

DE LA POLÉMIQUE AU CATÉCHISME : LES MÉTHODES D'ÉVANGÉLISATION DES MORISQUES EN
ESPAGNE (XV^e-XVI^e SIÈCLE)

par

Bernard Ducharme

Thèse de doctorat effectuée en cotutelle

Au

Département d'Histoire

Faculté des Arts et Sciences

Université de Montréal

Et

École doctorale 58

Unité de recherche Langues, Littératures, Arts et Cultures des Suds (LLACS)

Université Paul-Valéry-Montpellier III

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal en vue de
l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D.)

en Histoire

et à

L'Université Paul-Valéry-Montpellier III en vue de l'obtention du grade de Docteur en Études
Romanes (spécialité Études hispaniques et hispano-américaines)

Octobre 2014

Résumé

Quels sont les liens entre le renforcement du pouvoir monarchique, d'évolution des méthodes de prédication et la persistance des identités religieuses minoritaires? Au XVI^e siècle, les vieux chrétiens d'Espagne ont fait des efforts considérables pour convertir tous les infidèles à la foi catholique. Après avoir contraints les musulmans d'Espagne à se faire baptiser, ils tentèrent de les amener à adhérer « de cœur » à la foi catholique et à se comporter en bons chrétiens. Pour cela, ils eurent recours tant à la persécution qu'à la prédication. Si les historiens ont déjà bien étudié la persécution, notre connaissance des campagnes de prédication demeurerait parcellaire. Cette thèse se propose d'y remédier en étudiant les méthodes d'évangélisation des Morisques valenciens entre 1492 et 1570.

Pour y parvenir, cette thèse étudie les manuels publiés pour soutenir l'effort missionnaire tout au long du siècle. Elle propose que les méthodes d'évangélisation des prédicateurs ont évolué d'une période privilégiant les arguments polémiques à une période mettant l'accent sur l'instruction catéchétique. Ce faisant, les méthodes employées ont mis davantage l'accent sur la responsabilité des Morisques dans le processus de leur propre conversion, plutôt que sur la responsabilité reposant sur le prédicateur de les convaincre d'adhérer au catholicisme. Nous avons ainsi constaté que le passage à ce que nous avons qualifié de « période catéchétique » correspond à l'augmentation en intensité des persécutions.

En étudiant les campagnes de prédication dans le royaume de Valence, cette thèse reconstitue les situations où les manuels de polémique (les « antialcorans ») et les catéchismes étaient utilisés. Elle montre comment les méthodes des prédicateurs étaient déterminées par les cadres institutionnels établis. Le passage de la polémique au catéchisme a été guidé en partie par le contexte européen de la réforme, qui incitait à bannir la polémique religieuse en langue vernaculaire et à catéchiser les populations, et en partie par les enjeux sécuritaires qui faisaient craindre toute révolte des Morisques.

Les prédicateurs furent ainsi incités à faire preuve le plus souvent de discrétion. Par ailleurs, les campagnes ont considérablement été handicapées par la contradiction qu'il y avait à considérer les Morisques à la fois comme des musulmans qu'il fallait convaincre, des nouveaux convertis qu'il fallait instruire et des mauvais chrétiens qui devraient être châtiés.

En conclusion, la thèse propose une redéfinition du concept d'intégration qui soit adaptée à la réalité de l'histoire morisque et suggère des explications pour comprendre comment les dynamiques disciplinaires de la Monarchie catholique espagnole ont favorisé le repli des Morisques sur leur ethnicité.

Mots-clés :

Morisques – Espagne (1500-1600) – Missions – Évangélisation – Confessionnalisation – Ethnicité – Inquisition – Valence – Polémique – Catéchisme – Christianisme – Islam – Époque moderne – Conversion.

Summary

What links are there amongst the reinforcement of monarchical power, the evolution in methods of preaching, and the persistence of minority religious identities? In the XIVth century, the old Christians of Spain made considerable efforts to convert infidels to the catholic faith. After having pressured the muslims of Spain into being baptized, they attempted to open their hearts to the catholic faith and to behave like good christians.

In order to do this, they had recourse as much to persecution as to preaching. While persecution has been well studied by historians, our understanding of preaching remains fragmented. This thesis seeks to remedy this by studying methods of evangelizing Valencian Moors between 1492 and 1570. In order to do so, this thesis studies the published manuals used in support of missionary efforts over the course of the century. It suggests that the evangelizing methods of preachers evolved out of a period privileging polemical argumentation over catechetical instruction. The methods used thus focussed primarily on encouraging Moors to take responsibility for their own conversion, rather than placing responsibility with the preacher to convince them to embrace Catholicism. We therefore observe that the transition to what we call the “Catechetical period” corresponds to an increase in the intensity of persecution.

In studying preaching campaigns in the kingdom of Valencia, this thesis reconstructs the contexts in which these polemical manuals (“antialcorans”) and Catechisms were utilized. It shows how preaching methods were shaped by their institutional contexts. The transition from polemics to Catechism was guided in part by European reforms that sought to banish religious polemics in the vernacular and to catechize populations, and in part by security concerns and fear that the Moors would revolt. Preachers were thus encouraged to use discretion. However, these campaigns were considerably crippled by the contradictions that lay in considering Moors at once as Muslims to be converted, new converts in need of instruction, and bad Christians to be punished. The thesis concludes by proposing a

redefinition of the concept of integration, adapted to the reality of Moorish history and offers explanations in order understand how the disciplinary dynamics of the Spanish Catholic Monarchy encouraged Moors to fallback on their ethnicity.

Keywords:

Moriscos – Spain (1500---1600) – Missions – Evangelization – Confessionalization – Ethnicity – Inquisition – Valence – Polemic – Catechism – Christianity– Islam – Early modern period – conversion.

Remerciements

Un aussi long chemin que celui qu'il a fallu parcourir pour déposer ce travail ne peut se faire sans compagnons de routes, ni rencontres. Jeter un regard sur les sept années qui viennent de passer suffit à procurer le vertige. Mes dettes sont innombrables. Je tenterai d'en souligner le plus grand nombre, et prie ceux que j'aurai oublié de me pardonner.

Je dois mon infinie gratitude à mes directeurs de thèse Raphaël Carrasco et Dominique Deslandres. L'un et l'autre se sont complétés merveilleusement. Ils ont su, tour à tour, alterner soutien académique, administratif et moral. Ils ont su maintenir un équilibre entre me donner de l'autonomie pour mener mes recherches et me diriger pour leur donner une forme. Sans eux, rien n'aurait été possible.

Il me faut aussi absolument souligner l'aide précieuse de Pablo Pérez García, qui a grandement facilité tous mes voyages en Espagne en plus de me guider dans mes premiers pas dans les archives valenciennes.

La rencontre de Doris Moreno a été une véritable bénédiction. Elle m'a indiqué des sources et des notes tout en m'offrant un appréciable soutien logistique. Sans elle et Bernat Hernández, mes brefs séjours à Barcelone n'auraient pas pu être aussi profitables.

Il me faut également remercier chaleureusement tout le personnel des nombreux dépôts d'archives que j'ai eu à visiter. Un remerciement particulier pour Sergio Urzainqui Sánchez pour sa patience alors que je faisais mes premiers pas à l'Archivo del Reino de Valencia et Mauro Brunello qui m'a permis de rentabiliser mes trop brefs séjours à Rome.

Je dois également exprimer ma gratitude à tous ces gens, professeurs et étudiant, qui m'ont fourni une aide ponctuelle, un conseil, un document, une référence ou une idée. Les précieuses conversations, nombreuses et répétées, avec Esther Fernández Mediano, Mayte Green-Mercado, Jean-Baptiste Lamarche ont été aussi utiles qu'agréables. J'ai également reçu de précieuses aides de Miguel Ángel Ladero Quesada, Guy Lazure, Anita Gonzalez-Raymond, Bernard Vincent, Adina Ruiu, Borja Franco Llopis, Emmanuelle Friant, Ève-Marie Lampron, Roxane Chilà, Mercedes García-Arenal, Rafael Benítez Sánchez-Blanco, Isabelle Poutrin, Cándida Ferrero Hernández, Daniel Wasserman-Soler, Cándida Ferrero Hernández, Jan Goes, Francisco de Borja Medina, Mary-Elizabeth Perry, Benjamin Ehler et Jennifer Spiegler.

Pour tous ceux qui m'ont accompagné, soutenu – ou même subi! – dans la fameuse « dernière ligne droite », si difficile : merci! De tout mon cœur. Merci à Angélique Soleil Lavoie, Claire Garnier Gabriel Monette, Micheline Plamondon, Clément Ducharme, Rachel Saintus Hyppolite, pour vos relectures, suggestions et indéfectible support moral. Merci à Mario Jodoin, Ana Rodrigo, Diana pour votre aide également.

Merci à tous les danseurs de swing et de tango de Montréal, Montpellier, Valence, Madrid et du reste du monde pour le plaisir qui a accompagné mes déplacements. Je danse avec vous depuis aussi longtemps que je suis à la thèse. Dirai-je que je vous dois ma santé mentale? Quoi qu'il en soit, l'expérience aurait sans nul doute été beaucoup plus austère sans vous!

Contenu

Résumé.....	I
Summary.....	III
Remerciements	V
Contenu	VII
Introduction.....	1
1. Historiographie et concepts	10
1.1. Évangélisation et « tolérance »	10
1.2. Le couple « tolérance / intolérance » et le couple « intégration /assimilation »	18
1.3. Ethnicisation ou (re)production d’ethnicité?	24
2. Problèmes, sources et méthodes.....	30
3. Plan général.....	34
Première partie	1
Chapitre 1. Antialcorans et catéchismes : une périodisation.....	38
1. Introduction : Pour une étude d’ensemble des traités d’évangélisation des Morisques .	38
2. Manuels de conversion des Morisques : critères de sélection du corpus	40
3. Antialcorans et catéchismes.....	43
4. Classification des traités	48
5. Discussion sur la périodisation	55
Chapitre 2. Les antialcorans : les contenus polémiques	61
1. À qui s’adressait la polémique antimusulmane ?.....	67
2. Une tradition médiévale.....	73
3. Principes d’universalité : écritures bibliques et raison naturelle	79
4. Le cœur de la polémique anti-islamique : Les attaques contre Mahomet	82
5. D’autres attaques contre le Coran	97
6. Visions de l’au-delà.....	99
7. L’islam comme source de perturbations sociales	102
8. Conclusion	106
Chapitre 3 : Les catéchismes pour Morisques.....	108

1-	Une évolution de la forme des traités : de l'exposé au dialogue dirigé.....	110
2-	La polémique dans les catéchismes	112
2.1-	Le statut de la raison	113
2.2	Les attaques explicites contre l'islam	116
2.3	Les conflits de doctrines avec l'islam	123
3-	Doctrine et vie chrétienne.....	128
3.1-	Le public des catéchismes et le processus de conversion.....	128
3.2-	Les vertus théologiques.....	132
3.2-	Les articles de la foi et les prières	134
3.3-	Sacrements et pratiques	135
3.4-	Écouter la messe	138
3.5-	L'Église comme république bien ordonnée.....	139
	Conclusion	141
	Conclusion de la première partie	142
	Deuxième partie	146
	Introduction à la deuxième partie.....	147
	Chapitre 4 : Conversion et effort d'évangélisation dans les royaumes de Grenade et d'Aragon (1492-1517)	163
1.	Talavera et Cisneros à Grenade.....	163
1.1.	La périodisation de l'effort d'évangélisation à Grenade	163
1.2.	Talavera avant Cisneros (1492-1499)	164
1.3.	La campagne de Cisneros (1499-1500)	175
1.4.	Talavera et la catéchisation des nouveaux convertis (1500-1507)	184
2.	Les Sermons de la Foi: Martín García Puyazuelo et Joan Martín de Figuerola à Saragosse 189	
2.1.	Les musulmans d'Aragon à l'époque de la conversion générale de Castille.....	190
2.2.	Martín García Puyazuelo et les « Sermons de la Foi »	193
2.3.	Joan Martín de Figuerola et les « Sermons de la Foi »	201
3.	Conclusion	215
	Chapitre 5 : Charles Quint et la conversion des Morisques de Valence (1519-1528).....	220
1.	Les <i>Germanías</i> et leurs conséquences : les campagnes des prédicateurs royaux (1518- 1526).....	220

1.1.	Idéologies et conversion des musulmans à Valence	220
1.2.	Validation des baptêmes et conversion générale : Charles Quint en évangéliste 227	
2.	La confirmation des baptêmes faits en 1521	228
2.1.	L'équipe de prédication.....	229
2.2.	Les résistances locales et les pratiques des commissaires.....	231
3.	La conversion générale.....	234
3.1.	L'attitude des nobles à l'égard de la conversion des Maures	234
3.2.	Continuité et changements dans l'équipe de prédication	235
3.3.	L'activité des commissaires et l'adresse du roi à ses sujets	237
4.	Utopie et rêves de réformes suite à la conversion générale	240
4.1.	Discours sur la protection des Morisques	240
4.2.	Le mémoire des Morisques	242
4.3.	Après l'utopie : la mise en place de l'encadrement religieux des nouveaux convertis 245	
Chapitre 6 : Évangéliser dans un cadre instable (1527-1545).....		247
1.	Établir un cadre pour l'évangélisation.....	248
1.1.	Uniformisation et exception.....	248
1.2.	L'inhibition inquisitoriale : le détournement des « quarante années ».....	250
2.	Visites administratives ou campagnes de conversion ? Miguel Pérez de Miedes et Bartolomé de los Ángeles (1527-1530)	254
2.1.	Nomination des prédicateurs, sélection des méthodes.....	254
2.2.	Pratiques de Miguel Pérez de Miedes et Bartolomé de los Ángeles (1527-1530)..	256
3.	Le mandat d'Antonio Ramírez de Haro (1534-1545)	266
3.1.	Antonio Ramírez de Haro et la campagne de 1543 : état de la question.....	266
3.2.	Ramírez de Haro et les institutions de l'évangélisation avant 1539	269
3.3.	Vers la campagne de 1543-1544 : la difficile organisation des visites pastorales	275
3.4.	La junta de 1540 et les <i>Ordinacions</i>	280
Chapitre 7 : De l'étape de transition à l'étape tridentine		345
Problématique.....		345
Section 1 : Contexte de l'évangélisation des Morisques valenciens après 1545		350
1.	Le cadre institutionnel et la conjoncture du milieu du XVI ^e siècle.....	351

1) Le Concile de Trente	351
2) De Charles Quint à Philippe II	353
3) Évêques résidents et instabilité épiscopale	356
4) Fin des commissaires apostoliques et blocage de l'évangélisation	357
5) L'inquisiteur Gregorio de Miranda : héritier des commissaires apostoliques?	361
6) De l'inhibition inquisitoriale à la répression systémique	365
2. Éléments de référence	367
1) La peur de la Réforme protestante	367
2) La référence sécuritaire : la peur des Turcs	369
3) Les seigneurs, responsables de l'état des situations spirituelle de leurs vassaux	371
4) La réticence des évêques des zones morisques	373
5) Le baptême contesté	375
Section 2 : L'épiscopat de Tomás de Villanueva.....	386
1. Quelle continuité?	386
2. Les ordres religieux et les Morisques sous l'épiscopat de Villanueva.....	389
1) Carmes et augustins	390
2) Les franciscains et les Morisques dans le royaume de Valence au milieu du XVI ^e siècle : une présence discrète	390
3) Les dominicains à Valence avant la <i>junta</i> de 1554.....	393
4) De nouveaux acteurs : les jésuites	397
3. La <i>junta</i> de 1554.....	403
Section 3 : Après Villanueva	407
1. Les prédications à l'échelle péninsulaire.....	408
1) Nouvelle impulsion de l'effort missionnaire : visites et prédications de 1555 à 1564	408
2) Aperçu des méthodes des jésuites.....	421
3) Le bannissement progressif des méthodes polémiques.....	423
2. Hésitations et relance : prémices de la campagne de 1568.....	430
1) Les instructions aux prélats et aux prédicateurs entre 1565 et 1568.....	431
3. La campagne de 1568-1569	438
1) Négociations à propos de l'inhibition inquisitoriale.....	438
2) Les <i>juntas</i> de préparation.....	440
3) Continuation, interruption et reprise de la prédication.....	441

Section 4 : Au-delà de 1568 : Juan de Ribera, l'évangélisation et l'expulsion	455
1. Transformation du rôle de l'Inquisition.....	456
2. Religion tridentine et mythe du Morisque inassimilable	460
3. Outils de l'évangélisation et langue arabe	463
4. Recrutement des missionnaires et méthodes de mission	469
5. Aperçu des méthodes.....	474
Conclusions.....	479
Tri des méthodes et tri des prédicateurs	479
Interpréter les signes de réussite: du baptême à la confession.....	479
Évolution de la représentation des Morisques	481
Conclusion	483
Annexes	500
Annexe 1 : Plans des principaux catéchismes analysés.....	501
1- Arte para ligeramente saber la lengua arábica, Pedro de Alcalá. (1505).....	501
2- Doctrina Christiana, Synode de Guadix (1554).....	503
3- Catecismo provechoso, Alonso de Orozco (1568).....	506
4- Catecismo del Sacromonte. Jésuite anonyme (1588?)	509
5- Catechismo para instruccion de los nuevamente convertidos de moros, Martín Pérez de Ayala – Juan de Ribera (1599)	512
Annexe 2.....	517
Bibliographie.....	540

Introduction

Les années 2009-2014 commémorent le 400^e anniversaire de l'expulsion des Morisques d'Espagne. Les Morisques de la vallée de Ricote, pourtant réputés bons chrétiens, furent déracinés et expulsés cinq ans après les Morisques de Valence. Ce dernier groupe de « nouveaux chrétiens de Maures » à être expulsés continua à hanter la conscience espagnole à travers le portrait qu'en fit Cervantès. En décrivant leurs misères, douleurs et regrets, il attira sur elles la sympathie publique¹.

L'expulsion des Morisques assurait l'unité religieuse de la péninsule ibérique, une réalisation essentielle pour la Monarchie catholique espagnole, qui se présentait comme la championne du catholicisme romain à l'époque des guerres de religion. Pour le *valido* (le favori) du roi, le duc de Lerme, l'expulsion était le moyen de redorer son image, ternie parce qu'il avait signé la Trêve de douze ans avec les hérétiques des Flandres.

Mais s'il s'agissait d'unité religieuse, pourquoi expulser des chrétiens? La diversité des réponses apportées à cette simple question structure l'ensemble de l'historiographie disponible sur les Morisques. Pour les écrivains qui prirent la plume, au lendemain de l'expulsion, pour faire l'apologie de la décision royale, la réponse était simple : c'est que ces « chrétiens » ne l'avaient jamais vraiment été. En effet, ils descendaient des musulmans d'Espagne qui, en 1502 pour la Couronne de Castille et 1525-1526 pour la Couronne d'Aragon, avaient été forcés de choisir entre le baptême ou l'exil. Mais depuis, de l'avis général, ils n'avaient pas cessé de pratiquer l'islam. Dans le meilleur des cas, ils s'efforçaient de paraître chrétiens en public, mais demeuraient musulmans en leur for intérieur. Dans le pire, ils blasphémaient le Christ au grand jour. Mais pour démontrer que l'expulsion des Morisques était nécessaire, dire qu'ils

¹ Pour une étude sur la situation historique des Morisques du Vall de Ricote, voir José M^a GARCÍA AVILÉS, *Los moriscos del valle de Ricote*, Alicante, Publicaciones de la universidad de Alicante, 2007, 167 p. Pour une étude de la vision que Cervantès eut de l'expulsion, voir Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Moros, moriscos y turcos de Cervantes, Ensayos críticos*, Barcelona, edicions bellaterra, 2010, p. 223-311.

n'avaient jamais été de véritables chrétiens ne suffisait pas. Il fallait en outre démontrer que tout avait été mis en œuvre pour les instruire dans le christianisme. Pour ce faire, les apologistes adoptèrent une approche qu'on peut qualifier de « maximaliste »² : à chaque tentative qu'ils pouvaient documenter, à chaque nom glorieux qui se glissait dans leur histoire, ils donnaient une importance démesurée. Par conséquent, aucun doute ! Les Morisques étaient bien les seuls responsables de n'avoir jamais épousé la religion des Espagnols. Dans le procès de l'expulsion, la défense répondait en faisant le procès des victimes. Les apologistes l'avaient vu : l'envergure et les méthodes des missionnaires étaient des pièces clés du dossier.

Mais s'il s'agit bien de la clé du dossier, on peut s'étonner que si peu d'historiens, jusqu'à aujourd'hui, aient véritablement tenté de reconstituer les tentatives d'évangélisation des Morisques et les méthodes employées par les missionnaires. Le constat d'un manque d'études sur ce sujet, nous l'avons rencontré tout au long de nos voyages de recherche en Espagne quand, rencontrant différents historiens ayant étudié les Morisques, ceux-ci glissaient qu'il y avait bien un manque d'études sur ce thème. En 2008, Raphaël Carrasco écrivait :

[...] nous ignorons presque tout de la clef de voûte de tout le dispositif d'intégration, à savoir la politique d'assimilation religieuse, le travail sur les consciences, l'offre d'insertion spirituelle. Nous en ignorons presque tout alors qu'il eût sans doute fallu commencer par là, dès lors qu'on savait les Morisques parfaitement intégrés dans les économies locales et seigneuriales – ils étaient même en passe de conquérir une place importante dans l'économie générale du royaume de Valence – et que par conséquent, si échec il y avait eu, il devait être imputable en premier lieu à l'évangélisation.³

On s'étonne de ne pas disposer d'étude d'ampleur sur l'évangélisation des Morisques, d'autant que la question morisque a été d'emblée perçue comme un problème historique dans lequel la dimension religieuse était primordiale. Ce qui

² Nous empruntons l'idée d'une approche « maximaliste » à Robin Vose, qui l'a employée afin de proposer une approche critique des missions dominicaines dans l'Aragon médiéval. Robin VOSE, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 8-9.

³ Raphaël CARRASCO, *MSH-M — CIER — Les Morisques au XVIe siècle : de l'échec de l'évangélisation à la répression généralisée*, http://www.msh-m.fr/article.php?id_article=397, consulté le 15 mai 2009.

manque, c'est une étude qui nous informe non seulement sur les méthodes d'évangélisation des Morisques et leur évolution, mais encore sur la manière dont elles furent choisies, sur les relations que les prédicateurs qui tâchaient d'évangéliser les Chrétiens de Maures entretenaient avec la Monarchie et l'épiscopat. Se pourrait-il que l'affermissement de la Monarchie catholique n'ait pas seulement déterminé l'expulsion des Morisques, mais également modulé les méthodes employées pour les évangéliser?

Ce questionnement, que nous venons de proposer, est nouveau dans les études Morisques. Il s'inspire de l'influence qu'a eue, dans l'historiographie récente des missions intérieures espagnoles, le concept de *disciplinamiento* – que les historiens suggèrent de traduire par « disciplinement » ou « assujettissement social »⁴ – et celui de *confessionnalisation* – le fait pour un État d'associer sa politique à la défense d'une confession – chez des auteurs comme Francisco Luis Rico Callado⁵, Federico Palomo⁶ et Jaime Contreras⁷. Forgés au sein de l'historiographie allemande, ces concepts désignent la convergence des pouvoirs religieux et civil en vue de façonner un sujet discipliné, plus aisément gouvernable⁸. La formation de ce sujet discipliné impliquerait un remodelage

⁴ « Disciplinement » est utilisé par exemple par Carrasco et « assujettissement social » par Fernández Terrabras. Raphaël CARRASCO, « L'inquisition et la monarchie confessionnelle de Torquemada à Fernando Valdés », in *L'Inquisition espagnole et ses réformes au XVIIe siècle*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2006, p. 11 ; Ignasi FERNÁNDEZ TERRIBRAS, *Philippe II et la Contre-Réforme. L'Église espagnole à l'heure du Concile de Trente*, Paris, Publisud, 2001, p. 671.

⁵ Francisco Luis RICO CALLADO, *Misiones Populares en España entre el Barroco y la Ilustración*, Valence, Institució Alfons el Magnànim, 2006, 388 p.

⁶ Federico PALOMO, « Disciplina christiana. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna », *Cuadernos de Historia Moderna*, 1997, n° 18, pp. 119-136 ; Marie-Lucie COPETE et Federico PALOMO, « Des carêmes après le carême. Stratégies de conversion et fonctions politiques des missions intérieures en Espagne et au Portugal (1540-1650) », in VINCENT B. et FABRE P.-A., *Missions religieuses modernes. « Notre lieu est le monde »*, Rome, École française de Rome, 2007, pp. 359-380.

⁷ Jaime CONTRERAS CONTRERAS, « Procesos culturales hegemónicos: de religión y religiosidad (Reflexiones sobre el hecho religioso. La España del Antiguo Régimen) », *Fundación*, 2002 2001, vol. 5, pp. 9-38.

⁸ Quelques synthèses et bilans historiographiques des débats sur la confessionnalisation en Allemagne : Heinz SCHILLING, « Confessional Europe », in *Handbook of European History 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation, Volume II: Visions, Programs and Outcomes*, Leiden - New York - Köln, Brill, 1995, pp. 641-683 ; Ute LOTZ-HEUMANN, « The concept of « Confessionalization » a historiographical paradigm in dispute », *Memoria y civilización: anuario de historia de la Universidad de Navarra*, 2001, n° 4, pp. 93-114 ; Susan R. BOETTCHER, « Confessionalization: Reformation, Religion, Absolutism and Modernity », *History Compass*, 2004, vol. 1, n° 2, pp. 1-10 ; Christophe DUHAMELLE, « La

des sensibilités, par une prédication spectaculaire, l'enseignement catéchisme et la confession régulière⁹. Sur ces aspects, l'analyse rejoint celle des missions intérieures françaises : missionner, c'est uniformiser et façonner de nouvelles sensibilités¹⁰. Dans cette perspective, la genèse de l'État moderne, le modelage de nouvelles sensibilités et le type de méthodes employées par les missionnaires sont étroitement liées.

Puisque le problème posé par ce cadre théorique est d'analyser les transformations des comportements et sensibilités en les liant aux transformations sociales, la question se pose de savoir comment se diffusent les modèles de comportements. Des ouvrages fondateurs dans l'étude de cet enjeu ont supposé que dans une société très hiérarchisée, les comportements se diffusaient du haut vers le bas. Ainsi selon Elias, qui a étudié les mécanismes de diffusion des modèles de comportements, les groupes voulant intégrer les classes dominantes se mettaient à les imiter, ce qui forçait les élites à resserrer leurs règles d'intégration afin de se distinguer des groupes ascendants. Ce processus requiert toutefois, pour être effectif, qu'il existe une possibilité réelle d'ascension sociale. Si l'aristocratie est hermétique, les classes ascendantes développent plutôt des modèles de comportements alternatifs¹¹. Jean Delumeau, et Robert Muchembled, ont développé pour leur part un modèle d'analyse de la diffusion des comportements et des sensibilités des élites par un processus délibéré d'acculturation des masses populaires par les élites politico-religieuses. Pour ces chercheurs, la prise de conscience par ces dernières de l'écart grandissant qui les séparait du peuple, jumelée aux peurs eschatologiques qui ont gagné en intensité à partir du Bas Moyen Âge, a incité les élites à diffuser leur modèle de comportement parmi les masses au moyen des « mass média » – qu'on nous passe le terme – de

« confessionnalisation » en Allemagne », in *Des religions dans la ville, Ressorts et stratégies de coexistence dans l'Europe des XVIe-XVIIIe siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, pp. 201-206.

⁹ Francisco Luis RICO CALLADO, *Misiones Populares*, op. cit., p. 20-25.

¹⁰ Dominique DESLANDRES, *Croire et faire croire, Les missions françaises au XVIIe siècle*, Paris, Fayard, 2003, p. 30-32, 65-73.

¹¹ Norbert ELIAS, *La civilisation des moeurs [1939]*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 78 et ss ; Norbert ELIAS, *La dynamique de l'Occident [1939]*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 217, 287.

l’Ancien Régime : les sermons, les images saintes, le théâtre pieux, notamment¹². Enfin, un troisième modèle suppose une « négociation » entre les agents en position d’autorité et les groupes sociaux. Ce modèle suppose, dans le cas de l’Espagne en particulier, l’adaptation des modèles religieux proposés par les élites, pour les faire accepter par les masses, et la récupération de formes de religiosité populaires aux fins des élites¹³. Dans tous les cas, le prédicateur se retrouve au cœur du processus. En effet, il est un maillon intermédiaire dans la chaîne qui lie, d’une part, les pouvoirs politique et religieux et, d’autre part, la population missionnée. Par conséquent, les prédicateurs font partie des acteurs à travers lesquels se constitue la représentation que gouvernants et gouvernés se font les uns des autres.

Si ce cadre théorique nous intéresse, c’est parce qu’il nous oblige à interroger tout à la fois les méthodes d’évangélisation, leur gestation et leur contexte politique. Il pose avec acuité la question que nous évoquions plus haut : l’affermissement de la Monarchie catholique a-t-il eu un impact sur le choix des méthodes d’évangélisation des Morisques?

Encore faut-il relativiser l’absence de connaissances sur ce sujet. Il ne manque pas d’études sur des textes polémiques, sur des catéchismes spécialisés, sur différents mémoires adressés à la Couronne ou au Pape, sur telle ou telle visite. Ce qui frappe, cependant, c’est combien ces études sont dispersées dans la littérature au point de passer presque inaperçues pour qui ne les recherche pas activement. C’est ce que

¹² Jean DELUMEAU, *La Peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, 607 p ; Robert MUCHEMBLED, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècle)*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », n° 252, 1978, 398 p. L’expression “mass media” est empruntée à Jean Delumeau (p.310). Notons que Muchembled, pour sa part, cite Elias, mais pour n’en retenir que la volonté des élites de se distinguer du peuple sans en reprendre le modèle de diffusion. Par ailleurs, la préface à la deuxième édition (1991) précise la distance prise par l’auteur face à sa thèse par la suite.

¹³ William A. CHRISTIAN, *Local religion in sixteenth-century Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981, 283 p ; Sara T. NALLE, *God in La Mancha, Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992, 306 p ; Benjamin EHLER, *Between Christians and Moriscos, Juan de Ribera and Religious Reform in Valencia, 1568-1614*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2006, 241 p ; Francisco Luis RICO CALLADO, *Misiones Populares*, *op. cit.*, p. 28-31.

montre un rapide tour d'horizon de la recherche sur les méthodes d'évangélisation des Morisques.

Les grands textes polémiques et les catéchismes ont presque tous fait l'objet d'une étude. C'est le cas pour les textes de Hernando de Talavera et Pedro de Alcalá (1500, 1502), étudiés par Isabella Iannuzzi, Resines et Francisco Márquez Villanueva¹⁴; les sermons de Martín García (1519), étudiés par Ribera Florit et Juan Vernet¹⁵; le traité de Joan Andrés (1515), étudié par Elisa Ruiz García et Jane El-Kolli¹⁶; ceux de Bernardo Pérez de Chinchón (1532, 1535), étudiés par Francisco Pons Fuster¹⁷; celui de Lope de Obregón (1555), étudié par Jane El-Kolli¹⁸; la catéchétique de Martín Pérez de Ayala (1566)¹⁹; celui d'Alonso de Orozco (1568) et le catecismo del Sacromonte (1588), étudiés par Luis Resines²⁰; le catéchisme Ribera-Ayala (1599), étudié par Ramón Lluch, Ricardo

¹⁴ Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Investigaciones sobre Juan Álvarez Gato, Contribución al conocimiento de la literatura castellana del siglo XV*, Madrid, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1960, 500 p ; Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, « Estudio preliminar », in TALAVERA, *Hernando de, Católica Impugnación*, Barcelona, Juan Flors, 1961, pp. 5-58 ; Pedro PEZZI, « El problema de la confesión de moriscos en Pedro de Alcalá », in *Homenaje al prof. Dario Cabanelas Rodriguez*, Granada, Universidad de Granada, 1987, pp. 433-444 ; Luis RESINES, *La « Breve doctrina » de Hernando de Talavera*, Granada, Arzobispado de Granada, 1993, 118 p ; Isabella IANNUZZI, « Evangelizar asimilando: la labor catequética de Fray Hernando de Talavera hacia los moriscos », *Areas*, 2011, n° 30, pp. 53-62.

¹⁵ José RIBERA FLORIT, *La polémica cristiano-musulmana en los sermones del maestro inquisidor don Martín García*, Licenciatura en filosofía semítica, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1967, 160 p ; Juan VERNET, « Le Ta'f'ír au service de la polémique antimusulmane », *Studia Islamica*, 1970, n° 32, pp. 305-309.

¹⁶ Elisa RUIZ GARCÍA, « Estudio preliminar », in *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*, Mérida, Editora regional de Extremadura, 2003, pp. 9-83 ; Elisa RUIZ GARCÍA, « La confusión de la secta mahomética y La cazzaria: dos obras conflictivas », *Alborayque: Revista de la Biblioteca de extremadura*, 2007, n° 1, pp. 19-39 ; Jane EL KOLLI, *La polémique islamo-chrétienne en Espagne (1492-1640) à travers les réfutations de l'islam de Juan Andrés et Lope de Obregón*, doctorat de 3e cycle, Paul-Valéry-Montpellier III, Montpellier, 1983.

¹⁷ Francisco PONS FUSTER, « Estudio preliminar », in *Pérez de Chinchón, Bernardo: Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, Alicante, Universidad de Alicante, 2000, pp. 7-60.

¹⁸ Jane EL KOLLI, *La polémique islamo-chrétienne*, op. cit.

¹⁹ María PAZ TORRES, « Don Martín de Ayala y la catequesis de los niños moriscos », in *Homenaje al prof. Dario Cabanelas Rodriguez*, Granada, Universidad de Granada, 1987, pp. 509-518.

²⁰ Luis RESINES, « Introducción », in *t.1Obras castellanas*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2001, pp. 697-724 ; Luis RESINES, « Introducción », in *Catecismo del Sacromonte y doctrina christiana de Fr. Pedro de Feria, Conversión y evangelización de moriscos e indios*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2002, pp. 11-154.

García Carcel, Benjamin Ehler et Francisco Pons Fuster²¹. À quelques exceptions près, ces études ont un caractère introductif. Il s'agit surtout pour les chercheurs de situer le document étudié dans son contexte de production, d'identifier l'auteur et d'en exposer les éléments de biographie connus, d'analyser le style, les influences et la diffusion de l'œuvre étudiée.

Nous disposons aussi de nombreuses études sur les grands mémoires où est abordée la question de l'évangélisation des Morisques tels que les recommandations de Lorenzo Carvajal, les *ordinacions* de Ramírez de Haro, les mémoires et *juntas* de Thomas de Villanueva, le mémoire de Pedro de Valencia, les mémoires d'Ignacio de las Casas²². D'autres n'ont pas fait l'objet d'études spécifiques, mais sont bien connus des spécialistes : les trois mémoires de Juan de Ribera, celui de Saavedra, de Feliciano de Figueroa, de Bautista Pérez, celui d'Antonio Sobrino. Ces textes, cependant, sont davantage étudiés comme témoins de la représentation des Morisques dans la société chrétienne ou pour leurs composantes politiques que pour ce qu'ils peuvent dire des méthodes d'évangélisation. En général, ces études s'efforcent de restituer le contexte politique de rédaction des mémoires pour identifier les objectifs des auteurs, qui peuvent être, selon les cas, la proposition d'un plan d'assimilation des Morisques (Antonio Ramírez de Haro, Lorenzo Galíndez Carvajal), leur christianisation dans le

²¹ Ramón ROBRES LLUCH, *San Juan de Ribera, Patriarca de Antioquía, Arzobispo y virrey de Valencia, 1532-1611. Un obispo según el ideal de Trento*, Barcelona, Juan Flors, 1960, p. 407-411 ; Ricardo GARCÍA CARCEL, « Estudio crítico del catecismo Ribera-Ayala », in *Les Morisques et leur temps*, Montpellier, CNRS, 1983, pp. 159-168 ; Benjamin EHLER, *Between Christians and Moriscos, op. cit.*, p. 119-125 ; Francisco PONS FUSTER, « El patriarca Juan de Ribera y el Catechismo para Instrucción de los nuevamente convertidos », *Studia philologica Valentina*, 2013, n° 15, pp. 189-220.

²² Augustin REDONDO, « El primer intento de asimilación sistemática de los moriscos granadinos: el del Dr. Carvajal (1526) », in *Les Morisques et leur temps*, Paris, CNRS, 1983, pp. 112-123 ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Un plan para la aculturación de los moriscos valencianos: « les ordinacions » de Ramírez de Haro (1540) », in *Les Morisques et leur temps*, Paris, CNRS, 1983, pp. 127-157 ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « El arzobispo Tomás de Villanueva y los moriscos valencianos: juntas, memoriales y mixtificaciones », in *Política, religión e inquisición en la España moderna: homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1996, pp. 107-128 ; Raphaël CARRASCO, « El tratado sobre los moriscos De Pedro de Valencia », in *La monarchie catholique et les Morisques (1520-1620)*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2005, pp. 237-305 ; Youssef EL ALAOU, *Jésuites, Morisques et Indiens, Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1609)*, Paris, Honoré Champion, 2006, 677 p.

respect de leurs particularités (Francisco Nuñez Muley) ou l'opposition à l'expulsion des Morisques (Pedro de Valencia, Ignacio de Las Casas).

Nous disposons par ailleurs d'études de cas sur des documents relatant l'évangélisation sur le terrain : sur les missions de Bartolomé de los Ángeles en 1527-1528²³, sur le procès qu'il subit en 1543²⁴, sur la tentative de création d'un séminaire pour Morisques par le docteur Mancebón²⁵, sur les visites de Feliciano de Figueroa²⁶, sur l'évangélisation dans les évêchés de Segorbe et de Orihuela²⁷. De même, des études sur les jésuites (Bernard Vincent, Francisco de Borja Medina)²⁸ et les dominicains (Bernard Vincent et Rafael Benítez, Emilio Callado Estela)²⁹ documentent de nombreuses actions par la voie de correspondances, de comptes-rendus de chapitres, de chroniques et d'hagiographies.

²³ Adolfo SALVÁ Y BALLESTER, « Los moriscos valencianos en 1527 y 1528 », *Cuadernos de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 1935, n° 16, pp. 365-376 ; Eliseo VIDAL BELTRÁN, « El cuaderno de un visitador de moriscos », *Estudis*, 1980 1979, n° 8, pp. 35-69.

²⁴ Bernard VINCENT, « L'évangélisation des Morisques: les missions de Bartolomé de los Ángeles », in María Jesús RUBIERA MATA (dir.), *Carlos V. Los moriscos y el Islam, Congreso internacional, Alicante 20-25 noviembre*, Alicante, 2000, pp. 17-26 ; Bernard VINCENT, « La evangelización de los moriscos: las misiones de Bartolomé de los Ángeles », in *El río morisco*, Valence, Universitat de Valencia, 2006, pp. 145-154.

²⁵ Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Arbitrio del Dr. Mancebón para la reforma de la Ermita de Nuestra Señora de las Virtudes de Villena y creación de un colegio para niños moriscos (1587-88) », in *Homenatge al doctor Sebastià Garcia Martínez*, Valencia, Generalitat Valenciana, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència: Universitat de València, 1988, vol. 3/1, pp. 287-300.

²⁶ Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Los últimos días de Feliciano de Figueroa, obispo de Segorbe: su visita misional a los moriscos de Vizcondado de Chelva », in *Tríptico de la expulsión de los moriscos*, Mercuès, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2012, pp. 119-139.

²⁷ Eugenio CISCAR PALLARÉS, « Notas sobre la predicación e instrucción religiosa de los moriscos en Valencia a principios del siglo XVII », *Estudis*, 1989, n° 15, pp. 205-244 ; Juan Bautista VILAR, « Dimensión pastoral de la cuestión morisca en Orihuela y su diócesis durante el pontificado del Dr. Tomás Dassion (1578-1585) », in *Les Morisques et leur temps*, Paris, CNRS, 1983, pp. 383-410 ; Juan Bautista VILAR, « La creación de rectorías en lugares de moriscos de la diócesis de Orihuela por el obispo Josep Esteve, 1597 », 1998 1997, n° 14-15, pp. 263-284.

²⁸ Nigel GRIFFIN, « « Un muro invisible »: Moriscos and Cristianos Viejos in Granada », in *Mediaeval and Renaissance studies on Spain and Portugal in honour of P.E. Russel*, Oxford, 1981, pp. 133-154 ; Bernard VINCENT, « Jesuitas y moriscos (1545-1570) », in *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Grenade, Diputación provincial de Granada, 1987, pp. 101-118 ; Francisco BORJA DE MEDINA, « La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614) », *Archivum Historicum Societatis Jesus*, 1988, vol. 57, n° 113, pp. 3-136 ; Youssef EL ALAOUI, « Ignacio de las Casas, Jesuita y Morisco », *Sharq al-Andalus*, 1998 1997, n° 14-15, pp. 317-339.

²⁹ Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO et Bernard VINCENT, « Estudio preliminar - Los dominicos y los moriscos », in BLEDA, Jaime, *Corónica de los moros de España*, Valencia, Universitat de Valencia, 2001, pp. 9-47 ; Emilio CALLADO ESTELA, « Dominicos y moriscos en el reino de Valencia », *Revista de Historia Moderna*, 2009, n° 27, pp. 109-134.

Comme on peut le voir, il ne manque pas de titres à la bibliographie mais ils donnent un portrait somme toute parcellaire du phénomène de la conversion des Morisques. Leur nombre témoigne de l'intérêt déployé par les historiens pour les sources dont il est question et pour l'enjeu des méthodes d'évangélisation. Leur dispersion nous prive cependant d'une interprétation d'ensemble du phénomène : quel rôle jouèrent les tentatives d'évangélisation des Morisques dans l'histoire de ces derniers? À quelles motivations obéissaient-elles? Quels liens entretenaient-elles avec les évolutions socio-politiques de l'Espagne du XVI^e siècle?

La dispersion des études sur le sujet a ses conséquences : les méthodologies et les sensibilités des auteurs diffèrent, et rendent les comparaisons difficiles. En effet, la majorité des études dont il est question sont brèves ou portent sur un seul traité ou une seule étude de cas. Rares sont celles qui comparent catéchismes, mémoires, campagnes. Le comparatisme, quand il apparaît, est un comparatisme « référentiel » (selon les modèles de comparaison exposés par l'historien canadien Gérard Bouchard), c'est-à-dire qu'il ne se réfère à d'autres objets que dans la mesure où ils peuvent éclairer celui qui est le centre de l'étude³⁰. L'exercice le plus approfondi est sans doute celui de Youssef El Alaoui, mais il demeure un exercice de comparaison référentielle (centrée sur les mémoires d'Ignacio de las Casas) qui met l'accent sur la fin de la période morisque. Or, c'est la comparaison « intégrale » (toujours selon les termes de Bouchard) des traités et des méthodes que nous proposons ici pour interpréter la signification historique des efforts d'évangélisation des Morisques.

Si une étude d'ensemble des méthodes d'évangélisation des Morisques n'a pas encore été proposée, c'est en effet parce que les questions à partir desquelles on abordait l'histoire morisque n'invitaient pas à approfondir cet enjeu. Les interprétations

³⁰ Bouchard oppose deux démarches comparatistes: le « modèle référentiel », où un objet est étudié en le comparant à d'autres, et le « modèle intégral », où les objets à comparer sont traités sur le même pied. C'est le modèle « intégral » qui permet de construire des modélisations d'un phénomène. Gérard BOUCHARD, « Orientations et finalités de la comparaison », *in Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, Montréal, Boréal, 2001, pp. 41-47.

nationalistes, en effet, proches du thème de « l'Espagne éternelle »³¹ avaient tendance à essentialiser l'enjeu et considérer le Morisque comme simplement un corps étranger à l'Espagne qui fut expulsé. Les interprétations libérales, qui posaient la question dans les termes de la « tolérance », ne favorisaient pas non plus une réflexion sur les méthodes d'évangélisation. De plus, dès l'origine, la prémisse que toute évangélisation avait été un échec décourageait les chercheurs d'en étudier les méthodes. Il faut attendre qu'à la fin du vingtième siècle le questionnement des historiens des missions insèrent les Morisques dans une démarche comparative pour que nous voyions apparaître les travaux pionniers sur les méthodes d'évangélisation des Morisques. Une rapide revue de l'historiographie achèvera de nous en convaincre.

1. Historiographie et concepts

1.1. Évangélisation et « tolérance »

L'enjeu de la « tolérance » a traversé l'historiographie de la question morisque. Les historiens ont tour à tour dénoncé l'intolérance de l'Espagne – ou de certains secteurs de la société espagnole – défendue celle-ci comme inévitable ou récusé la notion de tolérance comme anachronique. Cet enjeu a durablement affecté la manière dont les historiens envisageaient l'évangélisation des Morisques, et explique aussi pourquoi cette question a longtemps été délaissée.

Au XIXe siècle et pendant la première moitié du XXe siècle, les historiens des Morisques analysaient le thème en fonction de deux enjeux politiques. Il s'agissait d'abord de l'affrontement entre deux grandes idéologies, l'une libérale, l'autre conservatrice. L'historiographie libérale, représentée par des auteurs comme Janer, Lea et Longás³² prônant le pluralisme et la tolérance, voyait dans les Morisques une minorité

³¹ Sur ce thème et celui de la *convivencia* qui lui fut opposé, voir Henri LAPEYRE, « Deux interprétations de l'histoire d'Espagne: Américo Castro et Claudio Sánchez Albornoz [Américo Castro, Réalité de l'Espagne, Histoire et valeur] », *Annales. Économie, Société et Civilisations*, 1965, vol. 20, n° 5, pp. 1015-1037 ; Raquel SANZ BARRIO, « La convivencia: interroger la coexistence », in *Des religions dans la ville, Ressorts et stratégies de coexistence dans l'Europe des XVIe-XVIIIe siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, pp. 195-200.

³² Florencio JANER, *Condición social de los moriscos de España [1857]*, Sevilla, Espuela de Plata, 2006, 458 p ; Henry Charles LEA, *The Moriscos of Spain; their conversion and expulsion [1901]*, Philadelphie, Lea

persécutée. Cette approche incitait surtout à étudier les conversions forcées et les rapports des Morisques avec l'Inquisition, bien que chacun de ces auteurs aient signalés des tentatives d'évangélisation « pacifique ». Janer estimait que l'assimilation des musulmans était nécessaire et que l'expulsion avait permis de réaliser l'unité religieuse et assuré la sécurité du royaume. Il regrettait en revanche qu' « il n'y eut pas, enfin, entre nos bisaïeux un plan fixe, ni système politique qui se charge d'absorber la population morisque avec méthode, avec prévision, avec succès »³³. Pour leur part, Lea et Longás cherchaient notamment à montrer que l'erreur avait été de vouloir forcer la conversion. Pour Lea, il existait un processus d'assimilation lent, mais irrésistible, avant la conversion générale³⁴. C'est pour avoir été forcés à accepter le baptême que les Morisques se seraient renfermés sur leur identité musulmane. La même conclusion se retrouve chez Longás. Reproduisant les thèses « maximalistes » des apologistes de l'expulsion, Longás estimait qu'on ne pouvait prétendre que les Morisques ne demeureraient dans la foi musulmane que par manque d'instruction chrétienne. Ce serait plutôt la rancœur née des conversions forcées qui expliquerait l'échec de l'évangélisation. Et Longás de conclure : « de tout ce qui a été exposé, on infère comme enseignement que la religion doit être proposée, mais non imposée »³⁵. Chez les historiens étrangers à l'Espagne, en particulier anglo-saxons, la prise de position libérale pouvait également aisément se traduire en procès de l'Espagne, teinté par l'héritage de la *leyenda negra*. Les persécutions religieuses étaient alors interprétées comme étant à la fois la cause et la conséquence de la décadence de l'Espagne, qui aurait notamment expulsé les plus travailleurs de ses citoyens³⁶.

Brothers & Co, 2006, 463 p ; Pedro LONGÁS BARTIBÁS, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, Imprenta ibérica - E. Mestre, 1915, 319 p.

³³ Cité par Miguel Angel BUNES IBARRA, *Los moriscos en el pensamiento histórico*, Madrid, Ediciones Catedra, 1983, p. 62.

³⁴ Henry Charles LEA, *The Moriscos of Spain; their conversion and expulsion [1901]*, *op. cit.*, p. 27.

³⁵ “De todo lo expuesto se infiere como enseñanza que la religión debe ser propuesta, pero no impuesta”. Pedro LONGÁS BARTIBÁS, *Vida religiosa*, *op. cit.*, p. LXXIX.

³⁶ Ángel GALÁN SÁNCHEZ, *Una « visión » de la decadencia española. La historiografía anglosajona sobre mudéjares y moriscos*, Málaga, Diputación provincial de Málaga, 1991, 216 p ; Ricardo GARCÍA CARCEL, *La leyenda negra: historia y opinión*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, 298 p.

Pascual Boronat y Barrichinat représente, quant à lui, l'historiographie conservatrice et apologétique³⁷. Il lui fallait d'abord, par patriotisme, défendre l'Espagne contre la légende noire, et pour cela défendre l'expulsion. Il se fit le porte-parole des sources officielles et des apologistes de l'expulsion. Il soutient par exemple que Fonseca, en rapportant les débats des Cortés sur l'instruction des Morisques, ne souhaitait pas tant justifier les décisions de Philippe III que démontrer au futur historien que la politique de tolérance, employée par son père, donna de tragiques résultats car elle n'était pas motivée par la charité évangélique, mais plutôt par la complaisance seigneuriale³⁸.

Dans les années 1950, les nouveaux historiens, comme Fernand Braudel et Joan Reglà, se voulaient plus objectifs. L'un et l'autre parlaient de l'impérieuse nécessité de « comprendre » et « d'entrer dans la phase scientifique » de l'historiographie morisque, ils savaient que la source émotive du débat dont ils souhaitaient s'extraire relevait de l'opposition entre persécution et tolérance. Cependant, l'approche de Lea n'est pas bien loin lorsque Braudel déclare : « Il ne s'agit pas de reprendre le procès [de l'Espagne] à la lumière de nos sentiments actuels : tous les historiens sont en faveur des Morisques bien sûr... Que l'Espagne ait bien ou mal fait de se priver de la laborieuse et prolifique population morisque, peu importe! Pourquoi l'a-t-elle fait? » Avant de répondre aussitôt : « parce que le Morisque est resté inassimilable »³⁹. Quant à Reglà, qui se félicite de la fin de « l'historien-juge », il reprend les conclusions de Braudel sur l'impossibilité d'assimiler les Morisques et suggère qu'il n'y avait pas d'autre issue que

³⁷ Pascual BORONAT Y BARRACHINAT, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valence, 1901, vol.1/2.

³⁸ « Y no es que Fonseca hiciese tal afirmación para tan sólo justificar la conducta de Felipe III, al firmar el decreto de expulsión, sino para demostrar al futuro historiador que la política de tolerancia, empleada por el hijo de Carlos I, dió muy fatales resultados, amén de no hallarse inspirada en la caridad evangélica que algunos escritores modernos invocan, sino en la conveniencia de los señores, y tal razón ni era de Estado, ni se hallaba amparada por la religión de la monarquía, ni menos por la opinión pública. » *Ibid.*, p. 242-243. Deux pages plus loin, parlant de la campagne de 1568, il affirme : « los resultados de tantos desvelos por la instrucción de los nuevamente convertidos, eran ineficaces y venían à demostrar de nuevo que no bastaban las medidas suaves ni el sistema político inspirado en la tolerancia ». *Ibid.*, p. 245.

³⁹ Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, t.2 *Destins collectifs et mouvements d'ensemble*, Paris, Armand Colin, 1990, p. 531. Nous traiterons plus loin de cette question de l'assimilation.

l'expulsion, « vu l'esprit de l'époque »⁴⁰. Il n'est guère surprenant que ni l'un ni l'autre de ces historiens se soient intéressés aux méthodes d'évangélisation : puisque le Morisque était inassimilable, les méthodes pour l'assimiler revêtaient peu d'intérêt.

À cette époque, c'est Tulio Halperin Donghi qui fournit l'étude la plus intéressante des campagnes d'évangélisation. Disciple de Braudel, cet historien argentin n'a pas pris pour acquis que les Morisques étaient inassimilables et a proposé une modélisation de la résistance morisque en trois types d'oppositions qui s'entremêlent et se nourrissent les uns les autres. D'abord, il y a les conditions matérielles des Morisques qui révèlent les supports concrets qui leur permirent de résister tels l'isolement des communautés dans des régions montagneuses difficiles d'accès et leur mobilité qui permettait de communiquer entre elles et de diffuser leurs idées. Ensuite il y a la résistance religieuse, passive mais obstinée, qui protège chaque pratique musulmane autant qu'il est possible – cédant progressivement du terrain dans la connaissance de l'islam, mais préservant l'identité morisque. C'est à elle en premier lieu que s'attaquèrent les évangélistes, par la législation ou par la prédication; mais si de recul en recul, le contenu de la religion morisque s'appauvrit constamment, l'identité musulmane demeura intacte. Et c'est la tension entre cette identité persistante et la volonté des évangélistes de briser la résistance religieuse qui donna naissance à une résistance « politico-nationale », active, faite de contacts avec les Maures d'Alger, de complots et de soulèvements : « Si les forces qui, à Valence, luttaient contre la survivance du musulman ne parvinrent pas à la vaincre, elles obtinrent au moins cela : les obliger à sortir de leur silence obstiné, à agir à la lumière du jour, renonçant aux ambiguïtés d'une attitude rebelle dans le champs religieux et scrupuleusement loyal dans le politique. »⁴¹ Les pressions religieuses, la désolidarisation des seigneurs d'avec les Morisques auraient amené ces derniers à nourrir des liens avec les ennemis de l'Espagne : « en quatre-vingt-dix ans, les Morisques valenciens ont appris que leur cause

⁴⁰ Joan REGLÀ, *Estudios sobre los moriscos*, Barcelona, Ariel, 1974, p. 24.

⁴¹ Nous traduisons. Tulio HALPERIN DONGHI, *Un conflicto nacional, moriscos y cristianos viejos en Valencia [1957]*, Valencia, Granada, Zaragoza, publicaciones de la universitat de València, Editorial Universidad de Granada, Servicio de publicaciones de la Universidad de Zaragoza, 2008, p. 105.

n'était pas celle du roi d'Espagne, que leur cause est celle des turcs et des Maures d'au-delà de la mer. »⁴² Ces considérations mènent Halperin Donghi à étudier les politiques d'évangélisation et de persécution des Morisques valenciens. La documentation qu'il utilise privilégie les mémoires et les correspondances et l'analyse des campagnes d'évangélisation s'en tient aux grandes lignes : objectifs, principaux problèmes identifiés, contexte. Les grandes campagnes notées sont celles de 1525-1529 (traitées d'un bloc), 1531, 1543-1544, 1567, 1599 et 1608. De cette étude, il conclut que les efforts d'évangélisation ne furent jamais constants. Cependant depuis les recherches d'Halperin Donghi, une documentation considérable a été mise à jour : en la passant en revue, arrivera-t-on à la même conclusion? De plus, Halperin Donghi décrit peu les méthodes employées par les prédicateurs (on en trouve quelques-unes, brièvement commentées comme celles de José Esteve, évêque d'Orihuela⁴³). Plusieurs questions demeurent donc en suspens : comment les prédicateurs approchaient-ils les Morisques? Quel message tentaient-ils de faire passer? De quelles ressources disposaient-ils? Comment étaient-ils reçus? Comment rendaient-ils compte de leurs missions? Pourquoi optait-on pour une méthode plutôt qu'une autre?

L'abondante littérature sur la question morisque depuis la parution de l'essai que Braudel y a consacré⁴⁴ s'explique en partie par la récurrence de la question de la tolérance dans nos sociétés et notre questionnement sans cesse renouvelé sur le pluralisme et la coexistence au sein de celles-ci. Comme l'a déjà noté Mercedes García-Arenal, le renouvellement de l'intérêt pour la question morisque après 1945 a coïncidé, en France et en Espagne, avec les questionnements liés au colonialisme en Afrique du Nord. Après la Deuxième Guerre mondiale, les sociétés occidentales s'interrogent de plus en plus sur le statut de leurs minorités à mesure que resurgissent les vieilles questions de tolérance et de *convivencia* débattues en Espagne⁴⁵. Même lorsque la

⁴² *Ibid.*, p. 115.

⁴³ *Ibid.*, p. 163.

⁴⁴ Fernand BRAUDEL, « Conflits et refus de civilisation: espagnols et morisques au XVIe siècle », *Annales. Économie, Société et Civilisations*, 1947, vol. 2, n° 4, pp. 397-400.

⁴⁵ « A partir de la Segunda Guerra Mundial, las sociedades europeas comienzan a encontrarse con nuevos problemas de minorías y las viejas cuestiones de la tolerancia y de la convivencia debatidas en España

valeur analytique du concept de tolérance appliqué à l'Espagne du XVI^e siècle est récusée, il n'en est pas moins pris comme préoccupation et hypothèse implicite dans le cadre d'une réflexion plus générale.

Les questions liées à l'évangélisation des Morisques soulevaient alors peu d'intérêt de la part des chercheurs. À l'instar d'Halperin Donghi, les chercheurs préférèrent étudier la résistance à l'assimilation plutôt que les moyens déployés par les autorités religieuses et séculières pour assimiler les Morisques. L'étude de Louis Cardaillac sur les polémiques interreligieuses apporte un éclairage essentiel, car elle montre que parmi les Morisques circulaient des textes qui leur permettaient d'apprendre les rudiments de l'islam et d'avancer des arguments pour pourfendre le catholicisme. Cardaillac fait également une présentation sommaire des arguments chrétiens contre l'islam mais aborde le sujet en fonction de la problématique de la rencontre, pour conclure que les textes polémiques qu'il étudiait ne la rendaient pas possible: « Ne pas comprendre autrui, mais se comparer constamment pour imposer sa propre supériorité, telle est la voie sans issue à laquelle se condamne cette polémique »⁴⁶.

Cependant, en 1979, Rafael Benítez et Eugenio Ciscar, dans l'un des premiers articles à aborder de front la question de l'évangélisation, évoquent quatre problèmes-clés qui expliquent l'intérêt pour la question morisque : les causes de la décadence espagnole, l'intransigeance et l'intolérance religieuse, les contacts et conflits entre civilisations et les caractéristiques du régime seigneurial⁴⁷. Lorsqu'ils analysent les

cobran un nuevo atractivo para estudiosos, sobre todo anglosajones, que viven en sociedades con conflictos de minorías a veces acuciantes. » Mercedes GARCÍA-ARENAL, « Últimos estudios sobre moriscos: estado de la cuestión », *Al-Qantara*, 1983, vol. 4, n° 1-2, p. 105-106.

⁴⁶ Louis CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens, un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, Klincksieck, 1977, p. 387. Certains de ses étudiants emprunteront cette voie, tel Jane El-Kolli qui pose la question en terme « d'axiomes » sur lesquels reposent les convictions des chrétiens et des musulmans. Jane EL KOLLI, *La polémique islamo-chrétienne*, *op. cit.*

⁴⁷ « En el interés manifestado por la cuestión morisca se patentiza el que suscitan cuatro problemas clave en ella implicados : la decadencia española y sus causas; la intransigencia, la intolerancia religiosa y, en relación con ello, la Inquisición; los contactos y conflictos entre civilizaciones diferentes, y, más recientemente, el carácter del régimen señorial bajo el que viven en gran parte los moriscos. » Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO et Eugenio CISCAR PALLARÉS, « La Iglesia ante al conversión y expulsión de los

pratiques d'évangélisation des Morisques, la tolérance apparaît comme une situation de fait, dont profitèrent les Morisques pour persévérer dans l'islam⁴⁸. Les compromis politiques, les négociations, les délais laissés aux morisques sont traités ainsi : « L'époque de l'empereur, plus ouverte à la transaction, plus tolérante, a cédé la place à celle de Philippe II, marquée par l'affrontement religieux depuis des positions intransigeantes »⁴⁹. Les durcissements politiques, qui se manifestèrent dans des lois répressives contre les coutumes Morisques, s'accompagnaient de nouvelles campagnes d'évangélisation. Le soulèvement subséquent des Morisques en 1568 devait consacrer l'échec de cette politique, et initier une nouvelle phase de l'histoire morisque pendant laquelle la Couronne accorda davantage d'importance aux considérations politico-militaires qu'aux enjeux religieux.

Une telle interprétation se situe dans la continuité des interrogations de Lea et d'Halperin Donghi, que nous pourrions reformuler ainsi : comment les autorités ont-elles alimenté l'antagonisme entre vieux chrétiens et morisques? À l'intérieur de ce questionnement, nous retrouvons celui qui nous concerne plus précisément : les évangélistes jouèrent-ils un rôle au sein de ce processus?

À partir de cet article fondateur, les publications sur l'évangélisation des Morisques et ses méthodes se sont progressivement faites plus nombreuses. Elles demeurèrent cependant, et demeurent encore souvent, en marge des principaux courants d'études morisques. Depuis l'état de la question publié par Ricardo García Carcel en 1977, les différents articles faisant le point sur les études morisques publiés jusqu'aujourd'hui accordent souvent peu ou pas de place à la question des méthodes d'évangélisation⁵⁰.

moriscos », in *Historia de la Iglesia en España, t.IV. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1979, p. 254.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 267.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 271.

⁵⁰ Ricardo GARCÍA CARCEL, « La historiografía sobre los moriscos españoles. Aproximación a un estado de cuestión », *Estudis*, 1977, n° 6, pp. 71-99 ; Mercedes GARCÍA-ARENAL, « Últimos estudios », *op. cit.* ; Dolors BRAMON, « Sobre els moriscos: un estat de la qüestió », *Manuscrits*, 1992, pp. 101-106 ; Mercedes GARCÍA-ARENAL, « El problema morisco: propuestas de discusión », *Al-Qantara*, 1992, XIII, pp.

Antonio Garrido Aranda fait office de pionnier à cet égard⁵¹. Reprenant une idée lancée longtemps auparavant par Robert Ricard, mais demeurée inexploitée jusque-là⁵², il s'efforça de comparer les cadres politiques et les méthodes des missionnaires à Grenade et en Nouvelle-Espagne, établissant l'existence d'une continuité dans les méthodes et les acteurs. C'était une preuve à l'appui de l'idée que la « conquête spirituelle » du Mexique trouvait ses sources dans la colonisation de Grenade. Mais cette analyse éclairait peu les missions en tant que phénomène politico-social. Elle faisait cependant apparaître l'évangélisation sous le concept « d'intégration » qui allait se populariser par la suite, en opposition avec celui « d'assimilation », mais sans en donner de définition claire.

Cette opposition ne se retrouvait pas encore dans les travaux de Garrido Aranda. Le questionnement qui guidait ses recherches semble avoir été dépourvu du jugement de valeur qui rendait nécessaire la distinction entre intégration et assimilation. C'est la résurgence du thème de la tolérance qui devait façonner ce nouveau cadre d'analyse.

491-503 ; Mercedes GARCÍA-ARENAL, « Religious Dissent and Minorities: the Morisco Age », *The Journal of Modern History*, 2009, n° 81, pp. 888-920 ; Enrique SORIA MESA, « Debate historiográfico: una nueva encrucijada. La reciente historiografía sobre los moriscos », *Tiempos modernos*, 2010, vol. 21, n° 2, pp. 1-13. Ces deux derniers mentionnent cependant la contribution significative de deux historiens de l'art à l'étude de l'évangélisation des Morisques, Felipe Pereda et Borja Franco Llopis qui ont étudié l'usage de l'art dans la communication du message chrétien aux nouveaux convertis et les conflits qui en résultèrent. Felipe PEREDA, *Las imágenes de la discordia, Política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*, Madrid, Marcial Pons, 2007, 430 p ; Francisco de Borja FRANCO LLOPIS, *Espiritualidad, reformas y arte en Valencia (1545-1609)*, Histoire de l'art, Departament d'Història de l'Art, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2007, 776 p ; Borja FRANCO LLOPIS, « Los moriscos y la Inquisición. Cuestiones artísticas », *Manuscrits*, 2010, n° 28, pp. 87-101.

⁵¹ Antonio GARRIDO ARANDA, « La Iglesia de Granada como elemento integrador de la sociedad morisca. Espiritualidad y política en el siglo XVI », in *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su proyección en Indias en el siglo XVI*, Séville, Escuela de estudios hispano-americanos, 1979, pp. 91-137 ; Antonio GARRIDO ARANDA, *Moriscos e indios, los precedentes inmediatos de la evangelización en México*, Mexico, Universidad nacional autónoma de México, 1980, 181 p.

⁵² Robert RICARD, « Indiens et Morisques », *Journal de la Société des Américanistes*, 1926, vol. 18, n° 1, pp. 350-357. Pour l'américaniste, la question de l'évangélisation des Morisques et des Indes était un « problème uniquement et essentiellement religieux à une époque et pour un peuple qui ne pensaient pas que l'on pût conquérir un pays et le maintenir dans l'obéissance sans le faire chrétien, s'il ne l'était point. » présentée ainsi, cette affirmation apparaît difficilement recevable, puisque les Espagnols ont conquis et maintenu dans l'obéissance de nombreuses populations musulmanes sans les avoir fait chrétiennes. La question serait plutôt de savoir pourquoi, au début de l'époque moderne, ils en vinrent à ne plus concevoir que ce fût possible.

1.2. Le couple « tolérance / intolérance » et le couple « intégration /assimilation »⁵³

On doit attribuer à Francisco Márquez Villanueva le mérite d'avoir introduit dans les études morisques une réflexion critique sur le concept d'assimilation qui était utilisé depuis Fernand Braudel. Dans un article écrit en 1978, mais publié pour la première fois en 1993, il défendit l'idée qu'il n'y eut aucune stratégie d'assimilation concernant les Morisques. « Le concept anthropologico-culturel d'*assimilation* ne peut être conçu, pour un groupe aussi nombreux et dans le passage d'une civilisation islamique à une civilisation chrétienne, que comme un processus graduel d'adaptation »⁵⁴. Par conséquent, la « politique « cispérienne » de baptême forcé et de désislamisation par pragmatique » serait incompatible avec une stratégie d'assimilation et vouée d'avance à l'échec, tandis que la manière de faire lulliste de Talavera pourrait être considérée comme une tentative d'assimilation. Cette analyse rappelle celle d'Henry Charles Lea, pour qui la violence des persécutions religieuses et l'arbitraire de la conversion par décret engendrèrent une réaction qui mit fin à un processus d'assimilation déjà en cours.

La dichotomie envisagée par Francisco Márquez oppose donc l'assimilation à la persécution. Peu d'auteurs ont repris la notion d'assimilation d'une telle manière. La définition de l'assimilation a en effet évolué sous la poussée des mouvements anticolonialistes et nationalistes, s'imposait, dans la sphère publique, la définition de l'assimilation qui est celle qui nous vient intuitivement aujourd'hui « action (processus en cours) de fondre dans une nation déjà existante, de rendre « semblables » aux individus de cette nation des personnes d'une autre origine ou nationalité ou des personnes de plusieurs origines différentes... »⁵⁵.

⁵³ Jusqu'ici, nous avons respecté la chronologie de l'historiographie. Désormais, afin d'exposer les thèmes abordés avec davantage de cohésion, il nous faudra sacrifier la chronologie.

⁵⁴ Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias, 1991, p. 130.

⁵⁵ Selon la formulation de l'historien nationaliste Maurice SÉGUIN, *Les Normes*, Montréal, Guérin, 1999, p. 193.

En réalité, la définition que la sociologie de l'immigration donnait traditionnellement à la notion d'assimilation n'était pas aussi radicale. Encore plus étrangère au XVI^e siècle que ne l'est la notion de tolérance, l'assimilation est en effet une élaboration du XX^e siècle qui nous renvoie aux débats menés en France et aux États-Unis sur les politiques d'insertion des immigrants. La sociologie américaine distinguait plusieurs niveaux d'assimilations qui, en se combinant, pouvaient aboutir à une « assimilation complète », seul niveau qui se rapproche de l'usage commun⁵⁶.

La définition de l'assimilation a donc glissé vers celle d' « assimilation complète ». C'est contre celle-ci que s'est élaboré le concept d'intégration, vu comme l'acquisition de caractéristiques essentielles pour être fonctionnel dans la société d'accueil⁵⁷ tout en conservant l'essentiel de sa culture. C'est vers les années 1990 que l'usage s'est définitivement établi de distinguer l'assimilation de l'intégration⁵⁸. La distinction d'usage consiste à définir l'assimilation comme « rendre l'Autre identique à soi »⁵⁹, tandis que l'intégration consiste à faire en sorte que l'Autre devienne membre à part entière de la société sans pour autant abandonner l'ensemble des traits qui le différencie de la société d'accueil.

Les historiens des Morisques ont adapté cette distinction selon des modalités diverses, en fonction de leurs intérêts de recherche. Dans les monographies reposant

⁵⁶ Le modèle inspiré par Talcott Parson distinguait une « assimilation sociale » - la capacité de nouer des liens avec la communauté d'accueil et d'accéder à l'ensemble des structures de celle-ci - et une « assimilation culturelle » - l'acquisition de ses valeurs, pratiques et modes d'expression. C'est par cette dernière qu'une minorité pouvait devenir invisible et disparaître, mais l'assimilation complète n'était considérée que comme un horizon théorique, la sociologie américaine considérant que l'acquisition de traits « universaux » de la société d'accueil suffisait pour parler d'assimilation. Voir le récapitulatif théorique de Ethna O'FLANNERY, « Social and Cultural Assimilation », *The American Catholic Sociological Review*, 1961, vol. 22, n° 3, pp. 195-206.

⁵⁷ Parler de « société d'accueil » n'est pertinent que dans les cas où on analyse une situation d'immigration. Une colonisation suggérerait plutôt une expression comme « société dominante », comme dans le cas qui nous occupe.

⁵⁸ Dominique SCHNAPPER, *Qu'est-ce que l'intégration?*, Paris, Gallimard, 2007, p. 13-15.

⁵⁹ Todorov ajoute la possibilité « d'assimiler » l'autre, non à soi, mais à un idéal projeté. Ainsi, des ecclésiastiques projetèrent sur l'Indien des Amériques leur idéal du chrétien idéal. Une assimilation réussie n'aurait pas rendu l'Indien converti semblable au colon espagnol, qui était tout, sauf le chrétien idéal. C'est souvent dans cette perspective que « les autres » auront servi à l'Église pour critiquer « les siens ». Tzvetan TODOROV, *La conquête de l'Amérique, La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982, p. 243-245.

sur des documents notariés, il est fréquent de traiter le commerce entre des Morisques et de vieux chrétiens comme un signe d'intégration. C'est alors le critère économique qui sert d'indicateur d'intégration. Mais des chercheurs se sont également demandé s'il existait des mariages mixtes entre les communautés⁶⁰. Amalia García Pedreza, pour sa part, a conçu l'intégration selon un facteur religieux en relevant les pratiques chrétiennes dans les testaments des Morisques de Grenade⁶¹. Ces nouvelles tendances historiographiques ont conduit à un débat vigoureux sur le stéréotype du « Morisque inassimilable ». Tandis que plusieurs historiens insistent désormais sur les signes d'intégration, d'autres, comme Bernard Vincent, critiquent ce courant de pensée en l'accusant de minimiser les preuves de conflits entre les communautés. C'est à une prise en compte à la fois des indicateurs d'intégration et des indicateurs de conflits qu'invite Vincent⁶².

Les études que nous venons d'indiquer traitent l'intégration au niveau des relations quotidiennes entre les communautés. D'autres historiens ont utilisé la notion d'intégration dans le cadre d'études sur les politiques d'évangélisation des Morisques. Dans ce type d'études, la distinction « intégration » / « assimilation » a été traitée en fonction du binôme « religion » / « culture ». Ils parlent d'intégration lorsqu'ils observent des plans d'évangélisation qui visent l'acquisition de la religion par les Morisques conjuguée à la préservation de leur culture – vêtements, folklore, noms, bains, etc... Une politique d'intégration serait une politique permettant d'être « chrétien et différent », selon l'expression de Youssef El Alaoui⁶³.

⁶⁰ Bernard VINCENT, « La familia morisca », in *Minorias y marginados en la España del siglo XVI*, Grenade, Diputación provincial de Granada, 1987, pp. 7-29 ; Raphaël CARRASCO et Bernard VINCENT, « Amours et mariage chez les Morisques au XVI^e siècle », in *La monarchie catholique et les Morisques (1520-1620)*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2005, pp. 383-401.

⁶¹ Amalia GARCÍA PEDRAZA, *Actitudes antes la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Universidad de Granada, 2002, vol. 2/.

⁶² Bernard VINCENT, « La difficile convivance », *Cahiers de la Méditerranée*, 2009, n° 79, pp. 389-405.

⁶³ En rapport avec cet enjeu qui transmet la religion sans détruire la culture, on a pu à l'occasion parler d'inculturation. Voir aussi la typologie « acculturation », « inculturation », « déculturation » proposée par Borja Franco Llopis. Ces trois concepts désignent respectivement la volonté de faire acquérir une culture à l'Autre, d'introduire de nouveaux éléments (ici le christianisme) au sein de sa culture et de le déposséder de sa culture. Youssef EL ALAOUÏ, *Jésuites, Morisques et Indiens*, op. cit., p. 239 ; Borja FRANCO LLOPIS,

Certains auteurs s'autorisent à parler de « tolérance » lorsqu'ils observent de « l'intégration », dans la mesure où cette dernière ne vise pas la suppression d'une identité, mais tolère la coexistence de l'Autre sous condition qu'il soit de la même religion. Nous retrouvons ce système d'interprétation chez Jose Enrique López de Coca Castañer. Ce dernier s'efforce d'employer le terme de « tolérance » avec une distance critique. Pour lui, la méthode d'évangélisation de Talavera était « pacifiste », mais il rappelait que le terme de « tolérance » peut recouvrir des significations différentes. La tolérance signifie-t-elle l'absence de discrimination ou l'absence de persécution? Pour López de Coca, on ne peut qualifier l'archevêque de Grenade de « tolérant » que dans la seconde acceptation de ce concept. La différence entre Talavera et Cisneros « se rencontrait dans les méthodes employées, mais leurs intentions dernières coïncidaient puisque tous deux prétendaient éradiquer l'Islam de la terre grenadine »⁶⁴. En parlant de « pacifisme », il se réfère à une opposition entre méthodes violentes et non-violentes; en parlant de « discrimination », il se réfère à l'existence de marqueurs identitaires déterminant un traitement différencié des uns et des autres⁶⁵.

Youssef El Alaoui parle directement de tolérance lorsqu'il intitule un chapitre « L'esprit tolérant des nouveaux-chrétiens au service de la Compagnie de Jésus ». En effet, il oppose un courant « intransigeant » et un courant composé des « esprits ouverts » qui permettaient, à l'exemple de l'archevêque Hernando de Talavera, d'être « chrétien et différent ». Chez lui, le critère majeur qui ouvre la voie à penser la question de la tolérance réside dans l'opposition entre l'intégration et l'assimilation. Ainsi compare-t-il les deux jésuites d'origine morisque les plus connus : « [Albotodo] incarnerait, d'après nous, la tendance intransigeante la plus acculturatrice qui rejetait

« Evangelización, arte y conflictividad social: la conversión morisca en la vertiente mediterránea », *Pedralbes: Revista d'història moderna*, 2008, n° 28, pp. 377-392.

⁶⁴ José Enrique LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, « Las capitulaciones y la Granada mudéjar », in *La incorporación de Granada a la Corona de Castilla, Actas del symposium conmemorativo del quinto centenario*, Granada, Diputación provincial de Granada, 1993, p. 298-305.

⁶⁵ À ce sujet, Manuel Barrios interprète les pratiques discriminatoires de Talavera comme un produit de son action politique. Manuel BARRIOS AGUILERA, « Entre humanistas: fray Hernando de Talavera y Francisco Márquez Villanueva », in *La suerte de los vencidos, Estudios y reflexiones sobre la « cuestión morisca »*, Grenade, Editorial Universidad de Granada, 2009, pp. 333-347.

catégoriquement tout compromis avec la culture musulmane » à quelques exceptions près, et « las Casas, lui, représenterait plutôt une tendance ouverte au dialogue, dans la limite de l'acceptable, avec l'autre culture, et prête à accepter certains de ses éléments s'ils étaient compatibles avec l'orthodoxie »⁶⁶.

Établir un parallèle entre le couple tolérance/intolérance et le couple intégration/assimilation n'est pas un trait spécifique à El Alaoui. Un auteur comme Barrios Aguilera, qui récuse l'existence d'une tolérance pour cette époque, emploie cependant une correspondance semblable dans son raisonnement lorsqu'il écrit en substance que Talavera, silencieux devant l'action de Cisneros contre les musulmans opposés à la conversion au christianisme, ne pouvait s'opposer qu'aux moyens, jamais à l'objectif final. Par conséquent, la confrontation manichéenne d'un Talavera-tolérant à un Cisneros-intransigeant ne semble pas du tout conforme à la réalité⁶⁷. Barrios traite peu de la dichotomie intégration / assimilation. Considérant généralement la question de l'évangélisation comme une politique assimilatrice, il préfère une analyse en termes de persécution religieuse et « d'évangélisation pacifique »⁶⁸.

Ce dernier terme ouvre sur une autre opposition, celle d'approches animées par la violence et la « démonisation » des Morisques, opposées à des approches où se mêlent une représentation positive du converti, l'argumentation et la conversion par l'exemple. Les figures de Cisneros et Talavera sont érigées en archétypes de ces deux approches, et c'est généralement à travers une comparaison – généralement rapide et superficielle – entre l'un ou l'autre qu'on classifie chaque personnage étudié dans un courant ou l'autre. Avec différents vocabulaires, s'est alors progressivement établi deux

⁶⁶ Youssef EL ALAOUI, *Jésuites, Morisques et Indiens*, op. cit., p. 226.

⁶⁷ « Talavera, silencioso ante los hechos, sólo podía disentir de los medios, nunca del fin. Por tanto, no parece del todo ajustada a la realidad la confrontación maniquea de un Talavera-tolerante con un Cisneros-intransigente. » Manuel BARRIOS AGUILERA, *La convivencia negada, Historia de los moriscos del Reino de Granada*, Granada, Comares, 2007, p. 73 ; Manuel BARRIOS AGUILERA, « Entre humanistas », op. cit., p. 337. Barrios estime cependant que, d'une manière générale, il y eut sous le règne de Charles Quint une attitude « tolérante » de la part du pouvoir en place. Manuel BARRIOS AGUILERA, *La convivencia negada*, op. cit., p. 304.

⁶⁸ En consacrant tout un chapitre à l'évangélisation pacifique. Manuel BARRIOS AGUILERA, *La convivencia negada*, op. cit., p. 11.

« listes » formulant deux courants d'idées, l'un allant de Ramón Lull (XIII^e siècle) à Ignacio de las Casas et Antonio Sobrino, en passant par Talavera et Martín Pérez de Ayala et Pedro de Valencia; l'autre allant de Francisco de Espina (XV^e siècle) à Juan de Ribera et Juan Bleda, en passant par Luis Beltrán. C'est au cours des trente dernières années que s'est établie une bibliographie constituée d'études multiples sur des textes ou des cas particuliers⁶⁹.

Cette approche de l'évangélisation comporte deux inconvénients. D'une part, elle tend à introduire les jugements de valeurs de l'historien dans l'analyse des résultats de l'évangélisation. Chez Francisco Márquez Villanueva ou chez Benjamin Ehler⁷⁰, on retrouve en effet le postulat qu'une méthode intolérante est *nécessairement* inefficace (ne renouent-ils pas avec Henry Charles Lea?)⁷¹. Dès lors, il leur suffit de démontrer que Juan de Ribera n'offre aucune reconnaissance aux Morisques donc se montre intolérant pour conclure que ses méthodes n'étaient pas efficaces. L'autre inconvénient de cette approche est qu'elle incite à classer les auteurs et les missionnaires en deux courants opposés en faisant fi de ce qui les rapproche. Nous avons proposé, au colloque de jeunes chercheurs tenu à Saragosse en février 2012 qu'une étude de la trajectoire et des méthodes des principaux acteurs des campagnes d'évangélisations sur une longue période permettait de restituer un portrait allant à l'encontre de cette thèse des deux courants opposés. Notre démonstration se fondait sur l'analyse des campagnes menées à Grenade entre 1492 et 1504, à Saragosse entre 1502 et 1517 et à Valence entre 1535 et 1545. Les sources utilisées – correspondances, catéchismes, manuels de polémique, récits autobiographiques, récits hagiographiques, procès, cédules – rendaient compte des trajectoires professionnelles des acteurs, de leurs sources d'inspiration

⁶⁹ À ce sujet, voir Chantal COLONGE, « Reflets littéraires de la question morisque entre la guerre des Alpujarras et l'expulsion (1571-1610) », *Boletín de la Real Academia de Buenas letras de Barcelona*, 1970 1969, XXXIII, pp. 137-243.

⁷⁰ Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, « El nunc dimittis del Patriarca Ribera », in *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias, 1991, pp. 196-293 ; Benjamin EHLER, *Between Christians and Moriscos*, *op. cit.*

⁷¹ Qu'on nous comprenne bien : nous ne suggérons pas, à l'inverse, qu'une méthode « intolérante » serait « efficace » (pour obtenir des conversions). Nous estimons simplement qu'on ne peut déduire l'efficacité ou l'inefficacité d'une méthode en fonction de ce critère.

intellectuelle, de leur statut, de leurs discours et de leurs pratiques sur le terrain. Il nous est apparu qu'en fait les trajectoires et les inspirations avouées des acteurs étudiés s'entrecroisent et, si les camps s'affrontent parfois, ils ne sont pas stables. Les évangélistes n'expriment pas la conscience de se référer à deux courants opposés, ils puisent plutôt sans ce qu'ils perçoivent comme un patrimoine commun qu'ils adaptent aux besoins du moment. Ainsi trouvera-t-on, par exemple, Antonio Ramírez de Haro, élève de Talavera, faisant appel à l'expertise de Joan Martín de Figuerola, lulliste et admirateur de Cisneros. Un des objectifs de notre thèse est d'approfondir et d'étendre notre démonstration aux autres campagnes d'évangélisation.

1.3. Ethnicisation ou (re)production d'ethnicité?

Les discussions sur les correspondances entre assimilation/intégration et culture/religion nous mènent vers un dernier débat de fond concernant la nature de la question morisque, celui de la *nación*, de l'ethnicité. On sait que Tulio Halperin Donghi mit le premier en exergue le concept de nation morisque dans son titre « un conflicto nacional », en insistant sur le fait qu'il ne le l'entendait pas comme une « nation » dans le sens qu'on donne à ce mot à partir du XIXe siècle, mais simplement comme le fait d'un groupe qui se désignait à l'époque comme « la nación de los cristianos nuevos de moros », c'est-à-dire le collectif ayant une origine commune (sans que cela entraîne une connotation ethnique précise, mais plutôt, ici, religieuse). Youssef El Alaoui a proposé que l'utilisation de *nación* dans ce contexte était équivalent au concept d'ethnicité⁷². Les analyses de Mercedes García-Arenal ont pour sa part mis en évidence une opposition entre les historiens pour qui, comme Bernard Vincent, le fait morisque était un fait ethnique où la religion n'était qu'un élément parmi d'autres, et ceux pour qui, comme Mikel de Epalza, il s'agit d'abord d'un fait religieux qui subordonnait les autres facteurs⁷³. Dans un ouvrage dirigé par Cardaillac, Epalza a proposé que l'Inquisition était

⁷² Youssef EL ALAOUI, « L'évangélisation des Morisques ou comment effacer les frontières religieuses [en ligne] », *Cahiers de la Méditerranée*, 16 novembre 2009, vol. 79, n° 2009, pp. 1-22.

⁷³ Mercedes GARCÍA-ARENAL, « El problema morisco », *op. cit.*, p. 494-495.

l'unique institution « qui attaquait directement ce qui était, pour eux, l'essence de leur identité : l'appartenance à une communauté de foi et à une communauté de vie sécurisante. C'est l'une et l'autre que le Saint-Office cherchait à détruire. Or c'était bien là le cœur du « problème morisque »⁷⁴. Voilà qui nous oblige à interroger la place qu'on doit accorder à la religion dans la « question morisque » : était-elle le cœur de la question ou un élément parmi plusieurs autres dans la définition des identités des groupes en présence? La question n'est pas simple, puisqu'elle suppose une classification des coutumes servant de marqueurs d'identité selon qu'elles soient « culturelles » ou « religieuses » alors même que nous savons, depuis l'essai de Julio Caro Baroja, que les contemporains répugnaient souvent à établir cette distinction⁷⁵.

Il nous semble que l'approche d'Epalza n'est pas satisfaisante. Non parce que nous ne considérons pas la religion comme une dimension essentielle de la question morisque, mais plutôt parce qu'en en faisant le cœur de celle-ci, nous négligerions plusieurs faits. D'abord, l'identité morisque s'était souvent maintenue intacte malgré le fait que la connaissance de l'islam se fut considérablement appauvrie parmi les nouveaux chrétiens⁷⁶. Ensuite, en considérant la religion comme le facteur décisif de la question morisque, nous risquerions de négliger le fait que le maintien de l'identité morisque est le produit de rapports de pouvoir. Des rapports de pouvoir intracommunautaires, lorsque les notables s'efforcent d'assurer la cohésion du groupe par le clientélisme, les œuvres de charité et la menace. Des rapports de pouvoir intercommunautaires lorsque les mêmes notables corrompent des fonctionnaires du

⁷⁴ Louis CARDAILLAC, *Les Morisques et l'inquisition*, Paris, Publisud, 1990, p. 344.

⁷⁵ Déjà en 1957, il mettait en garde contre la tentation de se laisser « fascinar, pues, demasiado por clasificaciones y definiciones previamente establecidas ». L'avertissement n'a pas toujours été entendu. Julio CARO BAROJA, *Los moriscos del reino de Granada, Ensayo de historia social*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 117.

⁷⁶ C'est une conclusion forte à laquelle sont parvenus Halperin Donghi, García-Arenal et Carrasco, entre autres. Tulio HALPERIN DONGHI, *Un conflicto nacional, op. cit.* ; Mercedes GARCÍA-ARENAL, *Inquisición y moriscos, Los procesos del Tribunal de Cuenca [1978]*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1987, 172 p ; Raphaël CARRASCO, « Le refus d'assimilation des Morisques », in *La monarchie catholique et les Morisques (1520-1620)*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2005, pp. 9-55 ; Raphaël CARRASCO, « Morisques anciens et nouveaux morisques dans le district inquisitorial de Cuenca », in *La monarchie catholique et les Morisques (1520-1620)*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2005, pp. 169-220.

Saint Office ou paient généreusement leurs seigneurs et souverains pour qu'ils les laissent vivre en paix. Ce sont ces rapports de pouvoir qui sont décisifs dans le déroulement des prédications. Ce sont également eux qu'expriment les concepts d'ethnicité et de frontières ethniques proposés, d'abord par Mercedes García-Arenal⁷⁷, puis par Youssef El Alaoui.

Ce dernier a proposé l'emploi des termes « d'ethnisation », « d'ethnicité » et de « frontières ethniques » pour analyser les effets des politiques d'évangélisation des Morisques⁷⁸. C'est à la sociologue Jacqueline Costa-Lascoux qu'il emprunte le premier concept, qui désigne « une explication ethnique des problèmes sociaux ayant comme résultat l'essentialisation de la différence avec une opposition nous/les autres fortement teintée d'ethnocentrisme »⁷⁹. Une explication « ethnique » renvoie aux groupes d'appartenance auxquels s'identifient les acteurs. Remarquons ici la genèse très polémique du concept « d'ethnisation »: Costa-Lascoux l'utilise pour dénoncer le processus à l'œuvre dans les banlieues françaises⁸⁰. Cet usage est représentatif de l'emploi de ce terme dans la sociologie française ou dans le discours public de l'Hexagone. Préférer « ethnisation » à « ethnicité »⁸¹, selon Hélène Bertheleu, est une spécificité française façonnée par la polémique entre les tenants du modèle d'intégration « communautariste » (ou « anglo-saxon ») et ceux du modèle « républicain » (ou « français »)⁸². Pour Bertheleu, les Français tendent, à tort, à associer le concept « d'ethnicité » – ou – à un essentialisme qui reproduirait les mécanismes

⁷⁷ Mercedes GARCÍA-ARENAL, « El problema morisco », *op. cit.* ; Mercedes GARCÍA-ARENAL, *Conversions islamiques: identités religieuses en islam méditerranéen - Islamic conversions: religious identities in Mediterranean Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, p. 7-8.

⁷⁸ Youssef EL ALAOUI, « L'évangélisation des morisques », *op. cit.*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 3.

⁸⁰ Jacqueline COSTA-LASCOUX, « L'ethnisation du lien social dans les banlieues françaises », *Revue européenne des migrations internationales*, 2001, vol. 17, n° 2, pp. 123-138.

⁸¹ « Ethnicité », c'est-à-dire un concept forgé « pour décrire, dans une approche dynamique et constructiviste, les situations sociales marquées par des relations interethniques [...] permettant d'explorer les dimensions objectives et subjectives des relations entre les groupes ethniques ». Hélène BERTHELEU, « Sens et usages de « l'ethnisation ». Le regard majoritaire sur les rapports sociaux ethniques. », *Revue européenne des migrations internationales*, 2007, vol. 23, n° 2, p. 2.

Plus généralement, la notion d'ethnicité renvoie à l'identification des groupes entre eux.

⁸² Hélène BERTHELEU, « Sens et usages de « l'ethnisation » », *op. cit.*

coloniaux. Employer « ethnicisation » pour désigner le processus de désignation des groupes est alors une manière de nier les sentiments d'appartenance à ces groupes, considérés comme des phénomènes anormaux ou pathologiques. C'est le cas de l'article de Costa-Lascoux traite d'ethnicisation dans la société française contemporaine comme la production de divisions ethniques depuis la société dominante. « L'ethnicisation du lien social » tendrait alors à rompre la logique du modèle républicain d'intégration et à entraver la bonne intégration des minorités françaises en les enfermant dans une identité essentialisée, c'est-à-dire une identité dont ils ne pourraient s'échapper⁸³.

Le recours aux travaux théoriques de Danielle Juteau permet de comprendre en quoi cette vision de l'ethnicisation est insatisfaisante⁸⁴. Juteau explique que la sociologie française s'est nourrie d'influences idéologiques issues de la rationalité des Lumières et des courants marxistes, deux traditions intellectuelles qui ont en commun un universalisme radical. Ce trait discrédite d'emblée l'ethnicité, qui ne pouvait être conçue, au mieux, que comme une donnée dépourvue de pertinence. Plus généralement, elle était un archaïsme, une superstition, ou une idéologie bourgeoise vouée à justifier la domination d'une classe sur une autre. En fait, ces courants théoriques, qu'ils soient modernistes ou marxistes, partageaient un biais assimilationniste⁸⁵.

Ce détour par la littérature sociologique nous aide à comprendre avec quels concepts nous jouons. En conjuguant les notions d'ethnicisation – la production d'ethnicité par l'extérieur – et les notions d'ethnicité et de frontières ethniques selon

⁸³ On notera que c'est un excellent exemple de la manière dont les enjeux du présent influencent l'analyse du passé. En utilisant la définition de l'ethnicisation par Costa-Lascoux, El Alaoui transpose à l'Espagne du XVI^e siècle un concept forgé pour la France du XXI^e siècle. Pour en faire un usage utile, il faudra par conséquent veiller à dépouiller le concept d'ethnicisation des préoccupations républicaines de Costa-Lascoux.

⁸⁴ L'essentiel des articles de cette chercheuse sur la théorisation de l'ethnicité ont été regroupés dans le recueil Danielle JUTEAU, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999, 229 p. L'article décisif remonte à 1983 : Danielle JUTEAU-LEE, « La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéal », *Sociologie et sociétés*, 1983, vol. 15, n^o 2, pp. 39-54.

⁸⁵ Danielle JUTEAU, *L'ethnicité et ses frontières*, *op. cit.*, p. 26-28.

Fredrik Barth, qui les décrit comme des interactions sociales définissant les identités⁸⁶, El Alaoui se livre à un amalgame entre une théorie et sa critique. Le reconnaître n'empêche pas de retenir le questionnement généré par l'usage de ce concept. D'après El Alaoui, l'objectif de l'ensemble des mécanismes d'évangélisation des Morisques consistait à faire « disparaître les frontières ethniques ». Cependant, le dispositif même d'évangélisation des Morisques ethnicisait le processus, en produisant des marqueurs ethniques qui avaient pour résultat de reproduire les frontières entre les communautés par un traitement différencié. La question peut donc être posée concernant les principaux mécanismes d'assimilation – l'encadrement séculier, le réseau paroissial, le dispositif de répression et les campagnes d'évangélisation – contribuèrent-ils à reproduire les distinctions entre communautés?⁸⁷

Que la vision barthienne de l'ethnicité et de ses frontières puisse s'appliquer au Moyen Âge espagnol, on s'en convaincra facilement. Sans employer les mots « d'ethnie », ou « d'ethnicité », différents médiévistes ont mis au jour des dynamiques d'interaction. La « frontière ethnique » ou « frontière intérieure » sont des notions analytiques qui ont déjà été employées concernant l'Aragon médiéval. David Nirenberg a mis en valeur la surveillance de ces frontières par les communautés en présence, tant au plan des conversions que sur celui du symbolique⁸⁸. Les grands prédicateurs religieux, comme Francisco Eiximenis et Vicente Ferrer, ont contribué par leurs prêches à renforcer de telles frontières entre les communautés, cherchant à favoriser les conversions, mais aussi à séparer les chrétiens des infidèles afin d'éviter toute altération

⁸⁶ Philippe POUTIGNAT, Jocelyne STREIFF-FENART et Fredrik BARTH, *Théories de l'ethnicité. Suivi de « Les groupes ethniques et leurs frontières »*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, 270 p.

⁸⁷ La question a été posée par Rafael Benítez Sánchez-Blanco et Juan Francisco Pardo, qui considèrent toutes les mesures d'identification des Morisques comme un facteur renforçant leur identité. Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO et Juan Francisco PARDO, « Obstacles à l'intégration des Morisques du royaume de Valence, Discrimination légale et résistance morisque », *Cahiers de la Méditerranée*, 2009, n° 79, pp. 171-194.

⁸⁸ David NIRENBERG, *Violence et minorités au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, 351 p.

de la foi des premiers⁸⁹. Il conviendrait alors de comprendre ce que sont devenues ces frontières ethniques à l'époque moderne.

Il n'entre pas dans notre projet de faire l'inventaire de l'ensemble des marqueurs symboliques qui érigent, au XVI^e siècle, une frontière entre Morisques et vieux chrétiens, mais il nous apparaît nécessaire de souligner que c'est précisément à ce niveau que se joue la délicate tâche du prédicateur, chargé alternativement d'effacer les frontières ou, au contraire, de jouer les garde-frontières. Le converti franchit une frontière entre les communautés, il se retrouve donc l'objet des jeux de pouvoirs qui permettent le maintien de la frontière. Ces jeux de pouvoirs ne profitent pas à tous de manière égale. Pour les plus riches d'entre les Morisques, la communauté est l'entité qui leur permet d'avoir un statut social valorisant, plutôt que d'être un citoyen de seconde classe sans espoir d'ascension sociale. Ils mettront donc en œuvre tous leurs moyens pour préserver l'identité de la communauté et maintenir leur statut. Pour de puissants vieux chrétiens, en particulier les seigneurs de Morisques, l'existence de la communauté morisque crée une population à exploiter. Ils n'ont donc pas intérêt à les voir disparaître⁹⁰. Ce qui nous intéresse ici, c'est que ces rapports de pouvoir qui maintiennent les frontières ethniques affectent nécessairement les méthodes des prédicateurs. Dans un contexte où de vastes processus bousculent les rapports de force à tous les niveaux de la société, des plus hautes sphères du pouvoir aux plus humbles communautés, les méthodes de prédication aux Morisques se retrouveront affectées différemment selon l'évolution de la situation. Nous nous proposons de découvrir comment.

⁸⁹ María Teresa FERRER MALLOL, « Frontera, convivencia y proselitismo entre cristianos y moros en los textos de Francesc Eiximenis y de San Vicente Ferrer », in *Soto Rábanos, José María (dir.) Pensamiento medieval hispano: homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998, vol.2, pp. 1579-1600.

⁹⁰ Raphaël CARRASCO, « Le refus d'assimilation des morisques », *op. cit.* ; Raphaël CARRASCO, « Les morisques levantins à la croisée des pouvoirs », in *La monarchie catholique et les Morisques (1520-1620)*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2005, pp. 148-168.

2. Problèmes, sources et méthodes

Cette longue discussion de l'historiographie nous amène à trois constats. En premier lieu, si les méthodes d'évangélisation des Morisques n'ont pas fait l'objet d'études extensives, ce n'est pas par manque de source, mais parce qu'elles se situaient en marge des principales préoccupations des historiens des Morisques. Aborder la question, comme nous le faisons, en interrogeant le lien entre le processus de la construction étatique et la sélection des méthodes, nous conduira au contraire à étudier ces sources en les croisant systématiquement. En second lieu, le concept d'ethnicité (ou différence identitaire), qui semble essentiel pour comprendre la persistance de l'identité morisque, pose problème dans le cadre du processus de « confessionnalisation » de la Monarchie espagnole qui, en disciplinant et en uniformisant ses sujets, devrait avoir eu pour effet de l'affaiblir. C'est là un fil rouge qui parcourt cette thèse et qui nous fera en conclusion, vérifier comment s'articulèrent confessionnalisation et ethnicité au moment des grandes campagnes d'évangélisation. Enfin, le concept d'intégration est un concept variable, peu susceptible de fonder notre étude. Un autre de nos objectifs sera de proposer de ce concept une nouvelle définition qui tienne compte des difficultés de l'histoire morisque et s'avère fécond pour de futures études.

En effet ces enjeux théoriques orientent tout notre thèse et notre problématique et nous font poser les questions suivantes : Lors des campagnes d'évangélisation quelles méthodes ont été utilisées? Quelles méthodes étaient connues, mais n'ont pas été employées? Pourquoi? Qui organisait les prédications? Comment se déroulaient-elles? Quels étaient leurs effets observables?

La recherche de la documentation a été longue et laborieuse. Heureusement, les études que nous avons évoquées avaient défriché le terrain. Le principe général à suivre était donc simple : collecter ces études, puis retourner aux sources. Le second principe général à suivre était de parcourir les fonds en Espagne et, dans une moindre mesure, à Rome où se trouvaient ces documents et de chercher ce qu'ils contenaient d'autres. Pour passer de l'étude d'un document sous-exploité, mais référencé – le procès de Bartolomé de los Ángeles – à l'étude d'un document complètement inédit – le procès de

Joan de Avellaneda – il suffit parfois de tourner la page. Et si les autres documents ne concernent pas l'évangélisation des Morisques et ne seront jamais cités au cours de cette thèse, les examiner nous a permis de nous imprégner du contexte général de l'époque. C'est ainsi que, pendant vingt mois, nous avons exploré les dépôts d'archives en Espagne, en particulier l'*Archivo del Reino de Valencia* et l'*Archivo del Patriarca*, à Valence, et l'*Archivo Histórico Nacional*, la *Biblioteca del Palacio Real*, la *Real Academia de la Historia* et la *Biblioteca Nacional* à Madrid. La liste n'est pas exclusive. Nous avons fait de nombreuses autres recherches, notamment à l'*Archivo de la Corona de Aragón* à Barcelone et l'*Archivum Romanum Societatis Iesu* à Rome. Nous avons également pu compter sur un nombre impressionnant de documents imprimés. Les collections de la *Monumenta Historica Societatis Iesu* sont une source de choix pour étudier les jésuites à l'époque des trois premiers généraux de la Compagnie (Ignace de Loyola, Diego Laínez et Francisco de Borja). Nous pouvons également compter sur des collections de documents publiés par Miguel Ángel Ladero Quesada et Rodrigo de Zayas⁹¹. Les deux tomes de Pascual Boronat contiennent bien sûr une quantité énorme de transcriptions de documents, mais il faut en user avec prudence, car Boronat ne transcrit pas toujours entièrement les documents⁹². Nombre de manuels de polémique antimusulmane et de catéchismes ont également fait l'objet d'éditions scientifiques. C'est sans compter les documents qui furent publiés en annexe à l'occasion d'articles dans des revues académiques. Rafael Benítez Sánchez-Blanco s'est montré particulièrement prolifique à cet égard, mettant à disposition du chercheur des documents très éclairants.

Concrètement, le type de sources consultées s'est par conséquent avéré très diversifié, au point où il ne semble pas possible d'en faire une liste exhaustive. Les correspondances jésuite et inquisitoriale (conservée à l'*Archivo Histórico Nacional*) nous ont été d'une très grande utilité. Nous avons consulté la correspondance du tribunal de Valence depuis 1540 jusqu'à 1609, et procédé à des sondages ponctuels dans la

⁹¹ Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*, Valladolid, Instituto « Isabel la Católica » de historia eclesiastica, 1969, 378 p ; Rodrigo de ZAYAS, *Los moriscos y el racismo de estado, Creación, persecución y deportación (1499-1612)*, Cordoue, Almuzara, 2006, 671 p.

⁹² Pascual BORONAT Y BARRACHINAT, *Los moriscos españoles y su expulsión*, op. cit.

correspondance du tribunal de Saragosse. Nous avons également consulté tous les procès de Morisques valenciens disponibles à l'Archivo Histórico Nacional⁹³ et un nombre limité de relations de causes. Nous avons consulté des comptes rendus de *junta*, des lettres du roi à différents acteurs de l'évangélisation, des hagiographies, des chroniques, des instructions, des mémoires adressés par différents acteurs aux autorités, des manuels de confession, des catéchismes et textes de polémique et bien d'autres types de documents.

Analyser cette masse documentaire a posé deux défis principaux. En premier lieu, il fallait composer avec sa diversité. Cette dernière comporte de nombreux avantages, tel que de permettre d'examiner de nombreux points de vue. Elle permet aussi, en étant attentif à l'identité des personnes ou institutions ayant produit les documents, d'apercevoir que la tâche de l'évangélisation n'a pas toujours été assumée par les mêmes acteurs tout au long de la période. En revanche, cette abondance et cette variété des sources rendent plus difficile de les comparer. Il faut alors s'efforcer de voir, au-delà des documents, comment ils peuvent se compléter : comment, par exemple, une lettre écrite par un inquisiteur et une lettre écrite par un jésuite peuvent décrire le même événement. Comment un document normatif peut montrer les attentes des autorités envers leurs subordonnés et comment un autre document peut montrer l'insatisfaction d'un acteur envers les normes qui lui sont imposées. L'analyse oblige alors à varier les échelles, devient par conséquent un va-et-vient entre l'institutionnel et l'individuel. Nous cherchons, comme Wolfgang Reinhard, une « relation détendue entre les aspects micro et macro-historiques, dont l'opposition n'a rien de nouveau, mais s'exprime depuis peu avec une violence excessive ». Nous croyons comme lui que « ce qui importe [...] c'est d'identifier comment, d'une part, un comportement concret, dans

⁹³ Mentionnons trois articles d'une très grande utilité pour analyser les procès : Jean-Pierre DEDIEU, « L'Inquisition et le droit. Analyse formelle de la procédure inquisitoriale en cause de foi. », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1987, LXXIII, pp. 227-251 ; Jean-Pierre DEDIEU et René MILLAR CARVACHO, « Entre histoire et mémoire. L'Inquisition à l'époque moderne: dix ans d'historiographie », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002, vol. 57, n° 2, pp. 349-372 ; Jean-Pierre CAVAILLÉ, « L'art des équivoques: hérésie, inquisition et casuistique. Questions sur la transmission d'une doctrine médiévale à l'époque moderne », *Médiévales*, 2002, vol. 21, n° 43, pp. 119-145.

un cas isolé, se positionne face aux faits et aux institutions en général [...] et comment, d'autre part, des faits macro-historiques concrets peuvent émerger de l'accumulation, en grande partie non délibérée, de comportements isolés, au point de se constituer en institutions. »⁹⁴ Pour cela, c'est la chaîne qui va du haut de la pyramide sociale (roi, évêque) au bas (prédicateur, curé, morisque) en passant par ses intermédiaires, qu'il faut reconstituer.

L'autre grand défi est que, malgré l'abondance de la documentation, l'information qu'elle livre permet rarement de reconstituer une situation dans son entièreté. Les documents ne montrent parfois avars, ne délivrant l'information que par bribes, et d'autres fois en surabondance, exigeant des mois de traitement pour connaître un prédicateur atypique, peu représentatif de l'ensemble. Comment, dans ces conditions, comprendre le déroulement de l'évangélisation?

Pour faire face à cette difficulté, il nous paraît opportun de nous remémorer les deux sens que Carlo Ginzburg attribue à la notion "d'exceptionnel normal" formulée par Edoardo Grendi⁹⁵. En un premier temps, comme les sources présentent le plus souvent un attrait pour l'anormal, les pratiques "normales" se passent de commentaire et ne sont qu'exceptionnellement mentionnées. C'est la forme de la mention, davantage que sa fréquence, qui permet à l'analyste de saisir si le geste est banal ou exceptionnel. Cette manière de lire les sources s'avère utile lorsqu'il s'agit d'analyser la correspondance jésuite ou celle des inquisiteurs. Francisco de Borja Medina a ainsi noté que ce n'est pas parce que la lettre d'un recteur de collège jésuite ne mentionne pas la prédication aux morisques qu'elle n'a pas lieu : il se peut simplement que le recteur n'ait pas jugé utile de la mentionner, car elle constitue une activité habituelle et qu'aucune nouveauté n'est survenue⁹⁶. Il faut par conséquent analyser la correspondance en

⁹⁴ Wolfgang REINHARD, « Qu'est-ce que la culture politique européenne? Fondement d'une anthropologie historique politique », *Trivium [en ligne]*, 2008, n° 2, p. 3.

⁹⁵ Pour les deux sens (abordés dans ce paragraphe et le suivant) , voir Carlo GINZBURG et Carlo PONI, « La micro-histoire », *Le Débat*, 1981, vol. 10, n° 17, p. 135 ; Matti PELTONEN, « Clues, Margins, and Monads: The Micro-Macro Link in Historical Research », *History and Theory*, 2001, vol. 40, n° 3, p. 351-353.

⁹⁶ Francisco BORJA DE MEDINA, « La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614) », *op. cit.*, p. 9.

fonction de ce qu'elle suggère qu'il s'agisse de la mention exceptionnelle d'un fait normal, la mention (normale) d'un fait exceptionnel, ou l'expression d'un idéal. En effet, dans les lettres annuelles ou quadrimestrielles, destinées à être lues dans d'autres collèges pour que les jésuites puissent s'inspirer de l'expérience les uns des autres, il arrive que les jésuites narrent comment les choses devaient se dérouler, plutôt que comment elles se sont réellement déroulées⁹⁷.

Le second sens attribué par Ginzburg à la notion "d'exceptionnel normal" permet de faire face aux problèmes posés par des sources qui privilégient les missionnaires indisciplinés ou non-orthodoxes. Comme le note Ginzburg, l'exceptionnel est un défi jeté aux normes. Il peut se produire contre elles et entraîner une sanction, ou il peut se produire là où existe un vide et susciter le besoin de créer de nouvelles normes. Dès lors, il importe moins de savoir si les méthodes des missionnaires indisciplinés étaient vraiment partagées par leurs homologues disciplinés qui passent inaperçus des historiens, par manque de sources. Les questions à poser deviennent plutôt: quelles normes ont-ils brisées? Comment la transgression fut-elle sanctionnée? Pourquoi? Quelles attentes avait-on formulées à l'égard des prédicateurs? Répondre à ces questions nous mène à comprendre dans quels cadres idéologiques et institutionnels s'est façonnée l'évangélisation des Morisques et quel rôle elle a pu jouer dans la société espagnole du XVIe siècle.

Une fois établies ces lignes directrices pour la manipulation des sources, la dernière grande difficulté qui demeurait était de trouver une structure qui saurait donner une cohésion aux informations collectées. Nous avons réglé ce problème en même temps que nous avons trouvé quelle structure donner à notre thèse.

3. Plan général

Manier un éventail de sources aussi large n'a pas été sans inconvénients à la fois pour l'analyse et l'écriture. Comment trouver l'élément qui permettrait de structurer

⁹⁷ L'un d'eux s'en plaignit en ces termes "En las cartas anuales no escriben lo que en hecho de verdad pasó, sino lo que les dicta la conciencia y el Instituto les enseña que avía de pasar, y así verá no escriben lo que es sino lo que avía de ser". Guzmán à Nadal, Alcalá, 3 juillet 1572. Cité dans *Ibid.*, p. 24.

l'ensemble? C'est en isolant les manuels de polémiques et les catéchismes de l'ensemble des documents consultés que nous avons pu répondre à cette question. La série était suffisamment homogène pour se prêter à une analyse comparative et suffisamment diversifiée pour en faire ressortir une chronologie⁹⁸. Cette chronologie a à son tour indiqué la direction à suivre dans l'analyse de l'ensemble de la documentation. La structure de cette thèse reflète ce cheminement. Elle se compose de deux parties.

La première partie se concentre sur un ensemble de manuels de polémique (les « antialcorans ») et les catéchismes publiés entre 1500 et 1600 afin de déterminer quel discours était mis à disposition des prédicateurs des Morisques pour les aider dans leur tâche. Nous analysons ce corpus pour lui-même, utilisant fort peu d'autres sources. Le premier chapitre établit la chronologie des publications selon une périodisation qui balisera notre réflexion. Le second chapitre examine le contenu des manuels de polémique et s'interroge sur les ressemblances et différences qu'ils présentent avec les manuels de polémique médiévaux. Le troisième chapitre analyse le contenu des catéchismes et le type d'enseignements qu'ils proposent aux Morisques.

La seconde partie s'intéresse aux missions sur le terrain en procédant à une reconstitution fine des événements de part et d'autre de la frontière ethnique à partir des manuels analysés en première partie et utilisées par les institutions de l'évangélisation des Morisques. Parce qu'il fallait faire des choix dans la documentation à traiter, nous avons focalisé l'attention sur l'évangélisation des Morisques valenciens depuis 1492 jusqu'en 1570. Cependant, nous nous sommes autorisés à sortir de ce cadre géographique et chronologique chaque fois que cela nous permettait d'éclairer notre propos. Ce fut particulièrement le cas du chapitre 4 lorsqu'il a fallu montrer quel types d'ouvrages de polémique et de catéchisme étaient utilisés pendant l'évangélisation, par qui et dans quels buts, et que nous avons croisé ces informations avec celles concernant les musulmans espagnols hors de Valence, dans les royaumes de

⁹⁸ Ce mélange d'homogénéité et de diversité est le propre des séries. « Quel que soit le but, la recherche dans ce cas s'effectue à partir du même, de l'identique apparent, et la collection de textes recueillis sera ensuite traitée en essayant le jeu des ressemblances pour trouver du dissemblable, du singulier. » voir Arlette FARGE, *Le goût de l'archive*, Paris, Seuil, 1989, p. 79-81. (Citation en page 81).

Grenade et d'Aragon, entre 1492 et 1519. Le chapitre 5 analyse les circonstances de la conversion générale à Valence et ses suites. Le chapitre 6 analyse longuement les campagnes de prédication aux Morisques valenciens depuis la conversion générale jusqu'en 1545. Enfin, le chapitre 6 analyse l'évolution des campagnes de prédication depuis l'épiscopat de Tomás de Villanueva (1545-1555) jusqu'en 1569, date à laquelle Juan de Ribera devient archevêque de Valence, tout en se permettant de faire quelques observations sur l'évangélisation sous Ribera.

Première partie

Chapitre 1. Antialcorans et catéchismes : une périodisation

1. Introduction : Pour une étude d'ensemble des traités d'évangélisation des Morisques

Nous avons souligné dans notre introduction que l'essentiel de l'historiographie de l'évangélisation des Morisques souffre de son état de dispersion dans des études portant sur des objets restreints. Il est également regrettable que les liens tissés entre les objets étudiés soient souvent si ténus. C'est en particulier le cas des études portant sur les manuels produits et utilisés par les missionnaires chargés d'instruire les nouveaux convertis. Peu d'entre ces études comportent une perspective d'ensemble. Certes, la plupart font un effort de contextualisation en mentionnant d'autres textes et en établissant, à l'occasion, des comparaisons, mais ces comparaisons demeurent faibles. On pourra mentionner par exemple une des premières études de ce type, celle de Ricardo García Carcel sur le catéchisme d'Ayala-Ribera, où il fait une comparaison entre les antialcorans et ce texte. Il y fait bien ressortir les ressemblances, mais peu les différences et la comparaison s'avère insuffisante pour situer cette œuvre au sein de l'ensemble de la production missionnaire sur les Morisques⁹⁹. Dans ce panorama historiographique, nous ne nous attarderons pas sur les analyses des publications ne commentant qu'un seul texte pour nous concentrer sur ceux qui tentent de traiter tout un corpus.

À notre connaissance, seulement trois brèves études tentent de dresser un panorama d'ensemble des traités de polémique¹⁰⁰. Or, le corpus de chacune d'entre elles ne correspond pas tout à fait à celui qui nous intéresse. Miguel Ángel Bunes Ibarra souligne que l'originalité des traités espagnols de polémique antimusulmane des XVI^e et XVII^e siècles fut qu'ils furent davantage conçus pour la conversion des musulmans que pour fortifier la foi des chrétiens. Cependant, Bunes Ibarra n'effectue aucune périodisation au sein de cette période. Il distingue les traités au ton plus agressif, et les autres qui sont plus pédagogiques; et il les trie en

⁹⁹ Ricardo GARCÍA CARCEL, « Estudio crítico del catecismo Ribera-Ayala », *op. cit.*

Nous entendons ici par « traités de polémiques » les textes qui se sont donné pour objectif principal de réfuter l'islam.

¹⁰⁰ Miguel Ángel BUNES IBARRA, « El enfrentamiento con el Islam en el Siglo de Oro: los Antialcoranes », *Edad de Oro*, 1989, VIII, pp. 41-58 ; María Jesús FRAMIÑÁN DE MIGUEL, « Manuales para el adoctrinamiento de neoconvertos en el siglo XVI. », *Criticón*, 2005, n° 93, pp. 25-36 ; Luis RESINES (dir.), *Catecismo del Sacromonte y doctrina christiana de Fr. Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2002, 406 p.

mesurant la proportion de leur contenu qui dénigre la personne de Mahomet, un critère de classification qui nous paraît contestable. Mais la principale limite de son étude demeure que le corpus analysé se concentre sur les traités polémiques, et qu'elle exclut de l'analyse un ensemble de catéchismes qui furent employés pour le même objectif d'évangélisation. En privilégiant l'imprimé, Bunes Ibarra laisse de côté quelques traités de faible diffusion, mais néanmoins de quelque influence, qui demeurèrent à l'état de manuscrit. Pour sa part, María Jesús Framiñán de Miguel propose un article aux dimensions plus modestes, mais qui prend en compte des documents catéchétiques. Mais cet article n'est, au mieux, qu'un inventaire. La conclusion du grand livre de Louis Cardaillac sur la polémique anti-chrétienne des Morisques commence par une revue de la polémique antimusulmane des chrétiens, qui prend en compte des traités des XV^e, XVI^e et XVII^e siècles¹⁰¹. Mais Cardaillac étudiait la polémique, sa sélection excluait donc les catéchismes¹⁰². D'autre part, Louis Cardaillac avait fait le choix méthodologique d'étudier la polémique sur la longue durée adoptant pour sa « sociologie des Morisques » la manière de faire d'Antonio Domínguez Ortiz¹⁰³. Ce faisant il ne fit pas l'exercice consistant à rechercher, au sein de la période qui l'intéressait, des transformations significatives dans la production et l'utilisation des livres qu'il étudiait qui du coup apparaissaient immobiles.

L'étude la plus complète des catéchismes à destination des Morisques, nous la devons à Luis Resines, qui la donne en introduction à l'édition du *Catechismo del Sacromonte*, Dans cet ouvrage il analyse trois catéchismes pour Morisques – le *Catechismo del Sacromonte* écrit par un jésuite anonyme, le *Catechismo provechoso* d'Alonso de Orozco et le *Catechismo para la instrucción de los nuevamente convertidos de moros* qu'il attribue à Martín Pérez de Ayala –, et il se livre à une intéressante comparaison avec les catéchismes à destination des Indiens d'Amérique qui furent publiés à la même époque¹⁰⁴. Cette étude présente, pour la problématique qui nous intéresse, les mêmes défauts inversés que les études sur les antialcorans. En analysant les catéchismes sans les comparer aux traités de polémique, elle fait

¹⁰¹ Il s'agit de traités écrits par les auteurs suivants : Jean Germain, Alonso de Espina, Juan de Segovia, Martín García, Juan Andrés, l'*antialcorano* Bernardo Pérez de Chinchón et Pedro Aznar Cardona Louis CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens*, op. cit., p. 347-390.

¹⁰² À l'exception de brèves références au catéchisme de Domingo de Soto et à l'*Enchiridion* d'Érasme, mais ces derniers n'étaient cités que comme témoins de la religiosité chrétienne afin d'éclairer certains choix polémiques des Morisques contre les chrétiens. *Ibid.*, p. 368-369.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 389 ; Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Moriscos: la mirada de un historiador*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2009, p. 97-98.

¹⁰⁴ Luis RESINES (dir.), *Catecismo del Sacromonte*, op. cit.

fi des interrelations qui existent entre ces manuels et ne fait pas voir qu'ils participent d'un même phénomène en constante évolution.

L'originalité de notre analyse présentée dans cette première partie tient donc à deux facteurs principaux, à savoir l'utilisation d'un corpus plus complet que ceux précédemment mis à contribution et un travail plus systématique de classement chronologique. Les deux types dominants nous sont déjà fournis par les études de Bunes Ibarra et Resines. Leurs intuitions les ont amenés à regrouper une partie des textes qui nous intéressent et à écarter l'autre partie : antialcorans pour l'un, catéchismes pour l'autre. Justement dans cette première partie, comme nous voulons nous concentrer sur le contenu polémique et doctrinaire, nous étudierons, d'une part les antialcorans et d'autre part les catéchismes, nous réservant l'étude de l'usage des imprimés pour une partie subséquente.

2. Manuels de conversion des Morisques : critères de sélection du corpus

Notre étude est fondée sur un corpus de textes que nous avons désignés comme étant des « manuels de mission ». Toutefois cette expression est utilisée de façon moins large que ne l'a fait Dominique Deslandres qui désignait par là tous les écrits consacrés en tout ou en partie aux moyens de conversion. Leur forme s'avère dès lors très variable : lettre, instruction, sermonnaire, mémoire, traité de rhétorique, hagiographie, catéchisme, manuel de confession, etc...¹⁰⁵ Notre sélection présentée ici exclut les lettres, les hagiographies et les instructions émises à l'occasion de campagnes particulières, sur lesquelles nous aurons tout loisir de revenir, pour ne retenir que les livres qui furent écrits, et pour la plupart publiés, dans le but d'évangéliser ceux que les Espagnols considéraient comme « les musulmans » d'Espagne après la conquête de Grenade, bien qu'après 1525, il s'agisse de Morisques¹⁰⁶. Les titres sélectionnés sont les livres qui fournissaient aux pasteurs des morisques – principalement les recteurs et vicaires de leurs paroisses, les prédicateurs des campagnes ponctuelles et les évêques – une argumentation qui leur servirait d'inspiration pour leurs sermons et leurs

¹⁰⁵ Dominique DESLANDRES, *Croire et faire croire, op. cit.*, p. 88-94.

¹⁰⁶ Nous désignons comme « mudéjares » les musulmans vivant en territoire chrétien. Comme « morisques » les « nouveaux convertis de maures », c'est-à-dire des chrétiens d'origine musulmane. Après la conversion générale en Castille (1501), il n'y avait plus de mudéjares qu'en Aragon. Il n'y en eut plus aucun après la conversion générale d'Aragon (1525).

conversations avec ces derniers. En somme, ils proposaient tous une réponse à la question centrale: « comment amener les musulmans à renier leur foi et embrasser le catholicisme? »

- 1) Il s'agit de textes écrits par des Espagnols ;
- 2) Ils furent rédigés ou publiés entre 1500 et 1609 ;
- 3) Nous avons lieu de croire qu'ils furent effectivement utilisés pour l'évangélisation des mudéjares ou des Morisques durant cette période.

Nous avons trouvé quatorze ouvrages répondant à ce critère:

- 1- La réédition de la *Breve é muy provechosa doctrina de lo que deve saber todo cristiano, con otros tractados muy provechosos, compouestos por el arzobispo de Granada*, publiée accompagnée d'autres traités spirituels de Hernando de Talavera (Séville, 1502).
- 2- *L'Arte para ligeramente saber la lengua arabiga* de Pedro de Alcalá (manuscrit achevé en 1502; publié à Séville en 1505)
- 3- Le recueil des *Sermones* de Martín García (Saragosse, 1517)
- 4- La *Confusión o confutación de la secta mahomética* de Joan Andrés (Valence, 1515)
- 5- *Le Lumbre de la Fe contra el Alcorán y la secta machometica* de Joan Martín de Figuerola (manuscrit rédigé entre 1519 et 1521, sans doute retravaillé vers 1525)
- 6- Le *Libro llamado antialcorano* de Bernardo Pérez de Chinchón (manuscrit achevé en 1528, édition à Valence, 1532)
- 7- Les *Dialogos christianos* de Bernardo Pérez de Chinchón (Valence, 1535)
- 8- La *Doctrina christiana* incluse dans le synode de Guadix (Guadix, 1554)
- 9- La *Confutación del Alcorán y secta mahometica*, de Lope de Obregón (Grenade, 1555)
- 10- La *Doctrina christiana en lengua arabiga* de Martín Pérez de Ayala (Valence, 1566)
- 11- Le *Catechismo provechoso* d'Alonso de Orozco (Saragosse, 1568)

- 12- *La Catecheses Mystagogicae pro advenis ex secta Mahometana*, de Pedro Guerra de Lorca (Madrid, 1586)
- 13- *Le Catecismo del Sacromonte*, Jésuite anonyme (manuscrit, Grenade, 1588?)
- 14- *Catechismo para la instrucción de los nuevamente convertidos de moros*, dit « d'Ayala-Ribera » parce qu'il fut écrit en deux temps par Martín Pérez de Ayala et Juan de Ribera (Valence, 1599)

Nous admettons d'emblée que ces critères de sélection auraient pu être assouplis. Ils excluent d'autres textes polémiques ou catéchétiques qui auraient autrement pu légitimement être choisis. C'est le cas du traité polémique de Luis Vives, *De veritate fidei christianae* (1543), dont la quatrième partie tente une réfutation de la religion musulmane : il fut rédigé par un Espagnol durant la période qui nous intéresse, mais ne fut à notre connaissance pas utilisé pour l'évangélisation des Morisques, ni destiné à cet usage¹⁰⁷. C'est le cas également du *Castillo inexpunable de la fee* (1528), écrit par le bénédictin Gonzalo de Arredondo y Alvarado. Publié à Burgos, ce traité de polémique anti-musulmane était destiné à faire la promotion de la croisade contre les Turcs et ne fut jamais utilisé par des prédicateurs de morisques¹⁰⁸.

D'autres écrits présentent plus d'intérêt pour notre propos, en particulier la *Reprobación del Alcorán*, attribuée au dominicain florentin Riccoldo de Monte Croce, qui fut écrite au XIII^e siècle, mais traduite en castillan et imprimée à Séville à la demande de l'archevêque de Grenade en 1501¹⁰⁹. Les écrits de Ramón Llull sont également

¹⁰⁷ Ce traité insère la polémique contre l'Islam au sein d'un ensemble plus vaste cherchant à démontrer la supériorité du christianisme sur les autres religions. C'est la partie concernant l'Islam qui a retenu l'attention des chercheurs : une traduction francophone accompagnée d'une présentation détaillée, signée par Tristan Vigliano, peut être trouvée à l'adresse internet suivante : <http://sites.univ-lyon2.fr/lesmondeshumanistes/2010/09/14/vives-de-veritate-fidei-christianae-livre-iv/> Voir aussi Vicente CANTARINO, « La polémica de Luis Vives contra el Islam », *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 1991, n° 67, pp. 5-34 ; Rafael Ramón GUERRERO, « Luis Vives y el Islam », in *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, Granada, Universidad de Granada, 1995, vol.2, pp. 1231-1242.

¹⁰⁸ John S. GEARY, « Arredondo's Castillo inexpugnable de la fee: Anti-Islamic Propaganda in the Age of Charles V », in *TOLAN, John: Medieval Christian Perceptions of Islam, A Book of Essays*, New York & London, Garland Publishing, 1996, pp. 291-312.

¹⁰⁹ Marcel BATAILLON, *Érasme et l'Espagne [1937]*, Genève, Librairie Droz S.A., 1991, p. 62 ; Miguel Ángel BUNES IBARRA, « El enfrentamiento con el Islam en el Siglo de Oro: los Antialcoranes », *Edad de Oro*,

antérieurs à l'époque qui nous intéresse, mais ils suscitèrent à Valence un intérêt qui n'était pas que philosophique ou spirituel. Le tome édité par le lulliste Alonso de Proaza en 1510 contenait le texte de trois traités que McPheeter qualifie de « missionnaires », dont une dispute entre Raymond Lulle et un sarrasin¹¹⁰. Les textes de Jean Damascène sur l'islam ne furent écrits ni par des Espagnols, ni durant la période qui nous intéresse, mais furent consultés par certains jésuites de la fin du XVI^e siècle pour évangéliser les Morisques de Valence¹¹¹. Il y a aussi d'autres textes dont nous connaissons l'existence, mais qui ont été perdus et ne peuvent donc être étudiés avec soin. C'est le cas du catéchisme du docteur Villalpando, imprimé à la demande de Cisneros (Tolède, 1500)¹¹² et peut-être d'un catéchisme mentionné par Antonio Ramírez de Haro¹¹³. Nous en savons si peu sur ces deux derniers écrits que nous ne pouvons même pas écarter l'hypothèse qu'il s'agisse en réalité d'un seul et même traité. Certains auteurs croient également que la *Breu instructio de la doctrina christiana* de Francisco de Navarra fut utilisée pour l'instruction des Morisques valenciens, mais nous avons écarté cette hypothèse car nous n'en avons vu aucune trace documentaire probante¹¹⁴.

3. Antialcorans et catéchismes

La comparaison que nous souhaitons faire entre ces ouvrages requiert une typologie, qui permettra à son tour d'élaborer une chronologie de leur publication. Pour

1989, VIII, p. 49 ; Cándida FERRERO HERNÁNDEZ, « De la Improbatio Alcorani a la Reprobación del Alcorán de Riccoldo da Montecroce, o la fortuna hispana de un texto apologético », Toledo, 2012.

¹¹⁰ D. W. MCPHEETERS, *El humanista español Alonso de Proaza*, Valencia, Editorial Castalia, 1961, p. 167.

¹¹¹ Francisco BORJA DE MEDINA, « La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614) », *op. cit.*, p. 49.

¹¹² Cristóbal PÉREZ PASTOR, *La imprenta en Toledo, Descripción bibliográfica de las obras impresas en la imperial ciudad desde 1483 hasta nuestros días*, Madrid, Manuel Tello, 1887, p. 17 ; José GARCÍA ORO, *El cardenal Cisneros, Vida y Empresas*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1992, vol.II, p. 108.

¹¹³ Dans le texte de ses *Ordinacions*, il fait mention d'un catéchisme qui devrait être distribué aux curés des Morisques, mais sans préciser son titre. Fut-il écrit pour l'occasion? S'agit-il d'un autre catéchisme? Impossible de le savoir. Deux transcriptions ont été faites des *Ordinacions*. Nous renvoyons à Youssef EL ALAOUI, *Jésuites, Morisques et Indiens*, *op. cit.*, p. 508. On pourra aussi consulter le texte dans Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Un plan para la aculturación de los moriscos valencianos: « les ordinacions » de Ramírez de Haro (1540) », *op. cit.*

¹¹⁴ Il s'agit par ailleurs d'une *cartilla*, un catéchisme sans développements pédagogiques. Elle connut deux éditions, en 1561 et 1571. Luis RESINES, *La catequesis en España, Historia y textos*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 219-220.

ce motif, il n'est sans doute pas inutile de rappeler la modélisation élaborée par Ana Echevarría concernant les supports de l'évangélisation des musulmans dans la péninsule ibérique du XVe siècle¹¹⁵. Avec ce cadre, elle souhaitait offrir des repères pour situer les textes qu'elle étudiait dans l'ensemble des écrits dont la visée était d'encourager la conversion des musulmans. Ces repères peuvent nous être utiles pour fixer quelques traits caractéristiques de notre propre corpus avant d'en entreprendre la classification et de le situer par rapport à l'époque qui précède, celle qui nous intéresse. Ana Echevarría nous propose d'évaluer les traités selon trois critères, à savoir le public-cible, le style d'écriture et l'intention du texte.

Recours	Audience	Style	Intention
Sermon	Chrétiens laïques	Oral avec gestes : « exempla »	Enseigner et provoquer
Dispute	Chrétiens laïques et non chrétiens	Scolastique et dialectique : « exempla »	Convertir des non chrétiens
Lettres	Collectives ou personnelles	Rhétorique. Utilisation de chroniques et de traités	Provoquer des décisions ou des exercices rhétoriques
Informations Chroniques	– Utilisation interne des clercs	Scolastique	Information et discussion
Traité	Clercs et ordres	Mélange entre sermons, disputes	Explication de concepts pour

¹¹⁵ Ana ECHEVARRÍA, *The Fortress of Faith. The Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*, Leiden - Boston - Köln, Brill, 1999, p. 63. Nous en avons fait une traduction en français, tout comme Franco Llopis l'a traduit en castillan. Voir : Francisco de Borja FRANCO LLOPIS, *Espiritualidad, reformas y arte en Valencia (1545-1609)*, Histoire de l'art, Departament d'Història de l'Art, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2007, p. 248-249.

réguliers	et	méthode	l'application
	scolastique		pratique

Les textes que nous avons retenus ne remplissent pas la totalité du cadre. Ils s'adressent à deux types d'audiences, d'abord aux les clercs et prédicateurs des ordres réguliers d'autre part. L'adresse à des chrétiens laïques y est rare, bien qu'on la retrouve dans les lettres introductives des traités ou, à l'occasion, dans le corps du texte comme chez Figuerola. Ils appartiennent aux genres du sermon, de la dispute et du traité, sans les séparer de manière stricte. Nos critères nous ont conduit à exclure les autres types de supports, les lettres et les chroniques. Cette sélection a permis d'isoler un ensemble cohérent et suffisamment complet pour établir une périodisation.

Cependant les critères retenus par Ana Echevarría sont insuffisants pour élaborer notre classification. Ils ne nous permettent pas d'esquisser la périodisation des textes sélectionnés pour ce chapitre. Deux autres caractéristiques nous ont été nécessaires pour la faire. Il s'agit des choix linguistiques des auteurs et de la distinction entre catéchisme et polémique. Ces deux genres ne sont pas mutuellement exclusifs, puisque nous trouvons du matériel catéchétique à l'intérieur des textes polémiques et du contenu polémique à l'intérieur des catéchismes. Mais dans quasiment tous les textes, l'un domine clairement l'autre¹¹⁶. L'intention annoncée de l'auteur s'avère déterminante pour classer les traités étudiés dans la catégorie de la polémique ou dans celle du catéchisme.

Nous entendons par polémique antimusulmane une ligne d'argumentation agressive visant à exposer et à réfuter la doctrine musulmane. Les historiens des Morisques ont regroupé la polémique antimusulmane dans une catégorie d'écrits qu'ils

¹¹⁶ Une exception pourrait être les *Diálogos Cristianos* de Bernardo Pérez de Chinchón. Pris isolément, il est difficile de décider si la polémique ou la catéchétique y domine. Cependant, l'auteur a écrit ce livre en complément à l'*Antialcorano*, où la polémique domine clairement. Il n'en demeure pas moins que la présentation des *Diálogos Cristianos* signale l'intention polémique. Combattre la « secte de Mahomet » demeure l'objectif, non l'instruction du nouveau converti.

ont appelés les *antialcorans*¹¹⁷. Le concept trouve sa justification à travers quelques sources d'époque, mais demeure mal défini, surtout c'est une création des historiens en effet, un seul traité contemporain des faits a porté le titre d'« antialcorano ». Il s'agit d'un recueil de sermons de Bernardo Pérez de Chinchón (1532). C'est par extension de ce titre – simplifié et déformé – à des traités présentant des similitudes formelles avec ce traité, que les historiens en sont venus à parler « d'antialcorans ». Qu'il s'agisse d'antialcorans ou d'autres traités, la polémique voisine constamment avec l'apologétique, dont l'objectif est de défendre le christianisme contre les arguments avancés par ses adversaires. Le prédicateur qui doit réfuter l'islam doit faire face à des objections de même nature à l'encontre du christianisme, et être préparé à y répondre.

Les antialcorans, en combattant l'erreur, ne remplissent que la moitié de la tâche du missionnaire. Ignacio Tellechea l'explique ainsi: « La mission d'annoncer le message du Christ offre un double aspect : l'exposition et l'apologétique, qui ont pour fin respectivement l'exposition de la vérité contre l'ignorance, et la défense de celle-ci contre l'erreur. »¹¹⁸ Par conséquent, il fallait compléter les traités de polémique par des catéchismes, qui rempliraient le rôle d'exposition de la doctrine.

Aux yeux des catéchistes du XVI^e siècle, ignorance et erreur étaient étroitement liées. C'était le plus souvent la première qui engendrait la seconde, d'où l'importance cruciale d'une catéchétique assidue. C'est pourquoi, à partir de l'époque moderne, des

¹¹⁷ Nous emploierons le mot « *antialcorans* » pour désigner le genre et « *antialcorano* » pour le texte de Bernardo Pérez de Chinchón. Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, Alicante, Universidad de Alicante, 2000. L'utilisation du terme "antialcoran" dans un sens général se retrouve chez plusieurs auteurs, en particulier Bunes Ibarra et García Carcel. Bunes Ibarra inclut sous ce terme également des textes du XVe siècle, comme le *Fortalicium Fidei* d'Alonso de Espina et du XVIIe siècle, comme le *Tratado breve contra la secta Mahometana* de Manuel Sanz, écrit en 1693. Voir Miguel Ángel BUNES IBARRA, « Los Antialcoranes », *op. cit.* ; Ricardo GARCÍA CARCEL, « Estudio crítico del catecismo Ribera-Ayala », in *Les Morisques et leur temps*, Montpellier, CNRS, 1983, pp. 159-168. Francisco PONS FUSTER, « El patriarca Juan de Ribera y el Catechismo », *op. cit.*, p. 194.

¹¹⁸ « La misión de anunciar el mensaje del Cristo ofrece un doble aspecto : el expositivo y el apologético, que tienen por término respectivamente la exposición de la verdad contra la ignorancia, y la defensa de la misma contra el error. » José Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, « Ideario ascético-pastoral de Bartolomé Carranza, O.P. Estudio doctrinal de una obra inédita », Barcelona - Madrid - Valencia - Lisboa, Juan Flors, p. 221.

manuels voués à donner une instruction chrétienne de base virent le jour, les catéchismes. L'historiographie du catéchisme en langue française nous enseigne que le catéchisme est une invention protestante, répondant au besoin de prodiguer aux classes populaires un enseignement complet de la religion. Le catéchisme catholique ne naîtrait que plus tard, avec le catéchisme du père Edmond Auger (1563), conçu comme une réplique au catéchisme de Calvin (1553)¹¹⁹. Cette thèse n'est pas compatible avec l'historiographie espagnole du catéchisme, dont le principal représentant est Luis Resines, qui identifie des catéchismes catholiques dès la fin du XVe siècle. La divergence tient en partie aux méthodes selon lesquelles Dhôtel et Resines ont établi leurs définitions respectives du catéchisme. Dhôtel (et davantage encore, Molinario) s'est intéressé aux caractéristiques modernes du catéchisme et a établi sa définition en fonction des caractéristiques observée à cette époque¹²⁰. Resines, pour sa part, a d'abord posé une définition pour ensuite s'assurer qu'elle correspondait à ce que disaient les théologiens espagnols sur l'art d'écrire un catéchisme¹²¹. Or, il repère des ouvrages correspondant à celle-ci dès l'époque médiévale. Selon la définition proposée par Luis Resines, un catéchisme se définit comme un livre offrant une synthèse

¹¹⁹ Cette thèse est notamment soutenue par Dhôtel et Molinario, et reprise par des auteurs comme Dominique Julia. Jean-Claude DHÔTEL, *Les origines du catéchisme moderne, d'après les premiers manuels imprimés en France*, Paris, Aubier, 1967, 471 p ; Dominique JULIA, « L'enfance aux débuts de l'époque moderne », in *Histoire de l'enfance en Occident. 1. De l'Antiquité au XVIIe siècle*, Paris, Seuil, 1998, p. 329-344 ; Joël MOLINARIO, *Le catéchisme, une invention moderne*, Montrouge, Bayard, 2013, 246 p.

¹²⁰ Le paragraphe suivant résume la démarche suivie par Dhôtel : « Selon Littré, le catéchisme est « une explication, par demandes et réponses, de la croyance et des usages de la religion chrétienne. » La définition pourra sembler trop précise – et donc restreindre la compréhension du terme – ou bien incomplète. Trop précise, à cause de la mention des « demandes et réponses », forme d'enseignement qui peut paraître plus ou moins périmée; incomplète, parce qu'elle omet de préciser à qui s'adressent cette explication et ce livre. Cependant la forme dialoguée est devenue quasi universelle au milieu du XVIe siècle dans les manuels spécialement destinés aux enfants. C'est pourquoi la définition de Littré convient à cette littérature que nous allons étudier, d'un point de vue historique et théologique, à condition de préciser qu'elle s'applique au catéchisme moderne, l'épithète ne désignant pas strictement l'époque actuelle, mais celle qui fait suite au Moyen Âge. » Jean-Claude DHÔTEL, *Les origines du catéchisme*, *op. cit.*, p. 7.

¹²¹ Luis RESINES, *La catequesis en España*, *op. cit.*, p. XIX-XXI.

complète et raisonnée de la foi chrétienne : l'aspect explicatif doit compléter l'aspect descriptif¹²².

Le contenu des catéchismes doit donc suivre des standards communs à l'époque sur ce qui représente les traits indispensables de la religion¹²³. Selon le public auquel il s'adresse, le catéchiste pourra approfondir plus ou moins les explications. Il pourra aussi choisir d'exposer des éléments secondaires ou de les négliger. De même, on notera des divergences, d'un auteur à l'autre, sur ce qu'il convient d'inclure ou non à l'intérieur d'un catéchisme. Mais tous ces ouvrages doivent comporter ces deux aspects : volonté de synthèse, et explication de la doctrine¹²⁴. Cela n'empêche pas des textes manquant du caractère synthétique ou du trait explicatif de faire partie de l'arsenal du catéchiste. Les *cartillas de doctrina cristiana*, ces textes brefs qui exposaient, sans les expliquer, les éléments fondamentaux de la foi, ne peuvent pas être considérées comme des catéchismes, bien qu'elles soient sans le moindre doute des outils utilisés au service de la catéchèse. Le contenu exposé dans ces *cartillas* peut, par ailleurs, contenir certaines variations dans le nombre et la formulation des articles de la foi, mais elles obéissent cependant, comme les catéchismes, à un certain niveau de standardisation du contenu présenté¹²⁵.

4. Classification des traités

En vertu de cette typologie, nous pouvons faire un examen succinct des traités. La revue des textes que nous présentons dans cette section a pour objectif d'en présenter les principales caractéristiques afin d'en proposer une classification. L'analyse des motifs pour lesquels chacun des manuels présente les motifs qui le caractérise sera

¹²² "Lo que define un verdadero catecismo es su carácter de síntesis completa y razonada de la fe cristiana. Cuando no se incluyen razones, ni se dan motivos o explicaciones, estamos ante un género de entidad menor, como son las « cartillas »." *Ibid.*, p. XX.

¹²³ À partir de la deuxième moitié du XVI^e siècle, le standard est dicté par les auteurs protestants. Le catéchisme moderne se forge en effet en réaction au catéchisme protestant, dont il recopie la formule. Le cas du père Auger est exemplaire. Ce jésuite résidant à Lyon rédigea son catéchisme pour répliquer terme à terme au catéchisme de Calvin. Il fut par la suite très influent.

¹²⁴ Luis RESINES, *La catequesis en España*, op. cit., p. XX.

¹²⁵ *Ibid.*

effectuée en son temps. Dans l'immédiat, ce qui nous importe est d'effectuer une périodisation en fonction de ces caractéristiques.

Le premier traité publié dans le dessein d'évangéliser les Morisques après la prise de Grenade fut une somme d'écrits spirituels d'Hernando de Talavera. Celle-ci se classe clairement parmi les catéchismes. Elle offre une synthèse des connaissances de base de ce que doivent connaître les chrétiens. Les prières et les commandements y sont expliqués, un calendrier chrétien l'accompagne, les comportements prescrits à l'Église et en confession y sont détaillés. On n'y trouve aucune attaque contre la religion des musulmans, pas même de défense contre d'éventuelles attaques. La dimension catéchétique y est entière, sans voisinage avec la polémique ou l'apologétique¹²⁶.

L'*Arte* de Pedro de Alcalá, lui, est un traité plus spécialisé. L'objectif est de fournir des bases d'arabe aux clercs de morisques afin de faciliter l'enseignement du christianisme. Mais, loin de n'être qu'une méthode d'apprentissage linguistique, il comprend l'exposition des dix commandements, des prières et de la tenue à avoir lors de la confession. L'organisation du traité fait que les dernières pages répondent aux critères de définition d'un catéchisme. En effet, il enseigne les prières essentielles, les commandements et les modes de confession. Malgré son caractère spécialisé, il ne comporte aucune dimension polémique¹²⁷.

Le traité du docteur Villalpando a été perdu et n'a pas été commenté, il est donc difficile de se faire une idée de son contenu. Mais quelques caractéristiques nous en sont connues par la bibliographie de Pérez Pastor (1887)¹²⁸. Nous le considérerons comme un catéchisme, car c'est ainsi qu'il se présente par son titre. La longueur du traité indique qu'il s'agit de davantage qu'une simple énumération des points de doctrine, mais rien n'indique si le contenu revêtait un aspect polémique ou non. Par ailleurs, on peut supposer qu'il fut rédigé entièrement en castillan, le titre ne donnant

¹²⁶ Miguel MIR (dir.), *Escritores Místicos Españoles, tomo I: Hernando de Talavera, Alejo Venegas, Francisco de Osuna, Alfonso de Madrid*, Madrid, Casa Editorial Bailly & Bailliere, coll. « Nueva Biblioteca de Autores Españoles », n° 16, 1911, 660 p ; Luis RESINES, *La « Breve doctrina »*, *op. cit.*

¹²⁷ Pedro PEZZI, « El problema de la confesión de moriscos », *op. cit.*

¹²⁸ Cristóbal PÉREZ PASTOR, *La imprenta en Toledo*, *op. cit.*, p. 17.

pas d'indication d'un contenu en arabe, au contraire de la plupart des traités de l'époque qui en contenaient¹²⁹.

La *Reprobació Alcorani*, attribuée à Riccoldo de Monte Croce, appartient à la tradition médiévale de la polémique anti-musulmane. Bref, concentré sur les arguments le plus souvent avancés par les chrétiens contre les disciples de Mahomet, ce traité était destiné aux prédicateurs privilégiant les controverses avec des représentants de l'autre religion devant une foule de non convertis. En vertu de cet objectif, des conseils sont prodigués au prédicateur sur la manière de mener le débat, mais aucune dimension catéchétique ne transparaît. Rédigé à l'origine en latin, il connut deux publications à l'époque qui nous intéresse, en latin et en castillan¹³⁰.

Les sermons de Martín García furent imprimés en latin en 1517, mais prononcés bien avant. Ils furent publiés en latin afin d'en faciliter la publication, mais nous ne connaissons pas Il est certain que l'auteur devait à sa connaissance de la langue arabe d'avoir été sélectionné pour prêcher aux nouveaux convertis de Grenade et aux mudéjares de Saragosse, mais nous ignorons, dans le cas des 34 sermons traitant de l'Islam que nous avons conservés, s'il préféra prêcher dans son aragonais natal ou s'il les prêcha en arabe. Les études de Riberat Florit nous révèlent une prédication chargée d'un fort contenu polémique, puisant en abondance dans les écritures sacrées de l'Islam et la littérature polémique médiévale. Elles peuvent occulter d'autres sermons, où la critique de l'islam n'occuperait qu'un plus faible espace. Mais l'intensité du contenu polémique parmi ce qui nous en est connu nous amène à le classer parmi les antialcorans¹³¹.

Joan Andrés, vieux compagnon du précédent, écrivit un texte très synthétique, qui rappelle le style de la *Reprobación del Alcorán*. La *Confusión o confutación de la secta mahometica* (1515) regroupe les plus courants des *topos* de la littérature

¹²⁹ *Ibid.* ; José GARCÍA ORO, *El cardenal Cisneros, Vida y Empresas, op. cit.*, p. 108.

¹³⁰ Nous avons consulté un exemplaire castillan de l'édition de 1501 conservé à la BNM sous la cote R/4037.

¹³¹ José RIBERA FLORIT, *La polémica...*, *op. cit.*

polémique, jointe à une bonne connaissance de la littérature musulmane, qu'elle cite en arabe (alphabet latin) et en castillan. Le contenu catéchétique, comme dans la *Reprobación*, est inexistant¹³².

Le *Lumbre de la fe contra el alcorán* (1519-1521, manuscrit), de Joan Martín de Figuerola, est un traité de 250 folios, d'un contenu scolastique dense¹³³. Il déploie une argumentation polémique d'un niveau d'agressivité qui n'a pas son pareil, mêlant un ton injurieux à une vaste érudition. Soucieux du niveau d'instruction des prêtres qui le lisent, Figuerola inclut de nombreuses notes sur le contenu des prières, des commandements, des sacrements, et de nombreux éléments de doctrine catholique, parfois très subtils. Ces éléments ont pour fonction d'instruire les prêtres qui liront le manuel, mais ne sont pas destinés à être enseignés aux musulmans¹³⁴. C'est la dimension polémique qui domine et qui dicte l'organisation de l'ensemble. Du point de vue linguistique, il cite les écritures coraniques en arabe, d'abord avec l'alphabet arabe, puis l'alphabet latin, pour ensuite offrir la traduction castillane au lecteur.

Vient ensuite l'*Antialcorano* (1532), de Bernardo Pérez de Chinchón. Il s'agit d'un sermonnaire très structuré, qui échelonne sur six mois le processus d'une prédication qui doit d'abord faire abandonner la foi musulmane à ses auditeurs, pour ensuite les instruire dans la foi chrétienne. Ce traité rassemble donc lui aussi les éléments

¹³² Juan ANDRÉS, *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán [1515]*, Mérida, Editora regional de Extremadura, 2003, 270 p ; Jane EL KOLLI, *La polémique islamo-chrétienne*, *op. cit.* ; Elisa RUIZ GARCÍA, « Estudio preliminar », *op. cit.* ; Elisa RUIZ GARCÍA, « La confusión », *op. cit.*

¹³³ Il s'agit du manuscrit 9/36 de la Real Academia de Historia, dont une édition est attendue de Elisa Ruiz García et Miguel Ángel Ladero Quesada. Je remercie ce dernier de m'avoir donné accès au manuscrit. Elisa RUIZ GARCÍA, « Ante la próxima edición de dos tratados antialcoránicos: Juan Andrés (ed.1515) y Joan Martín Figuerola (ms. inédito de la RAH) », *Aljamía*, 2003, n° 15, pp. 89-92 ; Elisa RUIZ GARCÍA, « Estudio preliminar », *op. cit.*, p. 31. Une transcription des disputes, provenant peut-être d'un manuscrit différent car on note quelques différences, peut être trouvée dans F. GUILLÉN ROBLES, *Leyendas de José hijo de Jacob y de Alejandro Magno, sacadas de dos manuscritos moriscos de la biblioteca nacional de Madrid*, Zaragoza, Imprenta del hospicio provincial, Biblioteca de escritores aragoneses, 1888, p. LVIII-LXXXVIII.

¹³⁴ Nous reviendrons plus loin sur les usages du traité, mais cet aspect est explicité par Figuerola lui-même au dernier chapitre de son traité. Soulignant que les maures n'admettent pas l'autorité des docteurs chrétiens, il ne recommande pas d'en faire l'usage lors des disputes, sinon seulement l'ancien testament, l'évangile et la raison naturelle. Il ressent le besoin de justifier d'avoir largement exposés les raisonnements élaborés des docteurs chrétiens dans son traité : « dizimos que la intención del autor, de aver puestas estas autoridades de doctores es para dar e instruir a los que entenderan en esta conversión, que de ellas saquen razones evidentes para confundir a los dichos moros ». Figuerola, *Lumbre*, f.245r.

polémiques et catéchétiques. Ces derniers sont mêmes davantage présents que dans le *Lumbre*, car destinés directement aux Morisques, et non au seul prêtre lecteur du traité. Mais comme dans le *Lumbre*, la polémique domine la dimension catéchétique, occupant davantage d'espace, une fois passés les premiers sermons. Bernardo Pérez de Chinchón ne maîtrisait pas l'arabe. Cela se transpose dans son traité, d'où la langue arabe est pratiquement absente, réduites à quelques mots appris sur le terrain¹³⁵.

Bernardo Pérez compléta son *Antialcorano* par un traité sous forme dialogique, les *Dialogos cristianos* (1535). À travers un dialogue entre l'auteur et un ami nouveau converti, ce traité tente de consolider des conversions qui auraient été obtenues grâce au sermonnaire. C'est peut-être le seul traité de notre corpus à présenter des traits de catéchèse et de polémique sans qu'il soit aisé de déterminer qu'un style domine l'autre. Nous sommes davantage tentés de l'associer aux antialcorans, car il se présente comme un outil complémentaire du précédent. En outre, le contenu catéchétique n'est pas aussi complet qu'il pourrait l'être dans un catéchisme de cette taille¹³⁶.

Il faut ensuite attendre une vingtaine d'années avant de trouver d'autres traités pour l'évangélisation des morisques. Deux paraissent coup sur coup. Le premier, la *Doctrina christiana* parut dans le synode de Guadix sous la supervision de l'évêque Martín Pérez de Ayala (1554). Il s'agissait d'un bref dialogue abordant les principales doctrines catholiques sans tenir le moindre propos visant directement Mahomet ou l'Islam¹³⁷. D'une toute autre envergure et d'un ton radicalement différent est la *Confutación del Alcorán y de la secta mahometica*, de Lope de Obregón (1555). Centrée sur une biographie de Mahomet et clos par des chapitres soulignant à grands traits les contradictions dans le Coran, le traité d'Obregón est une polémique lapidaire où l'on ne retrouve aucune composante catéchétique. La méthodologie linguistique est la même

¹³⁵ Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, op. cit.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Martín AYALA, *Sínodo de la diócesis de Guadix y de Baza (Ed.Fac.)*, Granada, 1994, p. LXVIII-LXXV. Sur ce synode, voir aussi Antonio GALLEGO BURÍN et Alfonso GÁMIR SANDOVAL, *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix en 1554*, Grenade, Universidad del Reino de Granada, 1996, 308 p ; Youssef EL ALAOUI, *Jésuites, Morisques et Indiens*, op. cit.

que celle employée par Joan Andrés : texte coranique en arabe écrit en alphabet latin, suivi de la traduction castillane¹³⁸.

Martín Pérez de Ayala était pour sa part un grand familier de l'emploi de l'arabe dans le processus d'évangélisation et il était rompu à la catéchèse des Morisques. Comme évêque de Guadix, il avait déjà rédigé un petit catéchisme inséré au sein des constitutions du synode de Guadix, ainsi que nous venons de le mentionner. Sa contribution majeure fut la rédaction de deux nouveaux catéchismes, une *Doctrina christiana en lengua arabiga* (1566) et un grand traité qu'il ne termina pas avant sa mort. La *Doctrina christiana* ne comporte pas la dimension raisonnée dont Resines estime qu'elle est essentielle aux catéchismes, aussi faudrait-il plutôt la considérer comme une *cartilla de doctrina* sophistiquée. L'absence de toute dimension polémique dans ce texte, et la volonté de l'utiliser en complémentarité avec un catéchisme, nous la fait classer dans ce dernier groupe¹³⁹.

Alonso de Orozco rédigea un autre catéchisme spécialisé presque en même temps (1568). Resines souligne qu'Orozco a une vision méprisante de l'Islam. Mais cet aspect est rapidement évacué au début du traité, et le reste se concentre sur l'explication de la doctrine chrétienne. Cela en fait l'un des traités pour l'évangélisation des morisques qui mentionne le moins l'Islam. Il dut jouir d'une relative popularité, puisqu'il s'agit d'un des rares traités de notre corpus à avoir été réédité. Cependant, sur les trois rééditions qu'il connut, la première seulement, celle de Saragosse en 1572, eut

¹³⁸ OBREGÓN, Lope de, *Confutación del Alcorán y secta mahometana, sacado de sus propios libros; y de la vida del mesmo Mahoma*. Granada, 1555. BNM, R/6483. Jane EL KOLLI, *La polémique islamo-chrétienne*, *op. cit.*

Il a récemment été porté à notre attention que ce traité a connu une traduction néerlandaise à Anvers en 1580, en pleine crise religieuse. Une copie de cette traduction est disponible à l'Université de Leiden. Elle a fait l'objet d'une présentation au colloque « Conflits et minorités religieuses du XVI^e siècle à nos jours » tenu à Arras les 24 et 25 octobre 2013. Nous remercions ce dernier de m'avoir fait parvenir une copie de son article. GOES, Jan, « L'image du prophète dans la littérature de réfutation espagnole », *Conflits et minorités religieuses du XVI^e siècle à nos jours*, Arras, Artois Presses Université, (sous presse).

¹³⁹ Martín AYALA, *Sínodo*, *op. cit.* ; María PAZ TORRES, « Don Martín de Ayala y la catequesis de los niños moriscos », *op. cit.*

lieu dans une région à forte population Morisque. Les suivantes ne concernent par conséquent pas l'évangélisation des morisques¹⁴⁰.

Publiées près de vingt ans plus tard, les *Cathecheses Mystigigicae* (1586) de Pedro Guerra de Lorca sont à placer dans une classe à part. Plutôt que de fournir aux lecteurs des éléments de polémique contre l'Islam ou la foi chrétienne, leur objectif était de fournir une méthode aux recteurs des paroisses de Morisques. Il classifiait les morisques selon différents profils, notamment les enfants, les incultes et les lettrés. Selon chaque profil, le traité de Guerra de Lorca indique la voie à suivre. Il ne s'agit donc à proprement parler ni d'un catéchisme, ni d'un traité polémique, bien qu'il présente des traits des deux genres (une biographie polémique de Mahomet est incluse en annexe). Cependant l'auteur présentait lui-même son traité comme un catéchisme. Uniquement destiné à ces derniers, il est rédigé en latin et ainsi rendu inaccessible au plus grand nombre. Notons qu'il figurait dans l'inventaire de la bibliothèque de Juan de Ribera, qui a dû s'en servir pour planifier ses campagnes¹⁴¹. Par conséquent il influença sans doute les méthodes pratiquées dans l'archevêché de Valence durant les vingt années qui précédèrent l'expulsion de 1609¹⁴².

Il existe un manuscrit, écrit vers la même époque, sans doute 1588, par un jésuite anonyme. Les possibles auteurs sont multiples, mais une des hypothèses les plus attrayantes est celle qui l'identifie avec Ignacio de Las Casas, jésuite Morisque qui

¹⁴⁰ Sur l'histoire éditoriale du traité, voir Luis RESINES, « Introducción », *op. cit.*, p. 699.

¹⁴¹ Vicente CÁRCEL ORTÍ, *Obras impresas del siglo XVI en la biblioteca de San Juan de Ribera*, Valencia, Seminario de Valencia, 1966, p. 220 ; Pedro GUERRA DE LORCA, *Catecheses Mystegigicae. Pro aduenis, seu proselutis ex secta Mahometana*, http://adrastea.ugr.es/search~S9*spi?/.b1106581/.b1106581/1,1,1,B/1962~b1106581&FF=&1,0,,0,-1, consulté le 5 décembre 2009.

¹⁴² Sur ce traité, Pedro GUERRA DE LORCA, « Catecheses Mystegigicae. Pro aduenis, seu proselutis ex secta Mahometana », *op. cit.* ; Manuel BARRIOS AGUILERA, « Los moriscos granadinos. Entre la evangelización pacífica y la represión », in Carlos V. *Europeísmo y universalidad. Población, economía y sociedad.*, Grenade, Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, vol.IV, pp. 15-44 ; Manuel BARRIOS AGUILERA, *La suerte de los vencidos, Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2009, p. 307-308 ; Cándida FERRERO HERNÁNDEZ, « De habitu et lingua relegandis. Los ritos de los moriscos según Pedro Guerra de Lorca », in MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José, TOLAN, John Victor (eds), *Ritus Infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*, Madrid, Casa de Velázquez, 2013, pp. 261-273.

affirme avoir lui-même écrit un catéchisme dont il faisait usage à Grenade. Quoiqu'il en soit, ce « catéchisme du Sacromonte », comme on le nomme, sans évacuer les arguments polémiques, les réduit au strict minimum. La dimension catéchétique l'emporte nettement¹⁴³.

En 1599, un dernier catéchisme spécialisé pour les Morisques est publié à Valence, sous le patronage de l'archevêque Juan de Ribera. Il s'agit en réalité d'un traité inachevé de Martín Pérez de Ayala. Ce dernier avait choisi de le rédiger en latin, probablement pour mettre la première partie, au ton polémique, à l'abri de la censure. En effet, la polémique en langue vernaculaire était mal vue des censeurs. Il fut traduit, rectifié et complété par Ribera, d'où le surnom fréquemment utilisé par les historiens de « catéchisme Ayala-Ribera »¹⁴⁴. Il est composé de cinq parties, seule la première étant polémique. Les quatre dernières ne se réfèrent quasiment pas à l'Islam, réduisant la dimension polémique à un cinquième seulement du traité¹⁴⁵.

5. Discussion sur la périodisation

Nous venons d'effectuer une classification des traités spécialisés pour la conversion des Morisques en deux types, en passant brièvement en revue ces derniers dans l'ordre chronologique de leur publication. Ce faisant, nous avons mis en lumière une périodisation qui, à notre connaissance, n'a jamais été soulignée ou discutée par les historiens. En effet, dans la publication de manuels pour l'évangélisation des Morisques, deux périodes ressortent distinctement. La première est dominée par les traités de

¹⁴³ Luis RESINES (dir.), *Catecismo del Sacromonte*, *op. cit.*

¹⁴⁴ Benjamin EHLER, *Between Christians and Moriscos*, *op. cit.*, p. 119, 200. Le critère de la langue comme motif de censure a été nuancé par Francisco PONS FUSTER, « El patriarca Juan de Ribera y el Catechismo », *op. cit.*

¹⁴⁵ Martín PÉREZ DE AYALA, *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros, impreso por orden del Patriarca de Antiochia y Arçobispo de Valencia Don Iuan de Ribera*, Valencia, Pedro Patricio Mey, 1599 ; Ramón ROBRES LLUCH, *San Juan de Ribera*, *op. cit.*, p. 405-411 ; Benjamin EHLER, *Between Christians and Moriscos*, *op. cit.*, p. 119-125 ; Ricardo GARCÍA CARCEL, « Estudio crítico del catecismo Ribera-Ayala », *op. cit.* ; Francisco PONS FUSTER, « El patriarca Juan de Ribera y el Catechismo », *op. cit.*

nature polémique. Dans la seconde, en revanche, ces traités cèdent la place à des catéchismes.

La césure se situe dans la décennie de 1550. C'est en 1555 qu'est publié le dernier des antialcorans, celui de Lope de Obregón. D'autres verront le jour plus tard, mais uniquement après l'expulsion des Morisques : ils seront destinés à des missions lointaines ou une discrète conversion des Morisques ayant échappé à l'expulsion. La période de 1555 à 1609, quant à elle, se caractérise par une nette prédominance des catéchismes.

Cette périodisation demeure valide, à quelques altérations près, lorsque nous tenons compte des traités que nous avons écartés de notre corpus principal. Les titres qui s'ajoutent à la première période sont des textes polémiques. En effet, la représentation de l'islam dans le *Castillo inexpugnable de la fee* réponds aux caractéristiques des traités polémiques. L'approche de l'Islam par Luis Vives n'est guère différente de celle de l'*antialcorano* de Bernardo Pérez de Chinchón. Certains traités de Raymond Lulle, ceux qui furent édités à Valence à l'instigation de l'humaniste asturien Alonso de Proaza, se rangent également dans ce groupe. Quant à la période catéchétique (1556-1609), nous ajoutons deux traités de catéchèse et un de polémique. Dans les œuvres de Jean Damascène qui furent utilisées par le jésuite Jerónimo de Mur dans les années 1580, c'est l'apologétique qui domine – mais le traité demeure plus proche des textes polémiques que des catéchismes –, car il s'agissait surtout pour le saint de Damas de dire à ses compatriotes ce qu'ils devaient répondre contre les attaques des musulmans sur les matières les plus difficiles¹⁴⁶. Quant à la *cartilla* de Francisco de Navarra et au guide de Luis de Granada, ils appartiennent tous deux à la grande famille des outils de catéchèse.

La période dominée par les antialcorans n'ignore pas non plus les catéchismes. Nous en avons relevé cinq ou six : la compilation des écrits de Talavera, l'*Arte* de Pedro de Alcalá, le catéchisme du docteur Villalpando, la doctrine mentionnée par Ramírez de Haro, le catéchisme du synode de Guadix, auxquels on pourrait rajouter les *Dialogos*

¹⁴⁶ John TOLAN, *Les Sarrasins, L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2003, p. 90-96 ; Jean DAMASCÈNE, *Écrits sur l'Islam*, Paris, Cerf, 1992, 272 p.

Cristianos. Ce nombre est quasiment équivalent à celui des antialcorans produits ou utilisés durant cette époque. Mais deux de ces catéchismes (celui du docteur Villalpando et celle mentionnée par Ramírez de Haro) ont été perdus, peut-être en raison de leur faible diffusion. Par ailleurs, pendant cette période, la longueur moyenne des antialcorans est plus grande que celle des catéchismes.

Soulignons cependant que trois – c'est-à-dire la moitié - des catéchismes publiés entre 1492 et 1555, furent publiés dans la période marquée par la conversion générale de Grenade (1492-1507). Au cours de ces quinze années, aucun nouvel antialcoran ne fut rédigé, et un seul fut publié, la *Reprobación del Alcorán* – il est vrai, selon deux éditions, l'une latine, l'autre castillane¹⁴⁷. Il faut donc distinguer une sous-période s'étendant de 1492 à 1507¹⁴⁸, qui correspond aux dates de l'épiscopat de Talavera à Grenade. Une fois retranchés les textes de cette période, nous nous trouvons, de 1507 à 1560, avec un total de 5 textes polémiques pour deux catéchismes, en comptant l'hypothétique catéchisme perdu de Ramírez de Haro. Par la suite, jusqu'en 1609, toutes les nouvelles publications sont des catéchismes, dont un seul (le catéchisme dit « Ayala-Ribera », de 1599) comporte une section vouée à une polémique systématisée. Il y a donc une éclipse des antialcorans entre 1555 et 1609, dont l'une des causes probables est la censure inquisitoriale¹⁴⁹.

Suite à cette éclipse, le moment de l'expulsion des Morisques voit ressurgir tout d'un coup les thèmes de la polémique antimusulmane tels que présentés par les antialcorans. Mais l'objectif de ces publications a changé. Ces textes ne s'adressaient plus à des clercs chargés de l'évangélisation des morisques, mais à un public cultivé de vieux chrétiens, celui qui avait été choqué par le spectacle misérable de l'expulsion. Devant la réaction de ce public, il était nécessaire de justifier une mesure si cruelle par

¹⁴⁷ Sur l'édition de la *Reprobación del Alcorán* et de sa version latine, Cándida FERRERO HERNÁNDEZ, « De la Improbatio Alcorani a la Reprobación del Alcorán », *op. cit.*

¹⁴⁸ A contrario, si nous avons inclus dans notre cadre d'analyse les traités publiés avant la prise de Grenade, le nombre de textes polémiques aurait été gonflé de nombreuses contributions, comme celles de Juan de Torquemada, Juan de Segovia, Pedro de la Cavallería, Alonso de Espina, etc... Ana ECHEVARRÍA, *The Fortress of Faith*, *op. cit.*

¹⁴⁹ Nous reviendrons sur cette question au septième chapitre. Pons Fuster a émis des doutes sur l'efficacité de la censure pour l'*antialcorano* de Bernardo Pérez de Chinchón. Francisco PONS FUSTER, « El patriarca Juan de Ribera y el Catechismo », *op. cit.*, p. 194.

la mise en œuvre méticuleuse d'une diabolisation des victimes. Bleda, Aznar Cardona, Fonseca, Guadalajara y Xavier récupérèrent ainsi les motifs qui rendaient la religion musulmane odieuse, croisés avec différentes argumentations tendant à démontrer que les Morisques s'accrochaient obstinément à cette même religion¹⁵⁰. De tous, c'est Aznar Cardona qui publia le traité le plus proche des arguments antialcoraniques.

Encore peut-on signaler d'autres traités de polémique anti-musulmane qui furent postérieurs à l'expulsion. Une section du fameux manuel du carme déchaux Tomás de Jesus, le *De Procuranda Salute omnium Gentium, Chismaticorum, Hereticorum, Iudaeorum, Sarracenorum, caeterorum; Infidelium*¹⁵¹, publié après l'expulsion des Morisques (1613), consacrée à la conversion des musulmans, est essentiellement une compilation des traités polémiques rédigés depuis le Moyen Âge, dont il fournit les références. D'autres semblent avoir été consacrés à des missions outre-mer, en Iran, ou à la conversion des esclaves musulmans d'Espagne, comme le fut le manuel de conversion du jésuite Tirso González de Santalla, qui s'inspirait principalement des apports de Joan Andrés et Lope de Obregón¹⁵². Examiner en détail cette littérature nous écarterait de notre propos, il ne s'agit ici que de prendre acte de l'existence d'une production polémique postérieure à l'expulsion.

La coupure de 1555 comporte un autre élément à ne pas négliger. Il s'agit d'un changement dans les stratégies linguistiques employées par les auteurs des traités examinés. Jusqu'à Lope de Obregón, ceux-ci n'hésitaient pas à employer directement l'arabe dans leurs traités. Après ce dernier, un seul traité emploie cette langue, la *Doctrina* de Martín Pérez, publiée en 1566.

Si l'usage de l'écriture arabe disparaît quasiment dans la deuxième période (le seul cas étant la *Doctrina christiana en lengua arabiga* de Martín Pérez de Ayala), en

¹⁵⁰ Sur l'apologie de l'expulsion, nous renvoyons à Miguel Angel BUNES IBARRA, *Los moriscos en el pensamiento histórico*, op. cit., p. 31-56 ; Francisco J. MORENO et Santiago TALAVERA, « Estudio introductorio », in Juan Ripol y la expulsión de los moriscos de España, Zaragoza, Institución « Fernando el Católico », 2008, pp. 13-48.

¹⁵¹ Imprimé à Anvers en 1613. L'exemplaire consulté est celui de la Biblioteca Nacional de Madrid, cote 3/77744.

¹⁵² Emanuele COLOMBO, *Convertire i musulmani, L'esperienza di un gesuita spagnolo del Seicento*, Milan, Bruno Mondadori, 2007, p. 34-84, 163-164.

revanche dans la seconde, les auteurs se montrent un peu plus tentés par le latin, bien que l'usage en demeure réduit. Il était peu utilisé pour les traités que nous avons examinés pour la première période. Seuls deux d'entre eux étaient écrits en langue latine, la *Improbatio Alcorani* et les sermons de Martín García. Encore faut-il signaler que la première fut écrite au XIII^e siècle et que sa publication au début du XVI^e siècle s'est accompagnée de celle d'une traduction castillane, alors que les sermons de l'archidiacre de Diacona ne furent traduits en latin qu'au moment de l'édition, pour en faciliter la diffusion dans l'ensemble de l'Europe. Nous ignorons si ceux qui furent prêchés aux mudéjares le furent en arabe¹⁵³. En revanche, Martín Pérez de Ayala avait commencé la rédaction de son catéchisme polémique en latin, langue que privilégia également Pedro Guerra de Lorca et à laquelle les censeurs de l'Inquisition souhaiteront revenir lors de l'édition finale du catéchisme Ayala-Ribera. C'est Philippe III qui en commanda la traduction à Juan de Ribera, puis ce dernier qui insista pour qu'il soit publié en castillan¹⁵⁴. Dans ces deux cas, le choix de la langue latine traduisait la volonté de restreindre le lectorat au clergé. De cette manière, ces ouvrages traitant de l'islam risquaient moins de tomber sous le coup de la censure inquisitoriale. Au contraire, si Juan de Ribera souhaitait que l'ouvrage soit en castillan, c'était pour en faciliter la lecture par le bas clergé.

Ce chapitre était destiné à exposer le corpus, ses principales caractéristiques et sa chronologie. La périodisation que nous avons établie servira de repère tout au long de notre thèse. L'objectif des deux prochains chapitres sera d'illustrer les caractéristiques des textes étudiés, leurs styles, leur unité profonde au-delà des multiples divergences qui marquent la diversité d'horizons de leurs auteurs. Au prochain chapitre, nous ferons donc un portrait-robot, si l'on peut dire, des antialcorans, en exposant leur contenu, les principes qui structurent leur argumentation et le ton général qui domine le genre. Dans le troisième chapitre, nous ferons de même pour les

¹⁵³ Nous pourrions ajouter que la polémique anti-musulmane de Luis Vives fut écrite en latin, mais adressée à Rome. Comme nous l'avons déjà dit, elle ne fut sans doute pas utilisée pour évangéliser les Morisques.

¹⁵⁴ Benjamin EHLER, *Between Christians and Moriscos*, *op. cit.*, p. 119-125.

catéchismes spécialisés pour les Morisques, en marquant la différence avec les antialcorans.

Chapitre 2. Les antialcorans : les contenus polémiques

Sa folie lui amena à la mémoire [l'histoire] de Baudoin et du marquis de Mantoue, [...] histoire connue et sue des petits enfants, non ignorée des jeunes gens, célébrée et même reçue des vieux, et néanmoins pas plus vraie que les miracles de Mahomet. – Cervantés, *Don Quichotte*, I, 5.

Tournez-vous vers vous-mêmes et vous verrez que vous étiez jusqu'à maintenant trompés par tant de mensonges. Et rendez grâces à Dieu qu'ils vous aient amenés à la connaissance de la vérité. Et puisque vous avez vu clairement quels grands mensonges sont la plupart des choses que dit Mahomet, oubliez cette loi bestiale et cette secte charnelle, et commencez à goûter celle de Jésus Christ. Et vous verrez comment elle est toute vraie et possible, conforme à la raison et confirmée par de nombreux miracles et mystères, que Dieu, je vous le promets, fera pour vous chaque jour, si de bon cœur vous vous recommandez à lui. Et je vous dis que votre esprit sentira l'allégresse et le contentement, si une fois vous embrassez véritablement la foi de Notre Seigneur Jésus Christ, vrai Dieu et homme, lequel pour vous et moi voudra bien nous amener à son saint royaume. Amen. – Bernardo Pérez de Chinchón.¹⁵⁵

Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, trier antialcorans et catéchismes a permis d'établir une chronologie de la production des œuvres qu'utilisaient les évangélisateurs sur le terrain. La première période, allant de 1500 à 1555, se caractérise par la prédominance, dans les publications, d'un grand nombre de ces traités polémiques qu'on appelle communément « antialcorans ». Dans ce chapitre, il s'agit d'analyser cette littérature afin de dégager les traits qui unissent ces antialcorans par-delà leurs différences. Le chapitre suivant analysera les caractéristiques

¹⁵⁵ « Tornad en vosotros y vereys que estávades hasta agora engañados con tanta mentira. Y dad gracias a dios que hos ha traydo en conocimiento de la verdad. Y pues haveys visto a la clara quan grandes mentiras son las más cosas que dixo mahoma : olvidad aquella bestial ley y carnal secta : y empeçad a gustar de la de Jesu Christo : y vereys como toda es verdadera y possible : puesta en razón : y confirmada con muchos milagros y misterios : de los quales yo hos prometo que dios hará por vosotros de cada día, si de buen coraçón hos encomendays a él. Y yo hos digo que vuestro espíritu sentirá alegría y contentamiento, si un avez hos abraçays de veras con la fe de nuestro señor Jesu Christo verdadero dios y hombre : el qual a vosotros y a mí tenga por bien llevar a su sancto reyno. Amén. » Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, Alicante, Universidad de Alicante, 2000, p. 275.

des catéchismes utilisés pour évangéliser les morisques. Ces deux chapitres permettront ainsi d'approfondir les caractéristiques des deux périodes que nous avons identifiées au premier chapitre.

Les textes polémiques qui nous intéressent se voulaient fondés sur une connaissance de l'Autre. Avant d'écrire leurs traités et rédiger leurs sermons, les auteurs d'antialcorans s'efforçaient de se documenter sur l'islam. Ils puisaient leurs arguments dans les écritures musulmanes elles-mêmes – le Coran, ses « glosateurs », quelques grands savants musulmans – qu'ils lisaient souvent dans des traductions médiévales. Ils puisaient également abondamment dans les livres polémiques médiévaux contre l'islam (Riccoldo de Monte Croce, Raymond Lulle, Ramón Martí et bien d'autres). À l'occasion, ils consultaient des alfaquis mudéjares ou morisques pour compléter leurs informations. Mais les connaissances acquises par ces moyens étaient comprises à travers le filtre des préjugés entretenus par les vieux chrétiens envers l'Islam. De manière tout à fait remarquable, la plupart des polémistes étaient convaincus de mieux connaître la religion de Mahomet que la plupart des musulmans eux-mêmes.

Ce chapitre identifie les traits communs entre les antialcorans de notre corpus. Nous analysons la vision de l'Islam qui y était présentée. Sans régler la question de la transposition de ce discours sur le terrain, que nous traiterons dans la deuxième partie, nous comptons en dégager le style et le ton. De cette manière, ce chapitre et le suivant, qui portera sur les catéchismes, mettra en évidence le contraste entre les deux périodes séparées par l'intervalle compris entre 1555 et 1566, les dates de parutions, respectivement, du dernier antialcoran et du catéchisme de Martín Pérez de Ayala.

Cette manière de procéder sert notre objectif, qui est d'illustrer les caractéristiques dominantes qui unissent entre eux les antialcorans et les distinguent

des catéchismes de la période qui suit¹⁵⁶. En croisant les références, nous avons construit un idéal-type de la polémique antimusulmane telle qu'elle se pratiquait dans la première moitié du XVI^e siècle. Comme tout idéal-type, il ne se retrouve jamais de manière parfaitement conforme dans les textes. Cependant, cela donne aussi une bonne idée de ce que pouvaient retenir les prédicateurs de Morisques de leurs lectures.

Mais un tel tableau dissimule les projets personnels des auteurs, leur individualité, leur originalité propre, qui ont également leur importance. D'abord, parce que la plupart d'entre eux furent effectivement des prédicateurs de Morisques. En second lieu parce que leurs traités n'eurent pas tous une diffusion égale. C'est pourquoi nous voudrions commencer par présenter ces différents auteurs.

Juan Andrés est le seul auteur musulman de notre corpus. Ancien *alfaqui* de Xátiva, il s'agit certainement du meilleur connaisseur de l'islam parmi les auteurs examinés. Le texte, pour sa part, témoigne d'un grand sens de la synthèse. Sa méthode d'argumentation va à l'essentiel, il couvre les principaux thèmes polémiques sans perdre de temps en digressions. Il en résulte traité en seulement douze chapitres, le plus bref des antialcorans de cette époque. Son plan était en réalité très proche de la *Reprobación del Alcorán* de Riccoldo de Monte Croce, qui fut sans doute le modèle qu'il suivit. Trois chapitres portent sur la biographie de Mahomet, cinq autres portent sur la description et la critique des écritures sacrées musulmanes, deux sur la comparaison de l'au-delà selon les descriptions des deux religions, enfin un fait l'apologie du christianisme et un explique l'extension de l'Islam sur terre. Sa connaissance de l'Islam lui permet les descriptions les plus précises du corpus des écritures saintes de cette religion et s'il n'évite pas les erreurs grossières, c'est bien lui qui en commet le moins. Encore faut-il se demander s'il ne devait pas commettre certaines erreurs volontairement, pour que son traité soit conforme aux attentes de ses lecteurs vieux chrétiens.

¹⁵⁶ Nous avons bien sûr un peu forcé le trait. Comme nous l'avons affirmé précédemment, et comme nous aurons l'occasion de le répéter, des contenus catéchétiques peuvent être trouvés dans les antialcorans et des contenus polémiques peuvent être trouvés dans les catéchismes pour Morisques. Aussi faut-il insister que ce qui est traité ici, ce sont les caractéristiques *dominantes* de ces traités.

Semblable à Andrés à bien des égards, Joan Martín de Figuerola n'en a pas l'esprit de synthèse. Il s'agit d'un esprit encyclopédique, chez qui les digressions sont habituelles et l'organisation brouillonne. Il est difficile, en lisant le *Lumbre de la fe contra el Alcoran*, d'y repérer un fil conducteur cohérent, contrairement aux traités de Riccoldo de Monte Croce ou de Joan Andrés, par exemple. Cela peut être en raison de la nature du projet. En effet, Figuerola formule l'ambition de réfuter l'ensemble du Coran, en abordant tous les points litigieux. Pour ce faire, il adopte un plan supposé symétrique au Coran qui a cours dans l'Espagne de son époque, soit une division en quatre livres. Il faudrait comparer le *Lumbre de la fe contra el alcoran* avec un exemplaire du Coran *mudejars* pour déterminer si Figuerola en suit effectivement la structure. Par ailleurs, son manuscrit fourmille d'une multitude d'indices suggérant une écriture laborieuse : on note par exemple que chacun des quatre livres est plus court que le précédent. Plus le lecteur approche de la fin du traité, plus il rencontre des passages où l'auteur abrège son propos « pour ne pas être prolix », « pour ne pas fatiguer », sacrifiant parfois ses citations¹⁵⁷. Enfin, Figuerola fait à plusieurs reprises des digressions qui ne peuvent pas se justifier par son intention de suivre le Coran. Ainsi, les passages qu'il consacre aux thèses de Duns Scot sur la conversion forcée sont insérés au milieu de chapitres consacrés aux « articles de la foi de l'Islam » ou sur les affirmations de Mahomet sur les anges¹⁵⁸. Le premier livre est largement consacré à la réfutation des « articles de la foi de l'Islam » que Figuerola prétend identifier, alors que la notion « d'article de la foi » est emprunté au christianisme. L'absence de témoignage de musulmans sur l'existence de ces articles de la foi ne le trouble pas, et même lui procure un sentiment de supériorité « je n'ai jamais trouvé un Maure qui les sache dire : il y a tant d'ignorance de tous les

¹⁵⁷ Par exemple, lorsqu'il ne donne pas la transcription arabe d'un passage du Coran « je laisse les mots arabes pour ne pas fatiguer » / « dejo las palabras aravigas por no fatigar ». FIGUEROLA, *Lumbre...*, RAH Ms. 9/36, f.226r. Dans le dernier chapitre, il dit « Il y a d'autres choses que je voudrais t'écrire ici; lesquelles je laisse pour ne pas être prolix dans mon écriture » / « Otras cosas te querria aqui scivir : las quales dexo por no esser prolixo en mi scriptura ». FIGUEROLA, *Lumbre...*, RAH Ms. 9/36, f.247r.

¹⁵⁸ Ces exemples proviennent des chapitres 19, 21 et 37 du *Lumbres*. Voir FIGUEROLA, *Lumbre...*, RAH Ms. 9/36, ff.32r-38v, 91r-92r.

arts entre eux que c'est pénible de discuter quelque chose »¹⁵⁹. De tels commentaires méprisants ne sont pas rares sous sa plume. En réalité, il s'agit de loin de la plume la plus fielleuse de notre corpus.

Figuerola fait étalage d'une vaste érudition des docteurs de l'Église et d'une connaissance approfondie de la littérature polémique médiévale contre l'Islam, qu'il cite à profusion. De tous, l'auteur qu'il préfère est Raymond Lulle, dont il cite de nombreuses œuvres : l'*Ars* (sans toujours préciser de quel version il s'agit, mais le mentionnant au moins une fois comme *Arte mayor*), les *Proverbes*, le *Blanquerna*, l'*Arbol de la ciencia*, le *Contra Sarrassenos*, la *Tabula generalis* et la *Philosophia moris*. On notera l'absence du *Livre du Gentil et des Trois Sages*¹⁶⁰. Figuerola accorde également beaucoup d'importance à l'œuvre de Duns Scot, dont il reprend la thèse sur le droit de contraindre les infidèles au baptême¹⁶¹.

L'auteur du *Libro llamado el Antialcorano*, Bernardo Pérez de Chinchón, est une figure notable de l'humanisme valencien. Il s'agit, en effet, de l'un des principaux traducteurs d'Érasme dans la péninsule ibérique¹⁶². Esprit mieux structuré et pédagogue que Figuerola, Bernardo Pérez de Chinchón organise ses sermons dans un ordre bien

¹⁵⁹ "Jamás he encontrado un moro que les sepan decir : hay tanta ignorancia de todas las artes entre ellos que es pena de platicar cosa alguna." FIGUEROLA, *Lumbre...*, RAH Ms. 9/36, F.8r.

¹⁶⁰ Le livre du Gentil et des trois sages met en scène le dialogue de trois sages représentant chacune des trois religions monothéistes (un Juif, un Chrétien, un Musulman) qui tentent de persuader un Gentil que leur religion est la vraie. Ce occupe une place de choix dans les analyses des auteurs qui cherchent à démontrer comment Lulle se démarque de l'agressivité de ses contemporains, car le dialogue des trois sages ne comporte pas d'injure entre eux. De plus, ils collaborent entre eux pour persuader le Gentil des vérités qui sont communes aux trois religions. Enfin, la fin n'explicite pas pour quelle religion opta finalement le gentil, bien que le texte laisse clairement entendre qu'il s'agit du christianisme. John TOLAN, *Les Sarrasins*, *op. cit.*, p. 349-354. Figuerola, qui recoure régulièrement à l'invective dans le *Lumbre*, n'aura peut-être pas apprécié le ton serein du *Livre du Gentil et des Trois Sages*.

¹⁶¹ Figuerola, *Lumbre...*, RAH Ms. 9/36, f.33v, 35r-41v, 111r-114v. Sur la thèse de Duns Scot, voir Elsa MARMUSTEIN et Sylvain PIRON, « Duns Scot et la politique, Pouvoir du prince et conversion des Juifs », in O. BOULNOIS, E. KARGER, J.-L. SOLÈRE et G. SONDAG (dirs.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, Turnhout, Brepols Publishers, 2004, pp. 21-62 ; Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans, Espagne, 1491-1609*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 23-25. Sur la casuistique de la conversion forcée aux XVI^e et XVII^e siècles, voir également Elena DEL RÍO PARRA, *Cartografías de la conciencia española en la Edad de Oro*, Mexico, Fondo de cultura económica, 2008, p. 81-84.

¹⁶² Marcel BATAILLON, *Érasme et l'Espagne*, *op. cit.*, p. 307-308.

étudié, que l'usager du sermonnaire se doit de respecter scrupuleusement pour obtenir des résultats¹⁶³. Fidèle à l'esprit érasmien qui l'anime, Chinchón inscrit sa prédication – tant pour l'*Antialcorano* que pour les *Diálogos cristianos* – dans un tout cohérent, où sont d'abord posés des idéaux rassembleurs tels que la paix et la concorde, puis un système du monde, où l'humain est situé face à l'univers qui l'entoure. La description de la nature ou de concepts métaphysiques lui sert à introduire ses arguments en douceur. S'il peut facilement se montrer injurieux à l'égard de Mahomet ou des musulmans en général, ses premiers sermons évitent d'aborder les questions les plus conflictuelles, dans l'espoir de les gagner à sa cause avant d'en venir à la polémique. Cette démarche tranche avec la méthode lapidaire de Joan Andrés ou les développements encyclopédiques de Joan Martín de Figuerola. En revanche, le plan suivit rappelle dans ses grandes lignes celui d'un autre érasmiste valencien, Luis Vives, dans la quatrième partie de *De veritate fidei christianae* (1543).

Lope de Obregón n'a pas une telle démarche humaniste. Son traité (1555) est essentiellement une biographie polémique de Mahomet, qui se clôt par quelques pages indiquant certaines contradictions du Coran. Mais le Mahomet d'Obregón est original. Sa trajectoire peut être lue comme celle de la déchéance d'un prédicateur chrétien qui aurait cédé aux tentations du diable en raison de ses trop nombreux vices. Les premiers chapitres font le récit du développement de la communauté musulmane de La Mecque comme s'il s'agissait d'une communauté chrétienne primitive, affrontant les mêmes revers, notamment les persécutions par les païens et les Juifs. Sous la plume d'Obregón, les premiers Musulmans furent persécutés en tant que Chrétiens. Ce curieux amalgame peint Mahomet comme un antimissionnaire, rappelant au lecteur l'importance d'un comportement exemplaire de la part des prédicateurs, sous peine de conséquences graves. Les prédicateurs à qui l'ouvrage était destiné se voyaient ainsi rappeler que la sincérité de leur foi était nécessaire à l'entreprise de conversion des morisques.

¹⁶³ C'est ainsi que les premiers sermons ne nomment jamais Mahomet. Ils sont destinés à faire admettre les prémisses sur lesquels les sermons suivants fondent la polémique. Il explique l'importance de l'ordre dans lequel sont disposés les sermons dans le prologue. Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, op. cit., p. 83.

Ce bref exposé des particularités de nos auteurs a voulu montrer la diversité de leurs écritures. Mais c'est d'abord leur unité qui va nous occuper. Cette unité lie non seulement les antialcorans de notre corpus entre eux, mais également avec les traités de polémique antimusulmane médiévaux. Pour le montrer, la première section de ce chapitre rappellera les origines médiévales de la polémique chrétienne contre l'islam. Par la suite, les sections suivantes analyseront les antialcorans de notre corpus en multipliant les références aux analyses des historiens de la polémique médiévale, en particulier Norman Daniels¹⁶⁴. Ces sections sont divisées par thèmes : la seconde aborde les principes d'universalité au nom desquels les polémistes estiment pouvoir convaincre des interlocuteurs musulmans; la troisième traite de la manière dont ils traitent de la biographie de Mahomet; la quatrième traite d'autres attaques contre des dogmes musulmans; la cinquième de la description qu'ils font de l'au-delà des musulmans; enfin, la sixième section montre comment ils décrivent l'islam comme une source de perturbations sociales.

1. À qui s'adressait la polémique antimusulmane ?

Une analyse du public-cible des traités que nous étudions s'impose. Les historiens qui ont analysé la polémique chrétienne sur l'islam au Moyen Âge expriment de manière convergente l'opinion que la majorité de ces écrits n'étaient pas réellement, malgré les objectifs allégués qu'ils exprimaient, destinés à la conversion des musulmans. Norman Daniels affirme que « le public visé par les polémistes est très probablement un public chrétien. Nous pouvons abandonner l'idée qu'un réel débat est possible entre les deux religions »¹⁶⁵. La polémique avait pour objectif, pour de nombreux polémistes tels que le Pseudo-Pedro Pascual, de dresser une « barrière de haine et de mépris » entre chrétiens et musulmans (John Tolan), mais « la question n'est pas seulement de fortifier la foi des chrétiens exposés au contact des musulmans. Il s'agit de fortifier la foi de tous

¹⁶⁴ Norman DANIELS, *Islam et Occident [1960]*, Paris - Le Caire, Éditions du Cerf; Institut dominicain d'études orientales, 1993, 487 p.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 346-347.

les chrétiens, aussi éloignés soient-ils de la controverse islamique »¹⁶⁶. Les traités analysés par Daniels et Tolan s'adressaient à un public chrétien et lettré, et donc principalement des clercs. Ces derniers s'inspiraient de ces lectures pour préparer leurs sermons ou leurs controverses. Si le *lectorat* était composé de clercs, les arguments contre l'islam exposés dans les traités étaient souvent destinés à être transmis à un public de chrétiens illettrés par le truchement des prédicateurs.

Plus encore, les sermons de polémique antijudaïque ou antimusulmane pouvaient servir non seulement à fortifier la foi des chrétiens, mais à expliquer le dogme catholique en opposition avec celui de leurs voisins d'autres religions¹⁶⁷. Nombre de traités furent écrits pour soutenir des projets politiques. Par exemple, Alonso de Espina était le défenseur de l'Inquisition, de la conversion forcée et de la croisade, et ne paraît pas avoir été très enclin à soutenir des disputations avec les infidèles¹⁶⁸. Pie II cherchait à promouvoir une nouvelle croisade, Juan de Segovia à l'éviter¹⁶⁹. Dans le cas de Pedro de la Cavaillería, un judéo-convers, il s'agissait plutôt de démontrer la sincérité de sa conversion en s'érigeant en champion du christianisme contre les adversaires de la Croix¹⁷⁰.

Qu'en est-il au XVI^e siècle, parmi les auteurs de notre corpus ? Le recueil de sermons de Martín García reproduisait des sermons prononcés tout au long de sa carrière, devant des publics forts variés. Ces sermons abordaient de nombreux thèmes, non pas seulement la réfutation du judaïsme ou de l'islam. Certains d'entre eux

¹⁶⁶ John TOLAN, « Barrières de haine et de mépris, la polémique anti-islamique de Pedro Pascual », 1998.

¹⁶⁷ Moisés ORFALI, « La prédication chrétienne sur les Juifs dans l'Espagne du bas Moyen Âge », *Revue de l'histoire des religions*, 2012, vol. 229, n° 1, pp. 31-52.

¹⁶⁸ Alisa MEYUHAS GINIO, « Rêves de croisade contre les Sarrasins dans la Castille du XVe siècle (Alonso de Espina, *Fortalitium Fidei*) », *Revue de l'histoire des religions*, 1995, vol. 212, n° 2, pp. 145-174.

¹⁶⁹ Dario CABANELAS RODRÍGUEZ, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, 1952.

¹⁷⁰ Ana ECHEVARRÍA, *The Fortress of Faith. The Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*, Leiden - Boston - Köln, Brill, 1999, p. 30-33.

s'adressaient à des publics composés de musulmans, contraints par les autorités aragonaises d'y assister¹⁷¹.

Il existe toujours une ambiguïté sur le public-cible de ces traités. Ils sont construits, soit pour former des chrétiens à la polémique contre des musulmans, soit comme une collection de sermons polémiques à prononcer à l'adresse de ces derniers. Dans tous les cas, il est rare qu'ils soient lus directement par les fidèles de Mahomet¹⁷². Ils ne sont pas destinés à un tel usage. Le premier lecteur de ces traités est toujours le censeur vieux chrétien qui en autorisera la publication. Par la suite, il s'agit généralement des pasteurs des morisques – prédicateurs, recteurs, vicaires, visitateurs. Les attentes de ce public influent considérablement sur le contenu des traités. Ainsi un Juan Andrés, lui-même ancien *alfaqui* et donc censé avoir une bonne connaissance de l'islam, reproduit-il une polémique sans grande originalité, plus précise, mais complaisante envers les *topos* de la tradition polémique chrétienne, qu'il n'ose jamais critiquer.

Il n'en demeure pas moins que les antialcorans étaient conçus, qu'ils se présentent sous la forme de recueils de sermons ou de traités, comme une argumentation à adresser aux musulmans. La transmission se faisait suivant deux méthodes : le sermon et la disputation.

Les antialcorans se présentaient soit sous la forme de sermons (Martín García, l'antialcorano de Bernardo Pérez de Chinchón), soit sous la forme de traités destinés à la disputation, ou controverse publique (Joan Andrés, Joan Martín de Figuerola, Lope de Obregón). Que ces traités furent conçus pour ces usages se laisse voir à travers l'usage qu'ils font des citations en langue arabe. Andrés, Figuerola et Obregón citaient en effet scrupuleusement les sources coraniques en arabe. Andrés et Obregón se contentaient

¹⁷¹ Nous analysons le contexte de ces « sermons de la foi » dans le chapitre 4.

¹⁷² Certains des textes polémiques étudiés par Cardaillac – écrits par des morisques contre le christianisme – répondent explicitement à l'antialcorano de Bernardo Pérez de Chinchón. Quelques-uns, parmi les plus éduqués, ont donc dû le lire. Mais cela demeure l'exception. Louis CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens*, *op. cit.*, p. 154, 323 ; Francisco PONS FUSTER, « Estudio preliminar », *op. cit.*, p. 50.

de transposer la citation en alphabet latin, accompagnée de sa traduction castillane. Pour sa part, Figuerola allaient plus loin : il tenait à citer en plus le texte arabe avec l'écriture arabe, alors que les imprimeurs ne disposaient pas de caractères appropriés à l'époque. Cette exigence de rigueur – ou d'apparence de rigueur – qu'ils s'imposaient n'était pas le produit d'un pur scrupule intellectuel. Figuerola en expliquait la fonction dans les conseils qu'il donnait aux futurs prédicateurs qui tiendraient des controverses avec des musulmans :

Aussi tu devras faire plus en ladite disputation : si tu apportes quelque autorité du Coran en ta faveur : fais en sorte que, dans leur livre même, tu leur montres le texte. Et sinon montre-leur les autorités que dans le présent livre nous avons mises en leur langue : pour qu'eux et que ceux qui seront présents connaissent la tromperie dans laquelle *l'Alfaqui* les a mis en n'ayant pas montré ce que Mahomet dit¹⁷³.

Si Juan Andrés et Lope de Obregón ne présentèrent jamais le texte en alphabet arabe, comme tint à le faire Figuerola, on peut l'attribuer à un sage compromis avec les techniques de l'imprimerie : les caractères de cette langue n'étaient simplement pas disponibles. Figuerola en paya le prix: en raison des caractères arabes qu'il contenait, son *Lumbre* ne fut jamais publié, bien qu'il fût autorisé à le faire imprimer. On ne peut que noter que les méthodes d'écritures d'Andrés et d'Obregón s'accordent avec la méthodologie des disputations que propose Figuerola. En revanche, Bernardo Pérez de Chinchón n'inséra aucune citation arabe du Coran dans *l'antialcorano*, mais il ressentit le besoin de le justifier :

Les allégations du Coran ne sont pas insérées ici : parce que, à l'impression, la langue arabe se détériore beaucoup : et parce que ce cette affaire requiert toujours une nouvelle enquête auprès des *alfaquis* maures : lesquels savent bien par cœur le Coran¹⁷⁴.

¹⁷³ "Item as de azer más en dicha disputa: si alguna auctoridad traheras del Alcorán en tu favor: trabaja que en el mismo libro dellos les muestres el texto: y sino muéstrales las autoridades que en el presente libro havemos puesto en su lengua: para que ellos y los que presentes estarán: conoscan el enganyo que el Alfaquí les a puesto: en no haver manifestado lo que Mahoma dize [...]" FIGUEROLA, *Lumbre*, RAH Ms. 9/36, ff.254r-v.

¹⁷⁴ "Las allegaciones del Alcorán no van aquí insertas: porque en el molde se corrompe mucho la lengua arábica: y porque este negocio quiere siempre nueva averiguación con los alfaquis moros: los quales saben bien de coro el Alcorán." Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, op. cit., p. 87.

Bien qu'il ne semble pas qu'il eût maîtrisé la langue arabe au-delà de quelques mots, Bernardo Pérez aurait pu insérer des citations arabes sans difficultés : il bénéficiait de l'aide d'alfaquis de Gandía¹⁷⁵. Mais il semble trouver la méthode de Figuerola inefficace et proposait plutôt au recteur de refaire l'enquête auprès des alfaquis de sa localité.

Qu'ils apparaissent sous forme de sermons ou de traités, les antialcorans étaient conçus pour être aisément adaptés d'une méthode à l'autre. Tous présentaient des passages conçus comme des adresses directes aux musulmans. Elisa Ruiz García a noté dans l'œuvre de Juan Andrés la récurrence de passages qu'elle a qualifiés « d'apostrophes » qui doivent, à notre avis, être considérés comme des « microtextes »¹⁷⁶. Comme dans la tradition médiévale, le prédicateur devait disposer de petits textes – *exempla*, proverbes, comparaisons – facilement réutilisables, transposables d'une circonstance à l'autre, lui permettant de rédiger rapidement ou d'improviser un sermon¹⁷⁷. Les apostrophes identifiées par Elisa Ruiz se retrouvent dans tous les antialcorans. Il s'agit de paragraphes commençant par une apostrophe, une variation sur « Dis-moi, toi, le Maure » (Dime tú moro)¹⁷⁸. Les variations évoquent généralement une compétence spécifique attribuée au Maure, comme astrologue, médecin ou connaisseur en botanique. Il s'agit de compétences où les musulmans jouissaient d'une bonne réputation au Moyen Âge, une réputation encore présente dans les esprits au début du XVI^e siècle. Parfois, l'apostrophe s'adresse à un *alfaqui* imaginaire, et d'une manière exceptionnelle, un personnage essentiel des écritures musulmanes : « dis-moi, toi, Mahomet ». Les sermons comportent également des segments structurés de cette manière, commençant par une apostrophe. Cet effet de

¹⁷⁵ Il le précise dans le prologue: *Ibid.*, p. 81.

¹⁷⁶ Elisa RUIZ GARCÍA, « La confusión », *op. cit.*

¹⁷⁷ Nous reprenons ce concept à Manuel Sánchez Ambrosio, qui désigne par là des textes courts conçus pour être faciles à insérer dans un sermon. Manuel Ambrosio SÁNCHEZ SÁNCHEZ, « Todo vale para construir un sermón: microtextos en la predicación castellana medieval », *Revista de poética medieval*, 2009, n° 23, pp. 247-266 ; Manuel Ambrosio SÁNCHEZ SÁNCHEZ, « Dos décadas de estudios sobre predicación en la España medieval », *Erebea, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 2011, n° 1, p. 12.

¹⁷⁸ Quelques exemples apparaîtront dans les citations utilisées dans la suite de ce chapitre.

style commun facilitait la transposition de la matière des traités dans des sermons, où ces apostrophes servaient à interpeler les individus composant l'audience¹⁷⁹, ou dans des disputations, où l'apostrophe servait à mettre l'adversaire au défi de répondre à une question difficile¹⁸⁰. La présence des apostrophes dans les deux types de textes laisse penser que l'un des objectifs de leurs auteurs était justement de procurer un matériel adaptable qui aiderait les missionnaires tant à composer des sermons rapidement qu'à se préparer à des disputations publiques.

L'usage dans les disputations est éclairé par l'exemple de Figuerola dans le récit qu'il fait lui-même de ses prédications. La méthode qu'il proposait à travers la relation de celles-ci est de prendre l'initiative des débats en les amorçant par une question provocante et difficile sur l'immoralité de Mahomet ou les contradictions du Coran. Il s'agit précisément du type de questions mises de l'avant par ces apostrophes aux airs de défis qui parsèment les antialcorans.

Conviction de l'efficacité de la polémique

Le discours antialcoranique transmettait aux missionnaires la conviction que les sermons et les disputations polémiques étaient efficaces pour convertir les musulmans. La prédication se présentait dans la continuité des missions initiées par les apôtres, tandis que les disputations étaient réputées être particulièrement efficace contre l'Islam, qui était si contraire à la « raison naturelle»¹⁸¹.

Les antialcorans diffusaient cette conviction en même temps que des avertissements sévères sur les difficultés de l'entreprise. Les auteurs polémiques mettaient une belle unanimité à affirmer que le Coran interdisait aux musulmans de disputer de religion avec des Juifs ou des Musulmans. Bernardo Pérez de Chinchón

¹⁷⁹ Sur ce recours rhétorique, voir Elisa RUIZ GARCÍA, « Estudio preliminar », *op. cit.*, p. 50.

¹⁸⁰ À ce sujet, on consultera le récit des disputations de Figuerola, que nous analyserons au chapitre 4. F. GUILLÉN ROBLES, *Leyendas de José*, *op. cit.*, p. LVII-LXXXVIII.

¹⁸¹ Sur le thème de la raison naturelle, voir plus loin.

exprime sa conviction que, dès les premiers temps de l'islam, la disputation avait été l'occasion de nombreuses conversions des musulmans au christianisme :

comme Mahomet voyait que beaucoup de ceux d'Arabie se détournent de sa loi et, ou bien idolâtraient, ou bien se faisaient chrétiens à cause des grandes disputations et arguments que les chrétiens et les juifs faisaient contre sa loi : il décida de faire une loi qui est dans le Coran, livre trois, chapitre neuf qui dit ainsi [...] vous [les musulmans] ne disputez ni avec des juifs ni avec des chrétiens.¹⁸²

Voilà donc, aux yeux des prédicateurs, l'explication de la difficulté de l'entreprise. Le refus de disputer qu'opposeraient les musulmans aux prédicateurs serait le produit même de leur loi, qui leur interdit cette confrontation et les rend incapable de raison. Mais, dans le même temps, il s'ensuit que le meilleur moyen d'obtenir des conversions devait être de vaincre cette résistance, puisque la disputation était si efficace.

2. Une tradition médiévale

Les contenus fondamentaux de la polémique étaient très standardisés. Les antialcorans des XVI^e et XVII^e siècles ne font que répéter, pour l'essentiel, des stéréotypes établis dès le Moyen Âge, déjà bien connus et analysés depuis les études classiques de Southern et Daniels, auxquels sont venus s'ajouter les travaux de nombreux autres chercheurs, parmi lesquels nous mentionnerons Logna-Prat, Echevarría, Puig Montada et Tolan¹⁸³. En nous appuyant sur ces études, nous allons

¹⁸² “[...] aveys de saber que como mahoma viesse que muchos de aquellos de Arabia dexavan su ley y o ydolatravan, o se hazían christianos por las grandes disputas y argumentos que los chrisitanos y judeios hazían contra su ley: acordó hazer una ley que está en el Alcorán libro tercero capítulo nono que dize así [...]: no querays disputar con judíos ni christianos.” Cette citation provient du XVI^e sermon, mais il abordait déjà la question dans le premier. Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, op. cit., p. 94, 265.

¹⁸³ Norman DANIELS, *Islam et Occident*, op. cit. ; Richard W. SOUTHERN, *Western views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge (Mass), London, Harvard University Press, 1962, 114 p ; Josep PUIG MONTADA, « Francesc Eiximenç y la tradición antimusulmana peninsular », in Soto Rábanos, José María (dir.) *Pensamiento medieval hispano: homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998, vol. 2/2, pp. 1551-1577 ; Ana ECHEVARRÍA, *The Fortress of Faith*,

maintenant rappeler l'évolution de la littérature polémique contre l'islam afin de pouvoir mieux situer, par la suite, celle qui nous occupe.

Tolan identifie plusieurs courants qui s'influencent mutuellement jusqu'au XIII^e siècle, dont le contenu varie selon leur situation géographique et conjoncturelle. Ainsi cet historien établit des distinctions entre les chrétiens ayant été en contact avec les musulmans et ceux vivant loin de la frontière religieuse¹⁸⁴. Il montre que ceux qui vivaient sous domination musulmane ne voyaient l'islam que comme une hérésie parmi d'autres, destinée à disparaître et qui leur paraissait, du point de vue spirituel, bien moins dangereuse que d'autres surgies au VII^e siècle. Dans ce groupe, il faut situer Jean Damascène, dont les écrits (VIII^e siècle) furent consultés et utilisés par les jésuites de Valence¹⁸⁵.

Les chrétiens confrontés aux premières manifestations de l'islam croyaient qu'il ne tarderait pas à disparaître et s'en préoccupaient peu. Mais l'islam ne disparaissait pas, au contraire, il durait et dominait politiquement et culturellement de vastes régions. Il devint par conséquent, aux yeux des chrétiens, l'une des principales menaces contre leur religion. Quelques-unes des réactions les plus vives apparurent dans les régions dominées politiquement par l'Islam, telles que Cordoue. Le mouvement des « martyrs de Cordoue », menée par Euloge de Cordoue (IX^e siècle), en est la manifestation la plus spectaculaire¹⁸⁶. On attribue à Euloge lui-même l'écriture d'une biographie polémique de Mahomet qui fut récupérée au XVI^e siècle par Pedro Guerra de Lorca¹⁸⁷. Très influente également durant tout le moyen âge fut la polémique

op. cit. ; Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure, Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Flammarion, 2000, 508 p ; John TOLAN, *Les Sarrasins, op. cit.*

¹⁸⁴ John TOLAN, *Les Sarrasins, op. cit.*

¹⁸⁵ Dans les années 1580, comme nous l'avons mentionné au premier chapitre, sections 1 et 5, et le mentionnerons au chapitre 7, section 4.3. Voir aussi Francisco BORJA DE MEDINA, « La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614) », *op. cit.*, p. 49.

¹⁸⁶ Richard W. SOUTHERN, *Western views, op. cit.*, p. 21-26.

¹⁸⁷ Il aurait découvert cette biographie dans un monastère et il l'aurait ensuite insérée au sein de ses propres écrits. S'il n'en est pas l'auteur, ce dernier est inconnu. John TOLAN, *Les Sarrasins, op. cit.*, p. 140-145.

arabophone d'al-Kindî contre l'islam, rapidement traduite en latin, et encore rééditée pour un usage missionnaire à Londres au XIX^e siècle¹⁸⁸.

Ces polémiques se caractérisaient chez leurs auteurs par une connaissance relativement bonne de l'islam, bien que n'évitant pas de nombreuses erreurs et déformations volontaires de la doctrine musulmane. Ceux-ci, qui s'adressaient à des lecteurs en contact avec l'islam, devaient en faire une description suffisamment réaliste pour être crédible. Ils avaient également accès à des sources d'information plus nombreuses et fiables. Il en allait tout autrement des polémiques antimusulmanes produites loin des frontières. Entre l'écho des premières conquêtes musulmanes (VII^e siècle) et la prédication de la première croisade (XI^e siècle), les peuples qui vivaient loin des invasions nourrissaient de ces envahisseurs des visions fantasmagoriques. Comme le souligne Southern : « C'est le type d'ignorance d'un homme en prison qui entend des rumeurs des événements extérieurs et tente de donner forme à ce qu'il entend, avec l'aide de ses idées préconçues. »¹⁸⁹ Les lettrés dans cette situation devaient surtout présenter une image d'un ennemi assez lointain pour rassurer les chrétiens sur leur supériorité. Ils étaient dès lors plus soucieux de diaboliser l'ennemi ou de lui trouver une place dans l'histoire sacrée que de convaincre des musulmans auxquels ils ne s'adressaient même pas. Bède par exemple, qui ne percevait pas encore l'islam comme une menace spirituelle sérieuse, s'intéressa surtout à la filiation alléguée des Arabes avec la servante d'Abraham, Agar, et leur fils Ismaël¹⁹⁰. Il lui donnait ainsi une place dans le récit de l'histoire du monde du christianisme. Quant à la description des croyances, de nombreux textes, encore après la première Croisade, confondaient volontiers l'islam

¹⁸⁸ Norman DANIELS, *Islam et Occident*, *op. cit.*, p. 24.

¹⁸⁹ "This is the kind of ignorance of a man in prison who hear rumors of outside events and attempts to give a shape to what he hears, with the help of his preconceived ideas." Richard W. SOUTHERN, *Western views*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 16-19.

avec une forme de paganisme, certains présentaient par exemple les Sarrasins comme adorant des idoles plutôt qu'un Dieu unique¹⁹¹.

La volonté d'asseoir la réfutation de l'islam sur une réelle connaissance de celui-ci trouve sa première expression significative au XII^e siècle. Dans une ambiance de croisades, quatre biographies de Mahomet sont écrites en Occident à cette époque, plusieurs d'entre elles s'inspirant des textes de tradition espagnole, tels que le *al-Kindî* ou les martyrs de Cordoue. Souvent, ces biographies inscrivent la polémique contre l'islam dans un cadre plus large qui vise les hérésies ou le Judaïsme; c'est le cas par exemple de celle rédigée par Pierre Alphonse. Mais l'effort de documentation le plus remarquable fut celui de Pierre le Vénérable, qui rassembla un corpus de textes sacrés musulmans qu'il fit traduire en latin. Grâce à ces traductions effectuées par Robert de Ketton, Pierre le Vénérable se lança dans une réfutation de la doctrine mahométane qui, dans la forme, s'adressait aux musulmans¹⁹², mais en pratique, était destinée à n'être lue que par des chrétiens, membres du clergé¹⁹³. Dans la perspective qui était celle de l'illustre clunisien, il fallait avant tout communiquer aux chrétiens le sentiment de la supériorité de leur foi sur celle des musulmans. Les biographies de Mahomet du XII^e siècle consacraient le portrait de ce dernier en arriviste ambitieux et luxurieux¹⁹⁴.

Des efforts plus achevés furent mis en œuvre par les missionnaires dominicains partis en Terre Sainte (Riccoldo de Monte Croce) et en Espagne (Ramón Martí, Raimond de Penyafort. La tradition ibérique produisit un certain nombre d'autres textes polémiques, dont ceux du pseudo Pedro Pascual¹⁹⁵, Francisco Eiximenis, Raymond

¹⁹¹ John TOLAN, *Les Sarrasins, op. cit.*, p. 158-192 ; Richard W. SOUTHERN, *Western views, op. cit.*, p. 27-30.

¹⁹² Voyez l'extrait du préambule du *Contra sectam saracenorum* transcrit dans Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure, op. cit.*, p. 347.

¹⁹³ Maxime RODINSON, *La fascination de l'islam*, La Découverte / Poche., Paris, 2003, p. 44.

¹⁹⁴ Christopher LUCKEN, « Les Sarrasins ou la malédiction de l'autre », *Médiévales*, 2004, n° 46, p. 135.

¹⁹⁵ Saint Pedro Pascual (1227-1300), mercédaire, évêque de Jaén à la fin du XIII^e siècle et martyr à Grenade, fut présumé être l'auteur de du traité *Sobre la seta mahometana* [fin-XIV^e siècle]. La datation de l'œuvre a permis de récuser que Pascual en fut réellement l'auteur. Nous ne savons rien avec certitude du *pseudo Pedro Pascual*, bien qu'on ait formulé que ce traité émane de milieux dominicains. John TOLAN, « Barrières de haine et de mépris », *op. cit.* ; PSEUDO PEDRO PASCUAL, *Sobre la se[c]ta mahometana*,

Lulle¹⁹⁶, Juan de Torquemada¹⁹⁷, Juan de Segovia¹⁹⁸, Alonso de Espina¹⁹⁹ et Pedro de la Cavallería²⁰⁰. La plupart de ces auteurs avaient accès aux textes coraniques en langue arabe ou latine, ou au moins à des sources bien informées sur l'islam. Mais ces informations demeuraient toujours simplifiées, décontextualisées et déformées par la lecture qu'ils en faisaient. Plus que par la conversion des musulmans par la raison, ils étaient d'abord motivés par l'ambition de susciter le rejet de l'islam parmi les chrétiens. C'était par exemple l'intention explicite du pseudo Pedro Pascual, qui expliquait qu'il souhaitait raconter l'histoire de Mahomet pour éviter que les chrétiens en captivité ne soient trompés par leurs geôliers musulmans²⁰¹. Lorsque des projets sérieux de conversion générale se laissaient entrevoir, on discutait de l'intervention des pouvoirs séculiers, de la croisade, de l'inquisition, ou même du commerce, comme Juan de Segovia. Mais dans la disputation par la raison, on cherchait surtout à se démontrer à soi-même la supériorité du christianisme sur l'islam. Segovia y acquiesça également la certitude que les musulmans ne pourraient jamais convertir des chrétiens par la persuasion. C'est le sentiment qu'il conçut de ses disputations à Medina del Campo

Valencia, Universitat de Valencia, 2011, 296 p ; Pier Mattia TOMMASINO, « Sobre el Pseudo Pedro Pascual », *Al-Qantara*, 2012, XXXIII, n° 1, pp. 201-211.

¹⁹⁶ Raymond Lulle (Ramón Lull, 1232-1315) tertiaire franciscain originaire de Majorque, auteur spirituel prolifique, consacra l'essentiel de sa vie à la question de la conversion des infidèles. Il écrivit de nombreux livres pour cela, en particulier le *Livre du Gentil et des Trois sages*. Voir Ramón SUGRANYES DE FRANCH, « L'apologétique de Raimond Lulle vis-à-vis de l'islam », *Cahiers de Fanjeaux*, 1983, n° 18, pp. 373-394 ; John TOLAN, *Les Sarrasins*, *op. cit.*, p. 340-362.

¹⁹⁷ Juan de Torquemada (1388-1468), dominicain, réformateur de l'ordre, cardinal, écrivit contre les Juifs et les Musulmans. Auteur du *contra principales errores perfidi mahometi* (1459). Ana ECHEVARRÍA, *The Fortress of Faith*, *op. cit.*, p. 41-46, 101-136.

¹⁹⁸ Juan de Segovia (vers 1395-1473), théologien de Salamanque, humaniste (notamment correspondant de Nicolas de Cues), préparateur d'une traduction trilingue du Coran, auteur du *De mittendo gladio in Saracenos* (1455). Voir Dario CABANELAS RODRÍGUEZ, *Juan de Segovia y el problema islámico*, *op. cit.* ; Ana ECHEVARRÍA, *The Fortress of Faith*, *op. cit.*, p. 34-40.

¹⁹⁹ Franciscain et prédicateur itinérant oeuvrant dans la région de Valladolid, partisan de la fondation de l'Inquisition contre les judéoconvers, Espina fut l'auteur du *Fortalicium Fidei* [vers 1465] dont le titre évoque l'image d'une forteresse protégeant la foi chrétienne contre ses ennemis hérétiques, Juifs, Sarrasins et démons. Son ouvrage connu une très grande diffusion tout au long du siècle. Benzion NETANYAHU, « Alonso de Espina: Was He a New Christian? », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 1976, vol. 43, pp. 107-165 ; Alisa MEYUHAS GINIO, « Rêves de croisade », *op. cit.* ; Alisa MEYUHAS GINIO, *La forteresse de la foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol (?-1466)*, Paris, Cerf, 1998, 248 p ; Ana ECHEVARRÍA, *The Fortress of Faith*, *op. cit.*

²⁰⁰ Josep PUIG MONTADA, « Francesc Eiximeniç y la tradición antimusulmana », *op. cit.* ; Ana ECHEVARRÍA, *The Fortress of Faith*, *op. cit.* ; Alisa MEYUHAS GINIO, « Rêves de croisade », *op. cit.*

²⁰¹ PSEUDO PEDRO PASCUAL, *Sobre la se[c]ta mahometana*, *op. cit.*, p. 84.

contre deux ambassadeurs du roi de Grenade en Castille, même s'il n'avait pas su convertir ses adversaires²⁰².

À l'orée du XVI^e siècle, la Chrétienté avait par conséquent produit une abondante littérature polémique contre l'islam. En raison de la présence de peuples musulmans, la péninsule ibérique en avait produit une bonne part. Dans cette tradition, se mêlaient une connaissance réelle de l'Islam, des déformations volontaires et des erreurs héritées de la tradition et des erreurs de traductions. C'est dans celle-ci que se situent les auteurs polémiques qui nous intéressent, et plus généralement ceux des XVI^e et XVII^e siècles.

Ces caractéristiques s'observent jusque dans des traités du XVII^e siècle. On la reconnaît, par exemple, à travers les analyses d'Emanuele Colombo sur le traité de Tirso González de Santalla²⁰³. Un autre exemple, promis à une fortune considérable, fut le manuel de mission écrit par le carme déchaux Tomás de Jesus (Anvers, 1612), qui consacrait une partie à la conversion des musulmans où il reprenait les thèmes traditionnels de la polémique antimusulmane et offrait une bibliographie où apparaissait la majorité des traités classiques sur le sujet. Il fut largement utilisé jusqu'au XVIII^e siècle, une époque où les missionnaires du Proche-Orient montrèrent une volonté d'en faire cesser l'usage car, d'après Eusèbe Renaudot,

[Tomás de Jesus] a une grande exactitude à copier tout ce qu'il y avait de plus méprisable [chez les auteurs ayant écrit auparavant sur cette matière]. Il ne savait ni les langues, ni l'Histoire, ni la Géographie; mais il s'est contenté de ramasser sans choix, sans ordre et sans critique, ce qu'il a trouvé dans Prateolus, Guy de Perpignan, Sixte de Sienne, Possevin et d'autres semblables, auxquels il est rarement arrivé de dire vrai sur les nations orientales. Allatius et d'autres auteurs forts attachés à la Cour de Rome ont

²⁰² Voir les lettres de Segovia à Germain et Cues dans Dario CABANELAS RODRÍGUEZ, *Juan de Segovia y el problema islámico*, op. cit., p. 101-103, 107. "No se ha de temer que los predicadores musulmanes quieran enseñar, argüir o sermonear entre los cristianos, cuando ellos mismos prohiben, bajo severísimas penas, que ninguno de los vuestros hable sobre la ley de Mahoma en tierras del Islam. Además, ni abundan entre ellos los sabios, ni los pocos que hay se juzgan idóneos para disputar con nuestros doctores, según claramente se desprende del suceso que voy a referir."

²⁰³ Emanuele COLOMBO, *Convertire i musulmani*, op. cit.

réfuté ces écrivains, et ils ont fait voir en détail leur ignorance, leurs bévues grossières et leurs calomnies²⁰⁴.

Ainsi, à l'échelle de l'histoire européenne, la fortune de cette forme de polémique s'étend sur plusieurs siècles et ne ralentit qu'au XVIIIe siècle. Les antialcorans que nous étudions n'en forment qu'un épisode. Le fait qu'on cessa d'en écrire de nouveaux entre 1555 et 1609 pose d'autant plus problème qu'il ne correspond pas à un déclin du genre à l'échelle de la chrétienté. Mais nous verrons maintenant comment ce genre se manifeste dans la période que nous étudions.

3. Principes d'universalité : écritures bibliques et raison naturelle

Comment parvenir à être cru par les auditeurs des sermons ou l'assistance des controverses ? Comment argumenter de manière crédible face aux alfaquis ? C'était là la première et la plus importante des difficultés auxquelles se heurtaient les prédicateurs. Les auteurs de traités polémiques devaient par ailleurs appuyer leur argumentation sur des principes qui seraient acceptés à la fois par leur public vieux chrétiens et par les musulmans. Les vieux chrétiens ne demandaient pas mieux que d'être convaincus, pourvu que dans le processus l'auteur n'aille pas à l'encontre de leurs préjugés. Mais en principe, c'était les musulmans qu'il fallait convaincre. Les stratégies utilisées par les polémistes reposaient sur les mêmes fondements : argumenter à partir de la raison naturelle, à partir de l'Ancien Testament et des Évangiles et valider leurs propos par des passages du Coran.

Concernant le premier point, les auteurs d'antialcorans écrivaient à partir de deux présuppositions. Ils estimaient que tous les hommes avaient en partage la « raison naturelle » et que leur conception du bien et du mal était dictée par la « loi naturelle ». L'un des objectifs des premiers sermons de Bernardo Pérez est d'ailleurs d'exposer le principe impératif selon lequel il faut « mettre sa foi en raison », accusant les Morisques d'être trop réticents à cette idée :

²⁰⁴ Eusèbe Renaudot, *Dissertation sur les missions en Orient*, cité par Bernard HEYBERGER, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*, Rome, École française de Rome, 1994, p. 303.

Et si tu me dis que ta religion te commande de ne pas la soumettre au raisonnement, ni à la preuve, spécialement avec le chrétien, comme le dit ton Coran, livre trois, chapitre neuvième, où il dit « gardez-vous de disputer avec les juifs ni les chrétiens. » De même dans une sourate il vous demande d'affirmer : « gardez votre religion et moi je garderai la mienne. » Réfléchis, ce commandement est injuste pour la raison que j'ai déjà dite : ou bien ta religion est bonne ou bien elle est mauvaise ; si elle est mauvaise, détourne-t-en ; si elle est bonne, pourquoi ne la soumets-tu pas à examen : puisque tout bien peut être montré à tous et doit être communiqué²⁰⁵.

L'horizon commun entre chrétiens et musulmans pouvait également être cherché dans la notion de « loi naturelle », une loi, selon Bernardo Pérez de Chinchón, à laquelle se conforment les créatures sans qu'il y ait nécessité de l'inscrire dans un code de loi. La loi naturelle, explique-il, « est commune aux Juifs, et aux Maures, et aux Gentils, et aux Chrétiens : et même aux bêtes qui elles aussi la gardent. Et cette loi est une connaissance naturelle pour aimer le bien, et fuir le mal.»²⁰⁶

Si les polémistes utilisaient la notion de loi naturelle, c'est aussi parce qu'ils croyaient également que la majorité des musulmans, à l'exception occasionnelle des alfaquis, vivaient dans l'ignorance de la réalité de leur foi et de son histoire. Figuerola ne manque jamais une occasion de rappeler combien les alfaquis trompent leurs coreligionnaires par pur intérêt. Il leur déclare : « par le présent livre vous seront manifestées toutes les choses dépravées et mauvaises que vous avez dans votre Coran »²⁰⁷. On trouve partout des affirmations allant dans le même sens, comme cette lamentation de Bernardo Pérez voyant que « par cette ignorance dans laquelle [les enfants musulmans] grandissent, ils croient les mensonges que leur disent les alfaquis

²⁰⁵ “Y si me dizes que te manda tu ley que no la pongas en razón, ni pruebas, especialmente con el christiano, como lo dize tu Alcorán: libro tercero capítulo noveno, donde dize No querays disputar con judíos ni christianos. Item una çora hos manda que digays: teneos vos vuestra ley que yo me terné la mía. Mira que ese mandamiento es injusto por la razón que tengo ya dicha. Que o tu ley es buena o mala: si mala déxala si buena porqué no la pornás en razón: pues todo lo bueno se puede mostrar a todos: y se debe comunicar.” Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, op. cit., p. 94.

²⁰⁶ “Es común a judíos, y a moros y a gentiles y a christianos: y aun a las bestias que también ellas la guardan. Y esta ley es un natural conocimiento para amar el bien: y huyr el mal”. Un peu plus haut dans le même sermon, maître Bernardo Pérez explique que la loi est conforme à la raison. Les expressions “raison naturelle” et “loi naturelle” sont souvent utilisés en relation l’une avec l’autre, démontrant un lien étroit entre elles. *Ibid.*, p. 141-142.

²⁰⁷ « [...] por el presente libro se hos manifestaran todas las cosas depravadas y malas que teneys en vuestro Alcoran ». FIGUEROLA, *Lumbre*, RAH Ms. 9/36, f.133r.

sur Mahomet »²⁰⁸. Cela fondait leur conviction que si on révélait aux morisques le contenu réel de leur religion, ils la rejetteraient aussitôt avec dégoût.

Mais il fallait également démontrer que le Coran contenait des mensonges. Pour cela il fallait d'abord faire admettre aux musulmans ce qu'ils avaient de commun avec les chrétiens, à commencer par les écritures bibliques. C'était dans le Coran qu'ils allaient puiser les arguments qui leur permettraient de faire admettre l'Ancien Testament et l'Évangile comme sources de vérité. Tous les textes polémiques et les sermons que nous étudions comportent une section soulignant les passages du Coran qui appellent au respect des Évangiles. Figuerola informait son lecteur que les musulmans ne reconnaîtraient pas l'autorité des docteurs chrétiens. Aussi, en disputant contre les musulmans, fallait-il éviter de citer « l'autorité des saints docteurs de l'Église », mais plutôt nourrir le débat de raisons puisées dans l'Ancien ou le Nouveau Testament, « parce que l'écriture du Coran les oblige [à y croire] », tout en précisant que « la preuve que tu dois faire par le nouveau testament, qu'il te soit avisé que tu amènes seulement le texte de l'Évangile, que les autres parties, ils n'y donnent pas foi et n'en ont cure »²⁰⁹. De même, Martín García notait dans plusieurs passages de ses sermons que les musulmans reconnaissaient l'autorité de l'Ancien Testament et des Évangiles, et qu'ils croyaient en la venue de l'antéchrist²¹⁰. De même, Juan Andrés consacrait tout son onzième chapitre à signaler les passages du Coran qui validaient

²⁰⁸ “Por esta ygnorancia en que se crian creen las mentiras que los alfaquís les dizen de mahoma, como era tan poderoso en luxuria que en una hora cumplía con todas sus mugeres. Y desta manera los mostrays a ser carnales y luxuriosos.” Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, op. cit., p. 372.

²⁰⁹ Les citations qui précèdent sont extraites du passage suivant: “Item as de azer más quando te allares en tal disputa que no traygas autoridades de los sanctos doctores de la yglesia: por que no azen caso dellos: porque los niegan y los tienen en poco: y no los crehen: pero si pudieres traher alguna razón junta con el texto del nuevo o viego testamento: lo puedes muy bien azer: porque la scriptura del Alcorán los obliga: junto con los prophetas los quales no pueden negar: y esta provación para con ellos es cosa muy necessaria: y la provança que has de azer por el nuevo testamento: te sea aviso: que solo traygas el texto del evangelio: que a las otras partes no dan fe ni curan dellas.” FIGUEROLA, *Lumbre*, RAH Ms. 9/36, f.245r.

²¹⁰ José RIBERA FLORIT, *La polémica cristiano-musulmana en los sermones del maestro inquisidor don Martín García*, Licenciatura en filosogía semítica, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1967, p. 3, 7, 20-21, 132.

l'autorité des Évangiles²¹¹. C'était là le socle des sources communes sur lequel devait s'appuyer la polémique dite « rationnelle ». Les contradictions que soulignait le prédicateur entre l'ancien et le nouveau testament d'une part et d'autre part la doctrine coranique devaient amener les musulmans à admettre leur erreur.

Les polémistes qui écrivaient les antialcorans anticipaient aussi l'objection des musulmans : ils leur opposeraient sans nul doute que les écritures bibliques avaient été falsifiées. À cela, une réponse historique devait être opposée, qui rattache les écritures saintes employées par les catholiques à une époque à laquelle elles ne pouvaient pas avoir été altérées²¹².

Ainsi, malgré la diversité des styles des auteurs, que nous avons constatée au début de ce chapitre, les stratégies d'argumentation des polémistes reposaient sur les mêmes fondements. La raison et la loi naturelle leur permettait de supposer que leurs adversaires pourraient admettre leurs arguments. Faire admettre l'Ancien Testaments et les Évangiles comme des sources reconnues par le Coran leur fournissait des « raisons » que leurs adversaires ne pourraient réfuter. Armés de ces principes, ils allaient attaquer le cœur de la religion musulmane.

4. Le cœur de la polémique anti-islamique : Les attaques contre Mahomet

« La vie de Muhammad, nous dit Norman Daniels, a été considérée comme la preuve essentielle de l'irrecevabilité de la prétention de l'islam d'être la Révélation. Elle fut souvent traitée comme la preuve la plus importante de la réfutation »²¹³. Cette analyse, produite à partir de sources du VII^e au XIII^e siècle, demeure valable pour le XVI^e siècle. Dans notre corpus, tous les textes que nous avons qualifiés d'antialcorans comportent une biographie de Mahomet. L'un deux, celui de Lope de Obregón, utilise la biographie comme principal ressort polémique, y intégrant tous les autres éléments. Ce portrait de Mahomet en personnage foncièrement corrompu se retrouve également

²¹¹ Juan ANDRÉS, *Confutación de la secta Mahomética*, op. cit., p. 201-217.

²¹² José RIBERA FLORIT, *La polémica...*, op. cit., p. 21-22.

²¹³ Norman DANIELS, *Islam et Occident*, op. cit., p. 115. Voir aussi le même, p.100.

dans les catéchismes spécialisés pour morisques qui seront publiés après 1560. En effet, malgré leur tendance marquée à réduire les aspects polémiques par rapport aux antialcorans, la plupart de ces catéchismes conservent quelques attaques contre le Prophète.

Nous avons vu que les auteurs des antialcorans s'efforçaient de s'informer avec autant de précision que possible sur la doctrine musulmane, souvent à l'aide de sources de seconde main ou de traduction imparfaites. Les différentes versions polémiques de la biographie de Mahomet regroupaient un ensemble d'éléments permettant soit d'attaquer sa légitimité de prophète à travers les indignités qu'on croyait repérer dans sa vie, soit d'attaquer la fiabilité de ses commandements en interrogeant leur origine ou leur motivation. Pour convaincre le lecteur, on faisait appel à la fois à sa raison et à ses sentiments.

Une première série de « raisons » invoquées contre Mahomet attaquait ses qualités personnelles dans le but de le décrire comme manifestement indigne de la fonction de Prophète. Aussi les textes comprenaient-ils souvent une réflexion préalable, qui se voulait pédagogique, sur l'idéal-type du prophète, sur les qualités que Dieu recherchait dans ses messagers. Bernardo Pérez de Chinchón, habile pédagogue, est celui qui l'explique le plus clairement, dans le quatorzième sermon de l'*Antialcorano*. Une prophétie est « un savoir et une connaissance de ces choses qu'on ne peut atteindre par le génie humain, comme de savoir les choses qui sont à venir, spécialement celles qui dépendent de la volonté de Dieu ou de la volonté des hommes. »²¹⁴ Pour le chanoine de Gandía, le prophète doit également démontrer son authenticité par la réalisation de miracle, une condition *sine qua non* de sa

²¹⁴ Citation et références. Au sujet des prophéties: "Que prophecía es una sabiduría y conocimiento de aquellas cosas que por ingenio humano no se pueden alcanzar, como es saber las cosas que están por venir, especialmente aquellas que dependen de la voluntad de dios, o de la voluntad de los hombres. Quiero que entendays bien esto : Dezir que después del invierno verná el verano, o que en el ynvierno lloverá, y otras cosas semejantes, no es prophecía : porque son cosas que según orden natural suelen assí acaescer." Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, op. cit., p. 236.

reconnaissance comme envoyé de Dieu²¹⁵. Il rappelle par ailleurs que l'exemple donné par le prophète doit être un critère pour le reconnaître pour tel, puisque « si celui qui prêche est mauvais, il ne donnera pas un bon exemple à celui qui écoute, et par conséquent, le prophète doit être saint et bon »²¹⁶.

En vertu de cette logique, Mahomet était invariablement décrit comme stupide ou fou, cruel et luxurieux. Le ton employé par Figuerola était particulièrement féroce, l'auteur mettant un point d'honneur à ne jamais écrire son nom sans lui adjoindre une injure, la plupart du temps celle de « fou » (« desatinado »). « Mahomet, trompeur du monde; faux prophète; ambassadeur du diable; précurseur de l'antéchrist; accomplissement des hérésies; et commencement de toutes les faussetés », écrivit-il parmi milles imprécations²¹⁷. Impur et indigne d'être pris en exemple par les croyants, ce prétendu prophète ne pouvait avoir recueilli les faveurs du Créateur pour transmettre son message, croient les polémistes avec ferveur.

Les polémistes soulignaient souvent les humbles origines de Mahomet. Dans leur culture, marquée par les valeurs nobiliaires, la naissance de basse extraction du Prophète revêtait un caractère infamant qu'on pouvait attaquer. Fait à noter, les musulmans de l'époque étaient tout aussi élitistes que pouvaient l'être les Espagnols. Joan Andrés conclut par exemple sa biographie du prophète par les mots suivants : « Et voyant tout ce qui vient d'être dit et le considérant bien selon la raison et la vérité, tu trouveras que Mahomet ne descend pas d'une haute lignée ni ne vient du meilleur

²¹⁵ Sur le prophète et les miracles: “[...] que el propheta pueda hazer milagros: que es hazer obras que pasan las fuerças naturales, y esto es lo que más se requiere para ser propheta.” *Ibid.*, p. 237. Cette définition du prophète se retrouve déjà dans la polémique arabophone d'al-Kindî. Josep PUIG MONTADA, « Francesc Eiximeniç y la tradición antimusulmana », *op. cit.*, p. 1155.

²¹⁶ “Pues si el que predica es malo, no dará buen exemplo al que oy, y por tanto, el propheta ha de ser sancto y bueno”. Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, *op. cit.*, p. 238.

²¹⁷ “[...] mahomat engañador del mundo: propheta falso: embaxador del diablo: precursor del antexpo: cumplimento de heregias: y principio de todas las falsedades [...]” FIGUEROLA, *Lumbre*, RAH Ms. 9/36, f.15v.

temps du monde mais plutôt d'un temps vil et d'une vile engeance. »²¹⁸ Andrés va même plus loin en démontrant que les écrits sacrés musulmans se contredisent car les uns insistent sur l'origine noble du Prophète et les autres sur son origine roturière. Cette généalogie n'est pas uniquement un stigmat, mais aussi la démonstration – supposée rationnelle – d'une contradiction dans les écritures sacrées musulmanes. Bernardo Pérez fait exception en préférant lui attribuer des origines nobles, tout en sachant que d'autres le voyaient en « plébéien » : « Le faux prophète Mahomet fut originaire de La Mecque [...] et eut pour père Abdalla [...] lequel Abdalla (selon ce que certains disent) fut roi, ou du moins un homme très important de La Mecque », mais en insistant pour dire « qu'il était idolâtre, et sa mère juive. Et comme le père lui enseignait sa loi qui était idolâtrer, et la mère la sienne qui était celle des juifs, le bon fils ne prit ni l'une ni l'autre, mais fit un mélange de trois lois. »²¹⁹

En réalité, l'objectif transcende le débat rationnel. Il s'agit surtout de transmettre les sentiments que les polémistes éprouvent eux-mêmes à l'égard de la religion musulmane, sentiment qui sont généralement le dégoût, l'horreur et la haine. La réaction attendue du public musulman est d'être choqué et de rejeter définitivement la révélation mahométane tandis que celle du public vieux chrétien est de ne pas tolérer les pratiques musulmanes²²⁰.

²¹⁸ “Y mirando todo esto susodicho y considerando bien según razón y verdad, fallarás que Mahoma no viene de la alta generación ni en el mejor tiempo del mundo, antes viene de vil tiempo y vil generación, encara que el origen fue bueno y santo, que fue Abraham y su fijo Esmahel.” Juan ANDRÉS, *Confutación de la secta Mahomética*, op. cit., p. 103.

²¹⁹ “El falso propheta mahoma fue natural de mecha ciudad de arabia felice que es junto a la Persia a la parte del mediodía: y tuvo por padre a abdallá hombre principal en mecha: el qual abdallá (según algunos dizen) era rey, o a lo menos muy principal hombre en la dicha ciudad: y esto quiere sentir Sabellico: porque dize que unos dezían que fue plebeyo, otros que fue de los nobles de la ciudad: como quiera que aya seydo, su padre abdallá fue ydólatra, y su madre Ymina fue ismaelita del linaje de Ysmael el hijo de Abraham: y como el padre le enseñava su ley que era idolatrar, y la madre la suya que era la de los judíos: el buen hijo no tomó una ni otra, mas hizo una mezcla de tres leyes” Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, op. cit., p. 257.

²²⁰ On peut émettre également l'hypothèse que le souvenir de la prédication polémique ait pu servir à affermir la foi des chrétiens captifs et les empêcher de se convertir à l'Islam.

Une autre série de « raisons » inspirées de la vie de Mahomet visait à associer ses actes et ses paroles avec le paganisme, l'hérésie, le judaïsme afin de les condamner en bloc.

Les polémistes accusaient les musulmans de paganisme, puisqu'ils adoraient une pierre, la Kaaba. On en retrouve la référence déjà dans les textes de Jean Damascène (au VIII^e siècle) qui écrit : « Ils nous accusent aussi d'idolâtrie parce que nous nous prosternons devant la croix qu'ils ont en horreur. Nous leur disons alors : Pourquoi donc vous frottez-vous à cette pierre dans votre Ka'ba? »²²¹ Pour la plupart des auteurs, les Arabes n'étaient jamais véritablement sortis du paganisme en se convertissant à l'islam²²². Quelques-uns estimaient au contraire que l'islam représentait une rupture avec le paganisme. C'est le cas du cardinal Nicolas de Cues qui, au XV^e siècle, avait reconnu à Mahomet le mérite d'avoir sorti les Arabes du paganisme. Ce dernier suggérait, dans son *Cribatio Alchorani*, que l'intention originelle de Mahomet avait été de proposer aux Arabes une version simplifiée de la religion chrétienne :

Comme il peut y avoir plusieurs voies qui apparaissent comme bonnes, une hésitation demeure sur la détermination de cette voie parfaite qui nous conduira en toute certitude à la connaissance du Bien. Ce Bien, pour nous entendre entre nous, quand nous en parlons, nous l'appelons Dieu. Quant aux voies d'accès, Moïse en décrivit une, mais elle n'a été ni reçue, ni comprise par tout le monde. Cette voie, le Christ l'éclaira et la perfectionna, mais jusqu'à ce jour beaucoup d'hommes sont encore restés incrédules. C'est cette même voie, que, pour la rendre accessible à tous, même aux idolâtres, Mahomet s'efforça de décrire comme plus facile, bien qu'il ait été trompé par le Malin²²³.

Lope de Obregón admettait aussi, dans sa biographie de Mahomet (1555), qu'il y avait rupture entre islam et paganisme primitif. Pour cet auteur, l'introduction de l'islam à La Mecque s'apparentait à la naissance d'une communauté chrétienne primitive, qui

²²¹ Jean DAMASCÈNE, *Écrits sur l'Islam*, op. cit., p. 219.

²²² Norman Daniels relève le même fait à propos des polémiques médiévales. « Le fait que Muhammad soit né païen était considéré comme un argument qui allait à l'encontre de ses prétentions. C'est une conception opposée à la conception moderne pour qui la Révélation est plus impressionnante si elle vient à un idolâtre, la conversion plus honorable lorsqu'elle a lieu dans des circonstances peu favorables ». Norman DANIELS, *Islam et Occident*, op. cit., p. 119-120.

²²³ Nicolas de CUES, *Cribatio Alchorani*, cité par Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 128.

aurait mal tourné en raison de la personnalité de son guide qu'il présente lui aussi comme un homme cupide et assoiffé de pouvoir. Le message qu'il attribuait à Mahomet était parfaitement compatible avec le christianisme :

Et affectueusement il les pria de ne pas adorer les idoles, et de se convertir à Dieu Tout-Puissant et Notre Seigneur, qui créa les cieux et la terre, et devait les juger, donnant leur gloire aux bons, et au mauvais et aux incrédules les peines infernales éternelles : et qu'ils croient dans les évangiles de Jésus Christ, parole de Dieu, et rédempteur du monde : et il leur dit d'être sûrs que le jour du jugement Jésus Christ viendrait comme juge véritable, juger le genre humain²²⁴.

Mais Obregón faisait exception dans le paysage littéraire du XVI^e siècle espagnol. La plupart des auteurs considéraient que l'adoration de la Kaaba était la preuve que le paganisme originel persistait dans la religion mahométane. Figuerola, connaisseur encyclopédique de la littérature anti-musulmane, s'élevait explicitement contre les portraits indulgents de Mahomet véhiculés par des auteurs tels que Nicolas de Cues :

Bien que certains affirment que son but était de sortir ces gens de l'idolâtrie, en cela, ne leur en déplaît, ils se trompent parce qu'ils sont restés dans la même idolâtrie sauf que celle de celui-ci est cachée et ne se laisse pas voir alors que celle des gens de cette époque antérieure reposait sur des idoles matérielles (...) et ils adorent ce dieu invisible ce qui représente une erreur encore plus grande que celle de croire en l'idole matérielle. La raison en est que [dans le cas de] l'idole matérielle, les personnes qui avaient quelque capacité d'entendement pouvaient faire l'expérience qu'elle était une chose faite de la main des hommes²²⁵.

Lorsque leur connaissance de l'histoire de l'Islam était suffisante, les polémistes n'hésitaient pas à multiplier les parallèles avec le paganisme primitif. Ainsi Juan Andrés assimilait-il de nombreuses pratiques musulmanes aux coutumes païennes préexistantes.

²²⁴ "Y afectuosamente les rogó que no adorassen los ídolos, y que se convirtiessen a Dios todopoderoso y señor nuestro, que crió los cielos y la tierra, y los avía de juzgar, dando su gloria a los buenos, y a los malos e incrédulos las penas infernales para siempre jamás: y que creyessen en los evangelios de Iesu Christo palabra de dios, y redemptor del mundo: y dixo les que supiessen de cierto que el día del juyzio vernía Iesu Christo como juez verdadero, a juzgar el genero humano." Obregón, *Confutación*, p.16r.

²²⁵ "Aunque su propósito dizen algunos fue por sacar aquellas gentes de ydolatría en esto salvagracia hierran porque en la mesma ydolatría quedaron salvo que la deste fue escondida y no visible y la de la gente de aquel tiempo fue con ydolos materiales (...) y el tal dios escondido a este adoran ellos que fue mayor hierro que el ydolo material es la razón porque del ydolo material las personas que algo alcançavan podían hazer speriencia que era cosa hecha por manos de hombres;" FIGUEROLA, *Lumbre*, RAH Ms. 9/36, f. 4r.

Si les idolâtres, par ordre de Caydar et de ses descendants, et par révérence de l'idole susdite, appelée Allete Aluza, suivaient les susdites cérémonies, en vertu de quelle révérence et de quelle tradition Mahomet, s'écrie-t-il, interrogeant un Maure imaginaire, voulut-il les prescrire et demander à tous les Maures de les suivre alors qu'il avait créé une nouvelle religion ? C'est pour cette raison qu'ils devaient observer de nouvelles pratiques au lieu des anciennes cérémonies, surtout celles fondées sur l'idolâtrie et non sur la raison. Par conséquent, ne te semble-t-il pas que Mahomet n'a pas sorti totalement les Maures de l'idolâtrie, puisqu'il a demandé que fussent observées tant de cérémonies qui sont des reliques d'idolâtres²²⁶ ?

Les polémistes pouvaient-ils ignorer que ces affirmations seraient mal reçues des musulmans ? Ils avaient tous une expérience de terrain et, de notre point de vue, devaient en avoir fait l'expérience²²⁷. Il est possible qu'ils aient préféré simplement ignorer cette réaction. Mais il nous semble plus probable qu'ils espéraient que celle-ci serait tenue pour vraie par leurs auditeurs et engendrerait un réflexe de rejet de l'islam chez ceux-ci.

C'était aussi une forme d'accusation d'idolâtrie que de prétendre que l'objet de l'adoration des musulmans n'était pas Dieu, mais plutôt Mahomet ou le Coran. Martín García lançait une telle accusation dans ses sermons. Elle reposait sur une interprétation faite par Martín García de la Sunna et du *Livre des Fleurs* : « De plus, Mahomet devient Dieu, puisqu'on trouve dans la Sunna et le *Liber Florum*, au chapitre sur la Foi, là où l'on parle des trois degrés de la Foi, que le premier est celui-ci : "Tu aimeras Dieu et le Prophète plus que tout". Cependant, ce qu'on aime plus que tout, c'est Dieu, donc, les agaréens sont des idolâtres²²⁸. » Il n'est pas certain que cet extrait doive être interprété au sens littéral. Il nous paraît peu plausible qu'un prédicateur ayant fréquenté les

²²⁶ "[...] dize el libro d'Acear que Esmael tomó piedras y apedreó el diablo, y por essa causa apedreaban los peregrinos de los ydólatras y apedrean agora los moros. Sobre las quales ceremonias quiero decir a ti, moro, que si los ydólatras por mandamiento de Caydar y de sus descendientes, y por reverencia del ydolo susodicho, llamado Allete Aluza, servavan las sobredichas ceremonias, ¿por cuál reverencia y por qué remembrança las quiso servir Mahoma y mandar a todos los moros que las servassen, aviendo él traído ley nueva? Y por esso había[n] de servir cosas nuevas y no cerimonas viejas, mayormente cerimonas fondadas sobre idolatría y no sobre razón. Pues ¿no te parece que Mahoma no sacó a los moros de la idolatría totalmente, pues mandó que fuesen servadas tantas ceremonias que son reliquias de ydólatras?" Juan ANDRÉS, *Confutación de la secta Mahomética*, op. cit., p. 107.

²²⁷ Nous réservons l'analyse des missions sur le terrain aux chapitres de la deuxième partie de cette thèse.

²²⁸ "Además, Mahoma se hace Dios, pues se encuentra en la Sunna y en el Liber Florum, capítulo sobre la Fe, donde se habla de los tres grados de Fe, que el primer grado es: "Amarás a Dios y al Profeta sobre todo". Ahora bien, lo que se ama por ensima de todo es Dios, luego, los agarenos son idólatras."

musulmans d'aussi près ait cru qu'ils adoraient Mahomet à l'égal de Dieu. Nous estimons qu'il s'agissait plutôt de tenter de leur démontrer qu'ils l'adoraient, et étaient donc idolâtres, *à leur insu* et, par cette révélation, de provoquer une remise en question de leur foi musulmane. García menait très loin cette approche, puisqu'il alla jusqu'à affirmer que Mahomet aurait commis le blasphème suprême, se prétendre au-dessus de Dieu : « Plus encore, Mahomet se place au-dessus de Dieu, puisque [...] il est dit dans la Sunna que Dieu pria pour Mahomet, donc, il y a un autre être supérieur pour qui l'on prie. »²²⁹ De manière plus inhabituelle, Martín García s'efforce également de réfuter une croyance qui assimile Mahomet au Saint-Esprit : « Mahomet ne fut pas comme on dit le Saint-Esprit. Il ne le fut pas en raison de sa personne puisque Mahomet ne fut pas "esprit" mais bien corporel et charnel ; il ne fut pas "saint", mais bien un très grand pécheur, puisqu'il était idolâtre, ce qui représente le plus grand péché. »²³⁰ Il est possible que cette assimilation entre le Prophète musulman et le Saint-Esprit, incompatible avec l'Islam canonique, ait été un syncrétisme que Martín García a rencontré chez les mudéjars et qu'il ait senti le besoin de le réfuter. Quoi qu'il en soit, cela s'inscrit bien dans la logique des arguments déployés pour faire croire que Mahomet cherchait à être adoré. Juan Andrés pour sa part propose un autre raisonnement pour convaincre les musulmans qu'ils étaient des idolâtres adorant le Coran en tant qu'objet. D'après lui, les musulmans suivaient les dits et faits de Mahomet (la Sunna) autant et même davantage que la Sunna. Puisque certains passages de la Sunna entraient en contradiction avec des versets du Coran, cela signifiait, aux yeux d'Andrés, que Mahomet fut parfois divulgateur du Coran, et parfois révocateur de ce

²²⁹ "Más aún Mahoma se coloca por encima de Dios, pues [...] se dice en la Sunna que Dios oró por Mahoma, luego hay otro ser superior a quien se ora." José RIBERA FLORIT, *La polémica...*, op. cit., p. 115.

²³⁰ "Mahoma no fue como se dice el Espíritu Santo. No lo fue por razón de su persona ya que Mahoma no fue "espíritu" sino corporal y carnal; no fue "santo" sino máximo pecador al ser idólatra, que es el máximo pecado[...]", *Ibid.* Nous n'avons pas vu ailleurs de trace d'une croyance assimilant Mahomet au Saint-Esprit, aussi suggérons-nous l'hypothèse que cette idée a pu surgir parmi certains musulmans rencontrés par Martín García, et ne s'est guère répandue.

dernier. Par conséquent, interprétait-il, les musulmans suivaient la parole de Mahomet plutôt que celle de Dieu²³¹.

Toujours pour associer l'islam aux formes de religion déjà ostracisées, les polémistes montraient systématiquement du doigt l'analphabétisme du Prophète. C'était là une caractéristique choquante pour des lettrés qui aimaient croire que l'éducation était garante d'une certaine autorité. Mais surtout, aux yeux des polémistes, cet analphabétisme enlevait au prophète musulman le contrôle de sa prophétie. Les auteurs des antialcorans estimaient en effet que les véritables auteurs du Coran étaient les différents secrétaires de Mahomet. Ces derniers auraient inséré leurs propres croyances dans le texte coranique, plutôt que de retranscrire fidèlement le texte que Mahomet leur dictait. L'identité de ces secrétaires intéressait beaucoup les polémistes.

À les en croire, ce furent successivement deux chrétiens de peu d'éducation²³², un juif et un hérétique dénommé Sergio. Pour se moquer ou pour faire la promotion de leurs religions respectives, ils auraient, à l'insu du Prophète, glissé une multitude d'erreurs dans le texte coranique. Celui-ci est alors décrit comme un amoncellement de doctrines d'inspiration chrétienne, païenne, judaïque ou de multiples hérésies orientales, notamment l'arianisme et le nestorianisme. Un tel procédé de la part des polémistes tendait à faire apparaître l'islam comme la somme de toutes les hérésies, somme d'autant plus pernicieuse qu'elle conservait juste assez de vérités chrétiennes pour pouvoir séduire les fidèles égarés.

Les deux chrétiens, forgerons d'épées (nous traduisons ainsi *espaderos*), furent ses premiers secrétaires. De ceux-ci, pour les auteurs d'antialcoran, Mahomet tiendrait les passages du Coran les plus proches du christianisme. Pour Obregón, « il comprit de

²³¹ "Y digo más del *Alcorán* porque los moros siguen en una cierta causa por el dicho de Mahoma y dexan el dicho del *Alcorán* por nullo, el qual dicho de Mahoma está en los sobredichos seys libros, de manera que el dicho de Mahoma revocó y anichiló el dicho de Dios qu'es el dicho del *Alcorán*, según en el precedente capítulo está puesto y declarado y según más adelante parecerá en el onzeno capítulo." Juan ANDRÉS, *Confutación de la secta Mahomética*, op. cit., p. 132.

²³² Forgerons d'épée (« *espaderos* ») de profession.

deux chrétiens forgerons d'épée l'erreur de l'idolâtrie »²³³. Andrés, lui, rappelle ce que ces forgerons d'épée ont enseigné à Mahomet pour en conclure que tout fut dit par les deux forgerons d'épée susdits et non par Dieu ni envoyé par un ange de Dieu. »²³⁴ Cependant, ces deux chrétiens furent également, au dire de nos auteurs, des sources d'erreur dans le Coran. D'après Obregón, c'étaient « des hommes de peu de savoir et non sages ni lettrés : ainsi ils firent écrire à Mahomet des dits fabulateurs et contraires à la vérité »²³⁵. Pour Figuerola comme pour Obregón, la connaissance que Mahomet eut du christianisme dans sa jeunesse lui servit à impressionner les Maures. Ainsi Figuerola explique-t-il

vous devez noter que cet astucieux Mahomet, sachant que la loi chrétienne de Jésus Christ venait avec de nombreux signaux [divins] et merveilles, selon ce qu'il avait entendu dire, et après voyant que la loi des Juifs était donnée à Moïse par Dieu, il fit un mélange de ces deux lois, mais avec beaucoup d'imperfections et diverses erreurs²³⁶.

Comme on peut le constater dans cette dernière citation, les polémistes antimusulmans décrivaient de manière semblable les rapports entre l'islam, d'une part, et le christianisme ou le judaïsme, d'autre part. De même, le rôle qu'ils donnaient au secrétaire juif de Mahomet était semblable à celui qu'ils donnaient aux forgerons d'épées chrétiens : il servait à expliquer qu'on trouvât dans le Coran des passages sur l'Ancien Testament. Mais, étant considéré comme plus savant, le secrétaire juif servait également de prétexte pour tourner le Prophète en ridicule :

Mahomet eut un scribe qui s'appelait Abdalla Celen, lequel était d'abord juif, et celui-ci fut scribe de Mahomet dix ans. Et comme il avait été juif et connaissait la loi des Juifs, il

²³³ “[...] entendio de dos christianos espaderos el error de la idolatria [...]” OBREGÓN, *Confutación*, f.4r.

²³⁴ “[...] todo fue dicho por los dos espaderos sobredichos y no por Dios ni embiado por ángel de Dios.” Juan ANDRÉS, *Confutación de la secta Mahomética, op. cit.*, p. 144. Voir aussi un exemple similaire p.150.

Les références aux *espaderos* sont plus rares chez Figuerola, mais les présentent encore comme des gens qui enseignent à Mahomet. Par exemple : “[...] de los xpianos en dalles esta honrra era porque no contradexian aquellos espaderos cristianos que le instruyan al dicho Mahomet.” FIGUEROLA, *Lumbre...*, RAH Ms. 9/36, f.128v.

²³⁵ “[...] y como los dichos espaderos fuesen hombres de poco saber y no sabios ni letrados: assi hizieron a mahoma escrevir muy fabulosos dichos y contrarios de la verdad.” OBREGÓN, *Confutación*, f.8r.

²³⁶ “[...] deveys notar que este astuto de Mahomet conosiendo que la ley cristiana de Jesucristo venia con muchos senyales y maravillas segun el avia oydo dezir y despues viendo que la ley de los judios era dada a Moysen por Dios hizo una mixtura destas dos leyes pero con mucha imperfection y diversos errores.” FIGUEROLA, *Lumbre...*, RAH Ms. 9/36, f.6v.

vint à connaître que tout ce que Mahomet lui commandait d'écrire était chose fictive et feinte et non donnée par Dieu. Et avec tout il voulut faire et fit une grande expérience, laquelle fut que, quand Mahomet lui demandait d'écrire les versets, il changeait toujours l'ordre des mots de la fin du verset. [...] Et de cette manière cet écrivain changea l'ordre des versets pendant sept ans. Et jamais durant tout ce temps Mahomet n'eut de sentiment de cela, et ainsi cet écrivain vint à savoir que, si le Coran était de Dieu, il ne se passerait pas tant de temps sans que Mahomet n'en eut quelque avis de Dieu et de son ami l'ange. [...] De manière que cet écrivain, voyant tout cela, renonça à l'écriture et redevint juif comme il l'était d'abord²³⁷.

Chez Obregón, qui considérait que le message transmis par Mahomet aux Maures de La Mecque était proche du christianisme, le rôle du secrétaire juif était quelque peu différent. En effet, d'après Obregón, les falsifications que le Juif fit dans le Coran avaient pour objectif de nuire au christianisme :

Et comme son écrivain du coran, le juif Cerralte, était plus affectionné à sa loi judaïque qu'à la sainte foi évangélique, il lui déplaisait que Mahomet publiât [...] des louages de Jésus Christ, et de sa sainte foi évangélique et, voyant et comprenant que Mahomet ne savait pas lire [...] comme tel juif ennemi des Chrétiens il commença à falsifier les chapitres que Mahomet lui commandait d'écrire [...], écrivant une chose pour une autre, et très contraire à la vérité, et à ce que Mahomet lui demandait d'écrire²³⁸.

Dans tous les cas, la fonction du secrétaire juif dans ces écrits avait pour fonction de démontrer combien la loi de Mahomet était fausse. Le secrétaire hérétique, lui, avait pour fonction de pousser à son comble la logique de diabolisation de l'islam. En effet, Sergio était le secrétaire de Mahomet sur lequel les polémistes pouvaient le plus facilement projeter leurs fantasmes. Damascène croyait déjà que la rencontre entre

²³⁷ "Mahoma tuvo un escrivano que se llamava Abdalla Celen, el qual era judío de primero, y éste fue escribano de Mahoma diez años. Y comoquier que había estado judío y era entendido en la ley de los judíos, vino a conocer que todo lo que mandava Mahoma a él d'escribir era cosa ficta y fingida y no de Dios dada. Y con todo quiso fazer y fizo grande experiencia, la qual fue que, quando Mahoma le mandava escribir los versos, siempre trastrocava la fin del verso, a saber es, mudando las palabras de la fin del verso [...] Y desta manera estuvo este scrivano siete años trastrocando la fin de los versos mudándolos. Y nunca en todo el tiempo uvo Mahoma sentimiento dello, y así vino a conocer este escribano que, si el *Alcorán* fuesse de Dios, no passara tanto tiempo que Mahoma no oviesse algún aviso de Dios y de su amigo el ángel. [...] De manera que este escribano, veyendo todo esto, renunció la escribanía y tornó judío como de primero era." Juan ANDRÉS, *Confutación de la secta Mahomética*, op. cit., p. 121-122.

²³⁸ "Y como su escribiente del Alcorán el judío Cerralte fuesse más aficionado a su ley judaica que a la sancta ley evangélica, pesándole de lo que Mahoma publicava por mensagería en alabança de Iesu Christo, y de su santa ley evangélica, viendo y entendiendo que Mahoma no sabía leer, para que leyesse lo que el escrevía, como tal judío enemigo de Christianos principió a falsificar los capítulos que Mahoma le mandava escrevir por mensagería, escriviéndole uno por otro, y muy contrario de la verdad, y de lo que mahoma le mandava escrevir." OBREGÓN, *Confusión*, ff.11v-12r.

Mahomet et un moine arien avait été déterminante pour la doctrine musulmane. Il s'inspirait pour cela du récit musulman de la rencontre du Prophète avec un moine chrétien dénommé Bahira. D'après la légende musulmane, ce dernier aurait reconnu en Mahomet un Prophète. C'est là la source de ce qui allait devenir *Sergius* ou Sergio dans la tradition polémique chrétienne²³⁹. Mais l'arianisme n'était que l'une des religions qui lui étaient attribuées. Cette dernière changeait selon les circonstances. Il était fréquemment qualifié de nestorien. De l'avis d'Obregón, Sergio était un arien versé dans la connaissance de nombreuses autres hérésies. L'auteur prend le raisonnement à rebours : la doctrine selon laquelle Jésus fut simplement un homme, à laquelle adhérait Mahomet, lui aurait été transmise par Sergio, et était partagée par d'autres hérésies orientales, celles de Nestorius, Photin et certains Jacobites. L'islam fondait donc toutes les hérésies en une seule²⁴⁰. En décrivant l'islam comme l'amalgame de toutes les hérésies, Obregón ne faisait que reprendre une idée populaire dans la littérature polémique chrétienne²⁴¹.

L'hérétique Sergio ne se contentait pas, d'après nos auteurs, de transmettre ses doctrines au Prophète. Il se faisait également le complice de toutes ses impostures. Pour Obregón, Sergio aurait suggéré à Mahomet l'idée de feindre des miracles. Jusque-là, à ceux qui exigeait de Mahomet qu'il démontre avoir été choisi par Dieu en réalisant des miracles, celui-ci répliquait que les miracles ne convainquaient pas les incrédules, et que

²³⁹ Norman DANIELS, *Islam et Occident*, *op. cit.*, p. 17 ; Jean DAMASCÈNE, *Écrits sur l'islam*, *op. cit.*, p. 97-98, 213. Daniels explique plus loin que « La légende du moine Sergius illustre la manière dont on imaginait la pénétration de l'Arabie par les missionnaires juifs et chrétiens. Sergius, dans la forme typique de la légende, avait été chassé de la Chrétienté pour Hérésie, ou pour crime et hérésie, et s'était réfugié en Arabie, où, seul, ou avec des compagnons juifs, il avait corrompu les Arabes, par l'intermédiaire de son protégé Muhammad. » Norman DANIELS, *Islam et Occident*, *op. cit.*, p. 121. Parmi les textes qui nomment ce prêtre « Sergio » pour la première fois, notons celui d'al-Kindî. Voir Josep PUIG MONTADA, « Francesc Eiximenç y la tradició antimusulmana », *op. cit.*, p. 1156.

Le nom de Bahira n'est pas inconnu de la tradition polémique chrétienne, et certains des polémistes le mentionnent parfois, sans toujours être sûrs s'il s'agit ou pas du même homme que Sergio. Le pseudo Pascual multiplie les considérations linguistiques sans pourtant arriver à bout de ses hésitations. PSEUDO PEDRO PASCUAL, *Sobre la se[c]ta mahometana*, *op. cit.*, p. 86-87.

²⁴⁰ OBREGÓN, *Confutación*, f.24r.

²⁴¹ On pourra le constater en comparant avec les analyses de Norman DANIELS, *Islam et Occident*, *op. cit.*, p. 249-250.

c'était un péché que de tenter Dieu²⁴². Mais les demandes se faisant plus pressantes, il mit au point, avec la complicité de Sergio, des subterfuges pour faire croire à des miracles. Ainsi, en cachant des graines dans son oreille, il attirait une colombe, qui venait les picorer, et prétendait qu'elle lui transmettait des messages de Dieu²⁴³. Sergio rendit de multiples services au Prophète, mais cela ne le sauva pas: d'après Obregón, l'ingrat Mahomet en vint à l'assassiner et à jeter son corps dans un puits afin qu'il ne puisse jamais révéler ses impostures²⁴⁴.

Aux origines doctrinales variées des versets soufflés par ses secrétaires, s'ajoutaient d'autres versets qui, au dire des polémistes, avaient été inventés de toutes pièces par le Prophète pour satisfaire son ambition et ses vices. Un exemple récurrent en illustre le principe, l'histoire du serviteur de Mahomet, Zeydin, et de sa femme, Zaynab. Le Prophète aurait demandé au premier de divorcer, afin de pouvoir prendre la seconde pour épouse²⁴⁵. Plusieurs auteurs font de cet esclave le premier converti à l'Islam²⁴⁶, rendant d'autant plus scandaleuse la manière dont Mahomet lui prend sa femme. Juan Andrés souligne à gros traits l'émotion de celle-ci, jusqu'à parler des larmes de Zaynab lorsque son époux lui apprend la nouvelle, en ajoutant que Mahomet avait enfreint le commandement de ne pas convoiter la femme de son prochain²⁴⁷. Figuerola juge cette histoire suffisamment embarrassante pour les musulmans pour en faire une des questions qu'il pose à l'alfaqui lors de la quatrième disputation qu'il rapporte²⁴⁸. Ainsi, dans les antialcorans, le Coran apparaissait non seulement comme la somme d'emprunts au christianisme, au judaïsme et à de multiples hérésies, mais aussi de caprices de Mahomet.

²⁴² OBREGÓN, *Confutación*, f.31r.

²⁴³ OBREGÓN, *Confutación*, f.37v. Encore là, il s'agit d'un thème ancien, inscrit dans un ensemble de pseudo-miracles que la tradition polémique anti-musulmane prête, sans grand fondement, aux croyances musulmanes. Norman DANIELS, *Islam et Occident*, op. cit., p. 108.

²⁴⁴ OBREGÓN, *Confutación*, f.39r.

²⁴⁵ Norman DANIELS, *Islam et Occident*, op. cit., p. 138-142.

²⁴⁶ Juan ANDRÉS, *Confutación de la secta Mahomética*, op. cit., p. 111 ; Martín PÉREZ DE AYALA, *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos*, op. cit., p. 86. OBREGÓN, *Confutación*, f.15v.

²⁴⁷ Juan ANDRÉS, *Confutación de la secta Mahomética*, op. cit., p. 164-166.

²⁴⁸ FIGUEROLA, *Lumbre...*, RAH Ms. 9/36, f.254r.

Comme, les polémistes voyaient en Mahomet un homme foncièrement ambitieux et immoral, ils faisaient de son appétit sexuel la cause de sa « loi » licencieuse. Les polémistes chrétiens étaient indignés que l'islam permette la polygamie, qui leur paraissait être l'indice d'une luxure bestiale. Mais dans le déchaînement de critiques à l'encontre des appétits charnels du Prophète, ils ne manquaient pas de noter que Mahomet s'était permis d'avoir davantage d'épouses que ce qu'il permettait à ses fidèles²⁴⁹. Les auteurs d'antialcorans soulignaient que pour avoir davantage d'épouses, il devait promulguer des lois pour lui seul : « vous devez savoir que Mahomet fit deux lois : une générale pour tous les Maures et pour lui; et il fit une autre loi pour lui seul »²⁵⁰. Les auteurs condamnaient le principe de faire une loi pour soi seul. Bernardo Pérez, commentant l'une de ces lois spéciale, le disait clairement « cette loi était mauvaise, pour être pour Mahomet seul »²⁵¹. En effet, Chinchón avait expliqué dans le cinquième sermon de l'*Antialcorano* qu'une loi, pour être bonne devait « être profitable à tous et non faite pour le profit d'un, et dommage de beaucoup »²⁵². Une loi ne répondant pas à ces conditions était « tyrannique », « comme sont les lois des tyrans et mauvais seigneurs qui veulent prendre de leurs vassaux plus que ce qu'ils peuvent leur payer »²⁵³. Mahomet en vint à être dépeint non seulement comme un homme à la vie dissolue, mais comme un authentique tyran. Or, une loi tyrannique ne pouvait être d'origine divine et, selon Chinchón, n'obligeait en rien : deux bonnes raisons pour que les Morisques cessent d'y croire.

²⁴⁹ Voir par exemple Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, op. cit., p. 243-245 ; Juan ANDRÉS, *Confutación de la secta Mahomética*, op. cit., p. 167-173.

²⁵⁰ «Y así avéys de saber que Mahoma fizo dos leyes: una general para todos los moros y para él; y fizo otra ley para él solo.» Juan ANDRÉS, *Confutación de la secta Mahomética*, op. cit., p. 167.

²⁵¹ Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, op. cit., p. 244.

²⁵² “[...] que la ley sea provechosa a todos y no hecha para provecho de uno, y daño de muchos.” *Ibid.*, p. 145.

²⁵³ “(Leyes tiránicas no obligan) toda ley que no guarda estás condiciones no es buena: como son las leyes de los tyranos y malos señores que quieren llevar de sus vasallos más de lo que les pueden pagar.” *Ibid.* Figuerola qualifiait également Mahomet de tyran, mais en lien avec sa volonté de domination : “[...] quererse azer tirano y por fuerça de armas querer dominar.” FIGUEROLA, *Lumbre...*, RAH Ms. 9/36, f.176r.

Mais l'immoralité de Mahomet, d'après nos auteurs, ne s'arrêtait pas là. D'après eux, la loi de Mahomet permettait également la sodomie car, comme le dit si bien Aznar Cardona, « un égarement en entraîne un autre »²⁵⁴. L'accusation puisait ses racines, comme la majorité des autres, dans la polémique médiévale. Alors que l'islam interdisait la sodomie, les polémistes médiévaux avaient prétendu le contraire, citant des passages du Coran qui évoquait le « pardon » de la sodomie. En suivant les polémistes médiévaux, Pérez de Chinchón affirme que les arabes de Berbérie sont « tachés du vice de sodomie comme tous les Maures d'Afrique le sont : et la loi de Mahomet elle-même n'en est pas exempte : car certains glosateurs du Coran disent que Mahomet donna licence pour ce vice, lequel est abominable »²⁵⁵. Pérez de Chinchón étant convaincu que la sodomie était courante dans les royaumes musulmans d'Afrique du Nord, il en déduisait que c'était l'effet de la loi de Mahomet. Ce faisant, il ne procédait pas différemment des polémistes médiévaux, qui avaient eux-mêmes fait des généralisations abusives de ce type²⁵⁶.

Folie, analphabétisme, paganisme, judaïsme, hérésie, cupidité, luxure, meurtre, guerre aux chrétiens : tels étaient, aux yeux des polémistes, les éléments du portrait du prophète des musulmans. Un portrait si ignoble qu'on ne pouvait manquer de l'associer à un signe annonciateur de la fin des temps. Le pas est vite franchi, et ce, dès le Moyen

²⁵⁴ «([...]Abissus, abissum invocat : Que un desconcierto llama a otro) llegò su relaxamiento a tal frenesia, que aprovò la nefanda sodomia; assi con hombres, como con mugeres, aunque algunos de sus Alfaquies, cubiertos de verguença mala, procuran paliar esta abominacion, y lo niegan por honra de su mal maestro, injurioso a la ley natural y divina.» Pedro AZNAR CARDONA, *Expulsi3n Iustificada de los moriscos espa1oles, y suma de las excellencias Christianas de nuestro Rey Don Flipe el Catholico Tercero deste nombre. Dividida en dos partes.*, Huesca, Pedro Cabarre, 1612, p. 97v.

Dans l'ensemble de la tradition polémique, la sodomie dont il est le plus souvent question est pratiquée à l'occasion des règles de ses épouses afin d'éviter leurs « impuretés », ainsi qu'il l'aurait pratiqué avec Aïcha. Ce qui, d'après Daniels, provient d'une erreur de traduction de Pierre de Tolède. Norman DANIELS, *Islam et Occident, op. cit.*, p. 142-143.

²⁵⁵ «[...] los alárabes en bervería los quales son una gente bárbara sin ley, sin rey, sin paz, sin criança, sin asiento cierto, oy aquí mañana allí [...] untada del vicio de somodía como todos lo smás moros de áfrica lo son: y la mesma ley de mahoma no está muy libre dello: porque algunos glosadores del Alcorán dizen que mahoma dio licencia para este vicio: lo qual es cosa abominable: y por esto se llama vicio contra natura.» Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, op. cit., p. 382.

²⁵⁶ Norman DANIELS, *Islam et Occident, op. cit.*, p. 195-197.

Âge²⁵⁷. Lope de Obregón offre une parfaite illustration de cette logique, lorsqu'il associe par exemple l'affranchissement de Mahomet à une foule de catastrophes naturelles, donnant à l'évènement des airs apocalyptiques :

À l'époque même où Mahomet s'affranchit de la tutelle de sa maîtresse qui l'avait élevé, et s'en fut servir ledit Abdemonaphis, qui fut en l'an de la naissance de notre seigneur Jésus Christ DLXXXVIII, Dieu montra de grands signaux dans le ciel et sur terre dans le monde entier comme le déclarent saint Grégoire dans ses dialogues, et l'archevêque de Florence dans la seconde partie historique, et dans un autre livre qui s'intitule *Fasciculus temporum* : lesquels signaux vinrent signifier que puisque le monde ne voulait pas vivre comme il devait selon la loi de grâce, par un juste jugement de Dieu il se ferait que la plus grande partie de celui-ci mourrait en vivant une vie bestiale²⁵⁸.

En conclusion, les auteurs des antialcorans faisaient un portrait qui diabolisait et ridiculisait tout à la fois le Prophète de l'islam. Ce faisant, ils n'innovaient en rien par rapport aux polémistes antimusulmans du Moyen Âge. Ils employaient les mêmes sources que ces polémistes et les interprétaient de manière similaire, quand ils ne reprenaient pas simplement leurs idées. Ils étaient convaincus que de simplement exposer la vie de Mahomet suffirait à démontrer aux musulmans que sa religion était fautive. Par ailleurs, comme nous allons maintenant le montrer, ils ne se limitaient pas à attaquer la vie du Prophète.

5. D'autres attaques contre le Coran

Bien que, comme on l'a souligné plus haut, les polémistes emploient le Coran pour confirmer les Évangiles ou pour y puiser des éléments de la biographie du Prophète, ils s'efforcent par ailleurs d'en attaquer la fiabilité. Martín García affirme que la confiance ne peut être accordée à un livre qui ne fut rédigé que sous le troisième

²⁵⁷ Jean FLORI, *L'Islam et la fin des temps, l'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, Paris, Seuil, 2007, 444 p ; Ana ECHEVARRÍA, *The Fortress of Faith*, op. cit., p. 110-113.

²⁵⁸ "En este mesmo tiempo que Mahoma salio de la criança y tutela de su ama, y fue a servir al dicho Abdemonaphis, que fue en el año del nacimiento de nuestro señor jesu Christo de DLXXXVIII años, mostro dios grandes señales en el cielo y en la tierra por todo el mundo como lo declaran san Gregorio en sus dialogos, y el Arçobispo de Florencia en la segunda parte historial, y otro libro que se intitula Fasciculus temporum: Las quales señales fueron figura, de que pues el mundo no queria bivir como devia segun la ley de gracia, que por justo juycio de dios se avia de permitir que la mayor parte del muriesse bibieno vida bestial." OBREGÓN. *Confutación*. p. 6v.

calife. En faisant cette affirmation, García simplifiait les explications qu’offrait Juan Andrés. Ce dernier alléguait que la rédaction du Coran commença du vivant de Mahomet, mais devait rester inachevée, du fait que Mahomet le faisait constamment modifier. La forme définitive fut donc, selon Andrés, l’œuvre du troisième calife²⁵⁹. Or, dans le processus, différentes parties se seraient perdues. Pour Andrés, cette perte était le signe que le Coran n’était pas la parole de Dieu, puisque s’il en avait été ainsi, Dieu n’en aurait laissé perdre aucune partie²⁶⁰.

En plus de prétendre que les musulmans suivent la parole de Mahomet plutôt que celle de Dieu, Juan Andrés les accusait d’adorer le Coran en lieu et place de Dieu. Il ajoutait alors aussitôt que le livre saint de l’Islam ne méritait aucune adoration, ce qu’il cherchait à démontrer en exposant les avatars infamants auxquels le livre saint aurait été soumis.

Eh bien dis-moi, toi, le Maure, qui n’a jamais su ni entendu ces choses, que te paraît cette écriture en laquelle tu as une telle révérence que vous l’embrassez quand vous la prenez dans les mains et jurez par elle et la prenez pour Dieu [...] et le Coran lui-même dit *alcoran alhadim*, ce qui veut dire le « puissant Coran », de manière que vous le tenez pour Dieu. Eh bien moi je dis, Maure, que s’il était Dieu et parole de Dieu, on n’en aurait pas perdu tout ce qui a été perdu ni les souris n’en auraient mangé les cédules qu’on trouva dans la maison d’Aïcha rongées et pourries [...] Regarde donc, Maure, et considère tout cela, et tu en viendras à connaître ton erreur et à te convertir à Dieu, et Dieu aura pitié de toi, si tu veux vraiment qu’il entre en toi et dans ton âme²⁶¹.

Dans cet extrait d’Andrés, le dénigrement du Coran rappelle celui qui est fait à Mahomet: ce texte sacré est attaqué non seulement sur son contenu, mais dans sa dignité. Il est tourné en ridicule pour le désacraliser.

²⁵⁹ José RIBERA FLORIT, *La polémica...*, *op. cit.*, p. 22 ; Juan ANDRÉS, *Confutación de la secta Mahomética*, *op. cit.*, p. 126.

²⁶⁰ Juan ANDRÉS, *Confutación de la secta Mahomética*, *op. cit.*, p. 125.

²⁶¹ “Pues, dime, tú, moro, que estas cosas nunca oýstes ni sopistes, qué te parece de tal escriptura la qual tienes en tanta reverencia que la beséis quando lo toméys en las manos y juréis por él y lo toméys en lugar de Dios [...] Y el mesmo *Alcoran* dize *alcoran alhadim* que quiere decir el “Alcorán poderoso”, de manera que lo tenéys por Dios. Pues yo digo, moro, que si fuesse de Dios y palabra de Dios, no se perdiera d’él lo que fue perdido ni comieran los ratones las cédules que fallaron en casa de Axa comidas y podridas [...] Pues mira tú, moro, y considera en todo esto, y vernás a conocer tu error y convertite a Dios, y Dios avrá mercé de ti, si bien quieres apra ti y a tu ánima.” *Ibid.*, p. 128-129.

6. Visions de l'au-delà

Les auteurs attaquaient non seulement les valeurs morales de Mahomet mais aussi les conceptions qu'avaient les musulmans de l'au-delà. Ils attaquaient une description du paradis trop riche en plaisirs de la chair et de la table, auxquels étaient opposés les « plaisirs spirituels » du paradis chrétien. Bernardo Pérez de Chinchón attaquait le paradis musulman pour être « bestial » : « j'ai entendu dire que certains hommes disent que le paradis doit être de manger et boire. En vérité, ce paradis serait davantage de bêtes que d'hommes, un paradis sale et laid », ajoutant vite que serait « bien meilleur de mettre le paradis dans le comprendre et le savoir, qui sont des œuvres et plaisirs de l'âme, et non dans les délices du corps »²⁶². Ce penchant allégué de l'Islam, du Prophète et des Musulmans pour les « plaisirs terrestres » était rapproché par Figuerola aux préférences des philosophes épicuriens²⁶³.

Le livre de *L'échelle de Mahomet* était une des sources favorites des polémistes sur l'au-delà musulman. Ils le mettaient sur un pied d'égalité avec le Coran et la Sunna, estimant que les musulmans croyaient tout ce qui s'y trouvait²⁶⁴. Joan Andrés lui consacre tout son huitième chapitre²⁶⁵. Ce récit raconte un voyage du Prophète au paradis, chevauchant une monture nommée « Alborach ».

Le paradis musulman, croyaient nos auteurs, était ouvert aux démons et aux animaux. L'existence supposée d'animaux « musulmans », qui auraient accès au paradis au même titre que les humains, peut être trouvée chez Joan Andrés :

²⁶² Pour ces deux citations: “[...] he oydo decir, que algunos hombres dizen: que el paraíso ha de ser de comer y beber. En verdad aquel paraíso más será de bestias que de hombres parayso suzio y feo [...]” / “[...] muy mejor sería poner el paraíso en el entender y saber, que son obras y plazerres: de la ánima, que no en los deleytes del cuerpo.” Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, op. cit., p. 121.

²⁶³ “Toda esta gloria de estos proximos mios de moros viene a entropesar con algunos hereges : como sn los epicureos que pusieron la gloria en beber y comer y otros en delectaciones carnales.” FIGUEROLA, *Lumbre*, RAH Ms. 9/36, f.204v.

²⁶⁴ En latin, *Liber Scalae Mahomedi*. Selon certains auteurs, ce livre, qui se présente comme un écrit de Mahomet racontant un voyage qu'il aurait eu dans l'au-delà, aurait servi d'inspiration à *La divine comédie*, de Dante. Norman DANIELS, *Islam et Occident*, op. cit., p. 61-62.

²⁶⁵ Juan ANDRÉS, *Confutación de la secta Mahoméctica*, op. cit., p. 175-188.

Ce que Mahomet dit dans cette vision, [c'est] comment l'ange Gabriel lui apporta un animal qui s'appelait Alborach, sur lequel voulut chevaucher Mahomet, et [cet animal], il ne voulut pas y consentir jusqu'à ce qu'il lui promette le Paradis, et Mahomet lui promit qu'il serait le premier animal qui entrerait au Paradis. Considérant cela, je te demande à toi, le Maure, quelle raison y a-y-il pour qu'un animal sans discernement puisse entrer au Paradis, surtout s'il affirme que cet Alborach devait être le premier animal qui entre au Paradis, laissant supposer, si c'est le premier, qu'il doit y en avoir un second et d'autres ensuite²⁶⁶.00

De même, Bernardo Pérez adressait aux Morisques cette question de pure rhétorique : « Aussi ta loi dit : que tous les animaux comme le cheval, le bœuf, l'âne, le bélier, etc. que tous ressusciteront le jour du Jugement et que les moutons qui furent sacrifiés lors de l'*Eid el-Adha* ressusciteront et iront au paradis, c'est bien ainsi ? »²⁶⁷

Prenons encore un exemple chez Juan Andrés, qui cite une sourate du Coran qu'il appelle le « chapitre des démons » :

Où l'on dit comment une certaine compagnie de démons s'en fut une nuit écouter Mahomet et les Maures lisant le Coran. On dit dans les deux chapitres mentionnés ci-dessus comment ces démons apprécèrent tant le Coran que par la suite ils crurent en Mahomet et se firent Maures. [...] Maintenant dis-moi, Maure, toi qui lis le Coran tous les jours [...] dans beaucoup de parties le Coran te dit de te garder du diable parce qu'il est l'ennemi manifeste des hommes. Et maintenant le Coran dit qu'ils sont devenus les amis des hommes, de Dieu, de Mahomet et des anges. Mais ne te paraît-il pas que cela contredit le commandement de Dieu, lequel maudit le diable et le priva de sa Grâce pour toujours²⁶⁸?

²⁶⁶ "Lo que Mahoma dixo en esta visión, cómo el ángel Graviel le truxo un animal que se llama Alborach, sobre el qual quiso cabalgar Mahoma, y él no quiso consentir fasta que le prometiese el Paradiso, y Mahoma le prometió que fuesse el primero animal que en el Paradiso entrasse. A esto demoando a ti, mauro, qué razón trae que el animal bruto debe y puede entrar en el Paradiso, mayormente deziendo que este Alborach debe ser el primero animal que entra en el Paradiso pues, si él es el primero, denota que ha de aver segundo y postrero." *Ibid.*, p. 183-184. Un passage semblable sur les « animaux irrationnels » qui seront sauvés dans Joan Martín de FIGUEROLA, « Lumbre de la fe contra el Alcoran y la secta Machometica ». RAH Ms. 9/36, f.17v.

²⁶⁷ "Item tu ley dize: que todos los animales brutos, como son, cavalo, buey, asno, carnero, etc. Que todos ressucitarán el día del juyzio: y que los carneros que se mataron en las aldaheas ressucitarán, e yrán al paraíso. Esto es así?" Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, op. cit., p. 154. Bernardo Pérez revient aussi sur l'histoire de l'animal alborach recevant le droit d'entrer au paradis, p.155.

²⁶⁸ "Donde dize cómo cierta compañía de los demonios fueron una noche a escuchar a Mahoma y a los moros leyendo el *Alcorán*. Dize en los dos capítulos suso allegados cómo estos demonios se agradaron tanto del *Alcorán*, que luego creyeron en Mahoma y fiziéron moros [...] Pues dime agora, moro, tú que leyes *Alcorán* cada día [...] en muchas partes te dize *Alcorán* que te guardes del diablo porque es enemigo manifesto de los hombres. Y agora dize *Alcorán* que son fechos famigos de los hombres y de Dios y de

La lecture que les chrétiens font de ces passages résulte d'une erreur de traduction. En latin ou dans les langues romanes, il n'existait aucun mot qui puisse rendre le concept de « djinn » qui existait dans le Coran. C'est pourquoi les traducteurs ou les lecteurs chrétiens le rendaient par les mots « démon » ou « diable ». Par conséquent, chaque mention d'un djinn était la source d'un malentendu entre chrétiens et musulmans²⁶⁹, tant dans la littérature que dans la vie commune. Le procès de Mencía Fernández de Cózar, Morisque de Grenade, fournit une illustration de cette difficulté conceptuelle. Accusée de sorcellerie, celle-ci a déclaré devant le Saint-Office qu'elle avait épousé le diable, qu'elle aurait tenté de convertir à l'islam en lui en enseignant les prières. L'idée même de convertir de diable à l'islam parut ridicule aux inquisiteurs, qui ne la prirent pas au sérieux et se contentèrent de la condamner à une année de prison pour ses pratiques musulmanes²⁷⁰. Ce fait divers devient plus intelligible dès lors qu'on se rappelle que les chrétiens transposent systématiquement « djinns » par « démons » ou « diable » et que les djinns sont, d'après l'islam, moralement équivalents aux humains²⁷¹. Cependant, lorsque « djinn » est traduit par « démon », toute l'intelligibilité des passages du Coran les concernant – ou des propos des musulmans les concernant – se trouve perdue.

Dans cette exposition visant à ridiculiser l'islam, il y a sans doute un rapport différent à l'animal selon les religions qui pourrait être analysé plus en profondeur. Ce qui importe pour nous est surtout de noter que les auteurs des antialcorans ne pouvaient concevoir la possibilité que les animaux aient une âme car ils en faisaient la

Mahoma y de los ángeles. Pues, ¿no te parece que contradize esto el mandamiento de Dios, el qual maldixo al diablo y lo echó de su gracia para siempre?» Juan ANDRÉS, *Confutación de la secta Mahomética*, *op. cit.*, p. 145. Voir aussi pp.146-147. Un passage similaire (“Los ángeles malos pueden ser salvados por el mismo Mahoma”) dans les sermons de Martín García peut être trouvé dans José RIBERA FLORIT, *La polémica...*, *op. cit.*, p. 38.

²⁶⁹ Norman DANIELS, *Islam et Occident*, *op. cit.*, p. 330-331.

²⁷⁰ Cas de Mencía Fernández de Cozar, 1576. Interprété d'après l'analyse qu'en fait Rafael MARTÍN SOTO, *Magia y inquisición en el antiguo reino de Granada (siglos XVI-XVIII)*, Malaga, Arguval, 2000, p. 328.

²⁷¹ « L'islam admet que les génies existent et qu'ils peuvent avoir part au salut. Ils ont été créés d'une flamme sans fumée (Coran, LV, 14). » H. CAMPS-FABRER, « Génie », *Encyclopédie berbère*, 1998, n° 20, pp. 3023-3036.

spécificité de l'être humain²⁷². Bernardo Pérez expose la « dignité de l'homme » au sein d'une hiérarchie stricte selon laquelle « Dieu fit toutes les créatures pour qu'elles servent l'homme » et il ajoute que « pour l'homme il accorda la béatitude de l'autre vie qui ne se termine jamais »²⁷³. Nos auteurs avaient la conviction que les musulmans auxquels ils seraient confrontés partageaient cette manière de voir les choses. Mais surtout ces images d'animaux entrant au Paradis, tout comme des démons participant à l'Islam, devaient renforcer l'image d'une religion à la fois irrationnelle et immorale. Ces images étaient solidaires de celles d'un Paradis aux plaisirs terrestres faits de manger, de boire et de femmes lascives, contre les divins « plaisirs spirituels » du Paradis des Chrétiens.

7. L'islam comme source de perturbations sociales

Les polémistes antimusulmans sont en effet convaincus que l'existence même de l'Islam est incompatible avec la possibilité d'une république bien ordonnée. Leurs traités s'en font le reflet, cherchant à en convaincre aussi bien le lecteur chrétien que l'auditoire musulman.

Le premier principe invoqué est la nécessité pour une république bien ordonnée d'être gouvernée selon une « loi » unique. Or, à l'époque, les religions se confondaient avec les lois jusque dans le langage. Le Christianisme était « la loi du Christ » tandis que l'Islam était « la loi de Mahomet ». D'après cette conception de la vie publique, la cohabitation des chrétiens, des juifs et des musulmans, telle qu'elle se pratiquait dans l'Espagne médiévale, était problématique, car elle supposait des lois différenciées et

²⁷² Thomistes ou humanistes, ces auteurs adhéraient donc aux courants de théologie chrétienne qui niaient tout principe spirituel à l'animal. Sur ces courants et leurs opposants, voir Michel PASTOUREAU, « L'historien face à l'animal: l'exemple du Moyen Âge », in BIRNBAUM, Jean (dir.): *Qui sont les animaux?*, Paris, Gallimard, 2010, p. 196-201.

²⁷³ "Hizo Dios todas las criaturas para que sirviessen al hombre. Que para el hombre hizo Dios el cielo : para el hombre hizo dios el sol, y la luna, y las estrellas, para el hombre hizo dios todos los animales : para el hombre hizo las aves, y los peçes : para el hombre hizo los árboles, y las yervas : para el hombre hizo dios los elementos : la tierra, el agua el ayre, y el fuego : pues de todo nos servimos : para el hombre hizo los ángeles : para el hombre hizo la bienaventurança de la otra vida que nunca se acaba." Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, op. cit., p. 90.

était par conséquent une source de discorde au sein de la Cité. Pour une république chrétienne, une telle situation était intenable. Aussi, depuis Francisco Eiximenis, différents auteurs prônait la conversion forcée des musulmans, en partie pour que tous « vivent sous une même loi »²⁷⁴. L'idéal de concorde exigeait la conversion des mudéjars et, après la conversion générale il exigeait la « conversion véritable » des Morisques, ces chrétiens dont on doutait l'authenticité de la conversion. Bernardo Pérez de Chinchón est celui qui déploie cette idée avec la plus grande éloquence, en faisant la pierre angulaire d'une argumentation qui avait pour but d'amener les nouveaux convertis d'accepter de « soumettre leur foi à la raison », autrement dit d'écouter ses sermons pour éventuellement se rendre à ses arguments.

Selon Chinchón, la « loi de Mahomet » est source des plus grands désordres car elle pervertit la moralité de ses sectateurs et il est fréquent que les attaques contre l'Islam se réfèrent au mode de vie des musulmans. Elles fondent le plus souvent leurs arguments sur la « raison naturelle », qui postulent une échelle de valeurs unique, la chrétienne, la seule possible, la seule pensable. Aussi La comparaison entre les mœurs des chrétiens et celles des musulmans se fait toujours au détriment des derniers. Pour Figuerola, l'ordre observé dans les églises était une démonstration de l'excellence du rite chrétien, tandis que toute coutume qui paraissait étrange à ses yeux (se déchausser à l'entrée de la mosquée, par exemple) était durement critiquée comme une démonstration de l'irrationalité du dogme musulman. En revanche, il estimait qu'il n'était pas pertinent de retenir contre le christianisme l'argument des vices observés chez les chrétiens: ils étaient le fait de mauvais chrétien, et la faute n'en revenait pas à la religion, mais aux individus²⁷⁵.

²⁷⁴ María Teresa FERRER MALLOL, « Frontera, convivencia y proselitismo », *op. cit.*

²⁷⁵ Par exemple le cas des mauvais curés : "Pero si es un cura de alguna yglesya dato que este en peccado mortal es oydo : notan que persona *particularis sed ut in persona ecclesie* : aunque para sí no le aproveche : y si diezen os moros que no se preparen nuestros ministros como deven : es culpa de ellos y no de la ley." Livre 1, Chapitre 38, FIGUEROLA, Joan Martín, *Lumbre...*, RAH Ms. 9/36, f.97v.

Peu de comportements musulmans trouvent grâce aux yeux de Figuerola : le seul compliment qu'il leur fasse, c'est de louer la pudeur des musulmanes d'Aragon, qui pourrait inspirer de meilleures mœurs aux chrétiennes :

Dans le royaume d'Aragon les femmes viennent à la mosquée : et on leur fait porter des bonnets hauts avec des capes qui [font qu'elles] ne peuvent être vues des Maures : plutôt à Dieu Notre Seigneur que les chrétiens fissent de même car il ne s'en suivrait pas tant de déshonneur pour Dieu²⁷⁶.

En revanche, il condamne les musulmanes valenciennes qui, observe-t-il, ne vont pas à la mosquée : « vos femmes, ici dans le royaume de Valence, ne vont jamais à la mosquée pour la prière. »²⁷⁷ Bernardo Pérez de Chinchón partage cette observation, faisant le rapprochement avec le mauvais état des mosquées. L'un et l'autre apparaissent comme les signes d'un manque de piété: « vous n'avez pas d'églises, mais des mosquées basses et obscures. Vous n'y allez pas tous, puisque les femmes demeurent à la maison : et c'est ainsi que par la force des choses elles ignorent la loi [de l'Islam]. »²⁷⁸ L'argument ne tient pas compte du fait que la médiocrité des mosquées qu'il pouvait observer dans le royaume de Valence n'était que le produit de la domination chrétienne sur celui-ci.

Les bonnes mœurs engendrées par les lois de l'Église catholique et l'approbation de Dieu signalée par des miracles étaient présentées comme autant de preuves de la sainteté de l'Église. Contre les faux miracles de Mahomet que nous avons mentionnés

²⁷⁶ "En el regno de Aragon las mujeres vienen a la mesquita: y tienen los hechos unos gorros altos con unos capados que no pueden ser vistas de los moros: ploguiesse a nuestro señor dios que los christianos lo hiziesen assí porque no se seguiria tanto deshonor a dios: y assí lo dize mastre Ramón Lull en un libro que se dize blanquerna en la meteria de religione y esto mismo dize Francisco Eximenes en el primero libro Dotze capitulo 223 que por la grande abusión y descortesía se haze en dichos templos: verna tiempo que los hombres no verán las mujeres nece contra: como se hazia en el templo de Salomon. En que si estos infieles que están en via de perdición tienen este horden en la mesquita quanto mas la religión christiana lo devria azer." S'ensuit encore plusieurs lamentations sur l'impudeur des femmes. FIGUEROLA, Joan Martín, *Lumbre...*, RAH Ms. 9/36, f.49r. Il évoque à nouveau cette différence de pratique entre les mudéjares de Valence et ceux d'Aragon au chapitre 38 du même livre, f.98r.

²⁷⁷ "Las mujeres vuestras aquí en el regno de valencia jamás van a la mesquita a la çala." Ces passages se situent dans une comparaison des mœurs religieuses des chrétiens et des musulmans, toujours à l'avantage des chrétiens, sauf en ce qui concerne la pudeur des musulmanes d'Aragon. *Ibid.*

²⁷⁸ "No teneys honradas yglesias, sino mezquitas baxas y oscuras: ni hos allegáys todos a ellas pues las mugeres se quedan en casa: y assí es por fuerça que han de ignorar la ley." Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, op. cit., p. 371.

plus haut, nos auteurs avançaient les multiples légendes des miracles de leurs saints comme preuve de la supériorité de leur religion sur celle des Maures. Ils estimaient qu'il n'existe aucun saint digne de ce nom chez les musulmans. De même, ils faisaient abstraction de toute idée de martyr chez les musulmans, et vantaient celle des chrétiens. Bernardo Pérez de Chinchón le formule ainsi : « En cela il y a un grand manque chez les Maures : parce qu'ils n'ont ni des saints qui aient fait des miracles, ni [des saints] qui aient été martyrisés, je veux dire morts pour la vérité de la loi de Dieu. »²⁷⁹

Tous nos auteurs s'entendent pour dire que la religion des Maures manquait de cette capacité à s'étendre par l'œuvre de prédicateurs, de martyrs et de miracles. Tous dénonçaient avec virulence le *jihad*, seul principe expliquant qu'une religion aussi mauvaise que celle qu'ils décrivaient ait pu survivre et prospérer jusqu'à couvrir une si grande partie du monde. L'expansion musulmane n'était explicable que par la violence, la tricherie et la luxure. Car dans un monde où le providentialisme était une manière habituelle d'expliquer les événements terrestres, les musulmans interprétaient cette expansion comme un signe que la religion de Mahomet bénéficiait de la faveur divine. Bernardo Pérez de Chinchón l'exprime bien : « Mais tu me diras, toi : que puisque les Maures vous avez conservé tant de terres et de royaumes, et puisque votre loi s'est tant étendue, qu'elle doit être la loi de Dieu. À cela je répondrai plus longuement dans un prochain sermon »²⁸⁰. Cet argument des musulmans était réfuté dans les antialcorans. On remarque que cette réfutation était placée à la fin du document, ce qui reflète la valeur que leur auteur accordait à cette question. Chinchón rappelle que la religion des

²⁷⁹ «En esto ay gran falta entre los moros : porque ni ellos tienen sanctos que ayan hecho milagros, ni que ayan seydo martyrizados, quiero dezir muertos por la verdad de la ley de dios.” *Ibid.*, p. 372-373.

²⁸⁰ «Pero dirásme tú: que pues los moros haveys conservado tantas tierras y reynos: y pues tanto se ha estendido vuestra ley, que deve ser ley de dios. A esso más largamente te responderé adelante en otro sermón.” Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, *op. cit.*, p. 335.

Le titre du douzième chapitre de Juan Andrés est également très clair : “Trata y dize cómo no deven los cristianos maravillar porque la secta mahomática se aumentó tanto, ni los moros deven presumir y decir, así como dizen, que si su ley no fuera buena, no se aumentara tanto. La qual razón no vale nada.” Juan ANDRÉS, *Confutación de la secta Mahomética*, *op. cit.*, p. 218.

Romains n'étaient pas la bonne, mais qu'ils conquièrent pourtant le plus grand des empires. Par conséquent, la conquête n'était pas le signe qu'on avait la meilleure loi²⁸¹. Andrés estimait pour sa part qu'il y avait trois motifs qui avaient permis à l'islam de prendre de l'expansion. D'abord, Mahomet avait commencé à prêcher l'islam parmi des gens très peu cultivés, ignorants²⁸². Ensuite, « Mahomet, quand il vit les nombreux rebelles qui se rebellaient devant lui [...] pensa que sa loi ne pourrait aller plus avant sinon par l'épée [...] et en faisant venir [les infidèles] à sa loi par la force »²⁸³. Enfin, parce qu'il promit un paradis de plaisirs à ceux qui mourraient au combat pour l'islam²⁸⁴.

8. Conclusion

Le lecteur familiarisé avec les nombreuses études disponibles sur la polémique menée contre l'islam par les chrétiens d'Occident n'aura sans doute pas été surpris par ce qui a été exposé de ce chapitre. Il aura établi de lui-même les liens avec l'ensemble des autres traités polémiques produits sous l'Ancien Régime. À l'attention de lecteurs qui seraient moins familiers de ces écrits, nous avons procédé à une analyse de contenu volontairement semblable à ce qu'on peut trouver dans cette littérature, en multipliant les références à quelques classiques du genre, notamment les livres de Daniels, Southern et Tolan. La continuité des thèmes polémiques entre le XVI^e siècle et les siècles qui l'ont précédé apparaît avec évidence. On trouve d'autres traités polémiques semblables au-delà de l'expulsion. Nous pouvons dire de la polémique du XVI^e siècle contre l'islam en Espagne la même chose que ce qu'Ana Echevarría concluait pour la polémique du XV^e siècle : « Juan de Segovia, Cavallería, Espina et Torquemada partagent

²⁸¹ Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, op. cit., p. 335, 345-346.

²⁸² Juan ANDRÉS, *Confutación de la secta Mahomética*, op. cit., p. 218.

²⁸³ «La segunda causa porque se augmentó la ley y secta de los moros fue que Mahoma, quando ha visto que muchos rebelles de los que rebellavan contra él [...] pensó que su ley no podría pasar más adelante sino por la espada, a saber es, peleando contra los descreentes que en su ley descreyesen y fazerlos venir a su ley por fuerça.» *Ibid.*, p. 222.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 224-225.

les mêmes arguments ; la seule innovation qu'ils apportent réside dans la présentation et les connections [de ces arguments]. »²⁸⁵ On constate en effet que malgré la diversité des auteurs ayant écrit des antialcorans au XVI^e siècle, les thèmes polémiques abordés sont semblables. Fondamentalement, les stratégies de conversions pour lesquelles ces textes furent conçus étaient identiques : par des sermons agressifs et des controverses, persuader les musulmans que la religion de Mahomet était fausse et que celle du Christ était la seule véritable.

Or, le type de textes destinés à l'évangélisation des morisques changea après 1555. Les catéchismes spécialisés pour les morisques, on le verra au prochain chapitre, réduisaient l'espace accordé à la polémique antimusulmane. Cette dernière, en s'effaçant, conservait les mêmes codes, mais elle n'était plus le principe organisateur des traités spécialisés pour l'évangélisation des Morisques. Le nouveau principe organisateur sera dicté par les thèmes de la catéchétique, que nous allons maintenant exposer.

²⁸⁵ "Juan de Segovia, Cavallería, Espina and Torquemada share the same arguments; their only innovation is presentation and connections." Ana ECHEVARRÍA, *The Fortress of Faith*, *op. cit.*, p. 102.

Chapitre 3 : Les catéchismes pour Morisques

Felipe.- Véritablement, cette loi si sainte, son Auteur en dit bien l'extrême bonté et l'infinie sagesse. Ô malheureux infidèles et hérétiques, privés d'une si céleste loi ! Il me semble qu'en elle non seulement est prescrit ce que la loi naturelle nous enseigne – d'honorer et révéler notre Dieu en l'aimant et tenant en grand respect son saint nom et en célébrant ses fêtes – mais qu'elle préserve aussi la vie, en commandant que personne ne tue son prochain sans l'autorité du juge ; qu'elle protège nos biens, en exigeant que personne ne vole ; et elle défend même notre réputation en interdisant que personne ne fasse de faux témoignage. Ô, loi sainte, loi, divine, tu conduis les âmes au ciel! – Alonso de Orozco²⁸⁶.

Notre chronologie des manuels d'évangélisation des Morisques a mis au jour deux périodes où dominant les catéchismes par rapport aux traités polémiques. La première se situe sous l'épiscopat d'Hernando de Talavera, où ces catéchismes cohabitent cependant avec des traités exclusivement polémiques, en particulier la *Reprobación del Alcorán*. La seconde fait suite à la publication du dernier *antialcorán*, la *Confusión* de Lope de Obregón, en 1555. Après cette date, tous les traités écrits en vue de l'évangélisation des Morisques minimisent la polémique pour se concentrer sur la didactique de la catéchèse. C'est cette dernière que nous souhaitons analyser maintenant.

Cet examen des manuels utilisés sous la gouverne d'Hernando de Talavera porte sur l'ensemble des œuvres du premier archevêque de Grenade publié en une somme à Séville en 1502 et l'*Arte para ligeramente saber la lengua arabiga* de Pedro de Alcalá

²⁸⁶ "FELIPE. Verdaderamente esta ley tan santa bien declara su Autor ser suma bondad y sabiduría infinita. ¡Oh, desdichados los infieles y herejes, que de tan celestial ley carecen! Paréceme que en ella no solamente es mandado lo que la ley natural nos enseña: que honremos a nuestro Dios y le reverenciamos amándole y teniendo gran respeto a su santo nombre, y solemnizando sus fiestas; sino que también nos guarda la vida, mandando que nadie mate a su prójimo sin autoridad de juez; y guárdanos la hacienda, mandando que nadie hurte; y aún defiéndenos nuestra fama prohibiendo que nadie levante testimonio. ¡Oh, ley divina, ley santa, que encaminas las almas al cielo!" Alonso OROZCO, « Catechismo provechoso [1568] », in *Obras completas, t.1, Obras castellanas*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2001, p. 801.

publié en 1505 à la demande de Talavera²⁸⁷. Le catéchisme du docteur Villalpando utilisé pendant la campagne de Cisneros n'ayant pas été retrouvé, cette analyse concerne essentiellement les campagnes d'Hernando de Talavera. Notre étude de la didactique de la catéchèse de la période postérieure à 1555 s'appuie en particulier sur les catéchismes d'Alonso de Orozco²⁸⁸, Martín Pérez de Ayala²⁸⁹ et le *Catecismo del Sacromonte*²⁹⁰. Ces trois traités furent en effet les catéchismes les plus étoffés de la période et se prêtent mieux à l'exercice de la comparaison. Chacun fut écrit dans l'un des royaumes doté d'une population conséquente de Morisques, respectivement l'Aragon, Valence et Grenade²⁹¹. Nous analyserons également la *Doctrina christiana en lengua arauiga* (1566), plus brève et destinée à la récitation lors de la messe davantage qu'à l'enseignement. Le catéchisme du synode de Guadix, imprimé en 1554 à Grenade et d'un style plus minimaliste, ne fera l'objet que de quelques commentaires²⁹². Quant à celui de Guerra de Lorca, il aborde davantage les méthodes à employer que la description des contenus à transmettre, ce qui en fait un « catéchisme » atypique sur lequel nous nous contenterons de faire quelques remarques²⁹³. Ces huit textes ne représentent qu'une petite partie de l'immense littérature catéchétique de l'Espagne du XVI^e siècle²⁹⁴, mais il s'agit, au mieux de notre connaissance, de la totalité des catéchismes utilisés pour l'instruction des morisques. Deux d'entre eux (le catéchisme de Talavera et celui du synode de Guadix) étaient conçus comme des catéchismes pour

²⁸⁷ Miguel MIR (dir.), *Escritores Místicos Españoles, tomo I: Hernando de Talavera, Alejo Venegas, Francisco de Osuna, Alfonso de Madrid*, Madrid, Casa Editorial Bailly & Bailliere, coll. « Nueva Biblioteca de Autores Españoles », n° 16, 1911, 660 p ; Luis RESINES, *La « Breve doctrina »*, *op. cit.* Pedro de ALCALÁ, *Arte para ligeramente saber la lengua araviga*, 1505, BNM R/2306.

²⁸⁸ Alonso OROZCO, « Catechismo provechoso [1568] », *op. cit.*

²⁸⁹ Martín PÉREZ DE AYALA, *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos*, *op. cit.* Comme nous l'avons précisé au chapitre 1, Juan de Ribera en a sans doute réécrit une partie. Nous en parlerons dorénavant comme le catéchisme « Ayala-Ribera ».

²⁹⁰ Luis RESINES (dir.), *Catecismo del Sacromonte*, *op. cit.*

²⁹¹ Mais tous furent susceptibles d'influencer les méthodes d'évangélisation dans le royaume de Valence, qui seront au cœur de notre analyse dans la deuxième partie de cette thèse.

²⁹² Martín AYALA, *Sínodo*, *op. cit.*

²⁹³ Nous transcrivons le plan des catéchismes dans l'annexe 1.

²⁹⁴ La liste recensée par Resines pour le XVI^e siècle comporte 59 titres différents, sans compter les rééditions, les catéchismes hétérodoxes, les catéchismes américains, les catéchismes traduits ou les synodes. Voir la bibliographie Luis RESINES, *La catequesis en España, Historia y textos*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 191-198.

l’instruction de tous les publics. Les six autres étaient des catéchismes « spécialisés », c’est-à-dire conçus en fonction de l’instruction d’un public bien précis, dans ce cas les nouveaux convertis de Maures.

1- Une évolution de la forme des traités : de l’exposé au dialogue dirigé

La forme dialogique domine si bien le genre catéchétique que certains auteurs ont cru y voir un trait servant à le définir. Dhôtel l’a noté²⁹⁵ : le Littré définit le catéchisme comme « une explication, par demandes et réponses, de la croyance et des usages de la religion chrétienne » et « le livre qui contient cette explication » : une définition qu’il juge « trop précise », car les « demandes et réponses » ne sont pas inhérentes au genre, et « incomplète », car elle ne précise pas à qui s’adresse cette instruction. Dhôtel estime néanmoins que cette définition est satisfaisante pour son étude, car à partir du milieu du XVIe siècle, la grande majorité des catéchismes auront recouru à la forme dialogique dans les manuels s’adressant aux enfants²⁹⁶. Pour notre étude, quelques nuances s’imposent. Bien que la majorité des catéchismes espagnols du XVIe siècle adoptaient la forme dialogique, le discours suivi se retrouvait dans plusieurs d’entre eux, comme le *Compendio de doctrina cristiana* de Luis de Granada et le *Luz de alma cristiana* de Felipe de Meneses²⁹⁷. Selon l’historien Jesús Gómez, le dialogue devait servir à faciliter la compréhension, tandis que la « forme expositive » (« forma expositiva ») étaient destinés à la lecture publique, au pupitre et à la réflexion privée²⁹⁸. Dans les catéchismes pour morisques, le dialogue fut la norme. Le catéchisme Ayala-Ribera justifiait ainsi ce choix formel : « Pour cette même raison il fut très approprié que ce catéchisme a pris la forme du dialogue, car c’est la manière la plus claire et distincte

²⁹⁵ Jean-Claude DHÔTEL, *Les origines du catéchisme*, op. cit., p. 9.

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ Sur ces derniers catéchismes, voir Luis RESINES, *La catequesis en España*, op. cit., p. 254-256, 267-269.

²⁹⁸ Jesús GÓMEZ, « Catecismos dialogados españoles (siglo XVI) », *Edad de Oro*, 1989, vol. 8, n° 1989, p. 124-125.

d’enseigner, quand il y a des questions du disciple, et des réponses du maître. »²⁹⁹ Nous relevons cependant quelques exceptions dans notre corpus: les écrits d’Hernando de Talavera³⁰⁰, l’*Arte* de Pedro de Alcalá (1505), la *cartilla* de Martín Pérez de Ayala (1566) et le catéchisme de Pedro Guerra de Lorca (1586) ne faisaient pas le choix de la forme dialogique. L’épiscopat de Talavera (1492-1507) était donc une période où prévalait l’usage de catéchismes non dialogués. Les traités linguistiques de Pedro de Alcalá (écrits et publiés entre 1500 et 1507) ne proposaient les traductions qu’à sens unique, du castillan à l’arabe, ce qui en faisait des outils adéquats lorsque le prêtre cherchait à exposer une doctrine au catéchumène, mais d’un usage plus malaisé s’il s’agissait pour lui de comprendre les questions que lui posait son élève. L’utilisation, par les prédicateurs et les curés, des traités combinés, de Talavera et d’Alcalá, paraît donc plus approprié pour une pratique visant à exposer plutôt qu’à disputer.

À partir de la publication de la *Doctrina christiana* du synode de Guadix, en 1554, notre corpus comporte cinq catéchismes, plus une *cartilla* écrite par Martín Pérez de Ayala. Sur ces cinq, seul le catéchisme de Pedro Guerra de Lorca ne fut pas écrit sous forme dialoguée. Dans cette mise en scène de l’instruction du catéchumène, les élèves sont des individus raisonnables et soumis. Ils sont conformes à la recommandation de Luis de Granada : « que du début il soit docile et croie ce qu’on lui dira. »³⁰¹ Tous manifestent d’emblée la volonté d’apprendre le christianisme. Ils interrogent le maître selon un questionnaire, fabriqués de toutes pièces par l’auteur du catéchisme, qui oriente la présentation de la doctrine. Il en résulte des questions générales, qui servent de prétexte à l’exposé de la leçon du maître. À l’écoute de celle-ci, ils opinent beaucoup et ne s’objectent que rarement – uniquement dans le catéchisme Ayala-Ribera. Des

²⁹⁹ “Por esta misma razón fue muy a propósito que fuese en forma de dialogo este Catechismo, pues es la mas clara y distinta manera de enseñar quando hay preguntas del discipulo, y respuestas del maestro; como lo observaron muchos de los antiguos y modernos, assi sanctos, como doctores, o confutando mentiras.” MARTÍN PÉREZ DE AYALA, *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos*, op. cit., p. 3r.

³⁰⁰ Écrits et publiés entre 1478 et 1500, ce qui nous intéresse étant la somme rééditée en 1501.

³⁰¹ “Requierese también de su parte, que al principio este dócil, y crea lo que se le dixeren.” GRANADA, Luis de, *Breve tratado en el qual se declara de la manera que se podrá proponer la Fe a los infieles, que dessean convertirse a ella*, chapitre III. Ce traité complète le *Símbolo de la Fe* du même auteur.

questions supplémentaires expriment les principales difficultés, appelant quelques développements du maître sur les matières jugées plus difficiles.

Ces dialogues représentent deux types de rapports entre maître et élève. La majorité d'entre eux dépeignent un prêtre qui discourt longuement pour répondre à des questions simples posées par son catéchumène. Un tel type de dialogue peut facilement osciller entre des échanges réguliers entre les deux personnages, ou en monologue du maître. Dans les deux cas, les questions principales annoncent les grands thèmes de l'enseignement, alors que les questions secondaires servent à anticiper des questions que pourraient poser les morisques et à fournir au catéchiste des réponses adéquates. Cette structure est celle des trois principaux catéchismes. Mais la *Doctrina Christiana* du synode de Guadix présente une structure différente. Cette dernière ne propose aucune explication concernant l'identité des interlocuteurs, ni le prétexte de leur échange. D'autre part, elle inverse le rôle des questions et des réponses : plutôt que de présenter un maître exposant la doctrine et imposant un raisonnement que le disciple suit docilement en demandant ponctuellement des précisions, ici le maître se contente d'interroger l'élève par des questions brèves, tandis que ce dernier récite des réponses qu'il aura apprises par cœur. Ce dialogue met l'accent sur la répétition, tandis que ceux qui suivront présentent l'enseignement comme une réponse aux interrogations du disciple. Étant donné qu'il ne s'agit que de réciter la doctrine, ce catéchisme dialogué est également le seul à ne présenter aucune trace de polémique.

2- La polémique dans les catéchismes

Le rapport entre les catéchismes spécialisés pour morisques et la polémique est complexe. Qu'un catéchisme destiné à faire réciter une leçon aux enfants vieux chrétiens se garde bien d'attirer leur attention sur l'existence de Mahomet, rien là de plus normal. Que les catéchismes antérieurs qui nous sont connus, publiés en parallèle avec des antialcorans, se concentrent sur l'endoctrinement plutôt que sur la controverse, il n'y a pas à s'en étonner. Dans l'*Arte*, Pedro de Alcalá ne peut s'empêcher

de décocher une flèche aux musulmans lorsqu'il arrive à un sujet sensible entre tous, la confession, ce « véritable lavement » dont la valeur était spirituelle, qu'il opposait aux ablutions musulmanes, qui ne purifiaient selon lui que le corps³⁰². Il s'agit du seul extrait de ce texte qui critique l'islam. En revanche, les quatre grands catéchismes destinés à l'enseignement des Morisques publiés après 1555 reprenaient des *topoi* polémiques semblables à ceux décrits dans le précédent chapitre, mais en changeant leur rôle dans l'économie du texte.

2.1- Le statut de la raison

Premier enjeu, le rôle de la raison dans l'organisation de l'enseignement proposé. Dans les antialcorans, elle était omniprésente. Cela avait amené Louis Cardaillac à en faire un principe auquel les vieux-chrétiens ne pouvaient se dérober et au piège duquel ils se laissaient parfois prendre, obligés qu'ils étaient de tout expliquer, même l'inexplicable :

La raison est une excellente arme d'attaque pour tous, mais pas une bonne arme de défense quand il s'agit de religion. Le Morisque a le recours traditionnel de la piété musulmane : s'en remettre à Dieu. Le Chrétien formé à la théologie scolastique, qui avait élaboré toutes sortes d'analogies et d'approches du mystère, prenait l'existence de Dieu et de son infinie science comme point de départ de sa réflexion, qui devait faire progresser son esprit vers des vérités nouvelles sur la nature divine comme sur la nature humaine [...] Tous, cependant reconnaissent leurs limites à un moment où un autre : « La buena fe más se funda en autoridad que en razón, porque las cosas de Dios exceden a toda razón. »³⁰³

Si cette observation est tout à fait juste en ce qui concerne les antialcorans, l'analyse des catéchismes invite à de sérieuses nuances. Dans ses traités, Talavera demeurait très méfiant à l'égard de la raison en matière de foi. Il adoptait à cet égard une attitude résolument thomiste, croyant qu'il n'est pas possible de réfuter le christianisme par la raison, mais qu'il ne peut pas non plus être démontré par celle-ci³⁰⁴.

³⁰² "Este es el verdadero lavatorio y alimpiamiento de los pecados e no aquel que los moros hazen lavandose los pies y piernas y partes vergonçosas en el baño o acequia. El qual lavatorio non podia lavar : salvo la suziedad corporal. Mas la sancta confession alimpia e sana las suziedades espirituales." ALCALÁ, Pedro de, "Breve colación para los clerigos que confiessen los xpianos nuevos", dans *Arte para ligeramente saber la lengua árábica*, op.cit., sans foliation.

³⁰³ Louis CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens*, op. cit., p. 370.

³⁰⁴ John TOLAN, *Les Sarrasins*, op. cit., p. 322-326.

L'archevêque de Grenade avait conscience des dangers qu'il y avait à croire pour des motifs qui risquaient d'être renversés à l'occasion du débat suivant. La raison, chez Talavera comme chez Thomas d'Aquin, ne fournissait pas en elle-même la foi, celle qui procure le salut. Aussi celui qui affirmait croire uniquement pour des « raisons » qu'on lui avait fournies vivait-il dans le péché, comme le laisse voir la *Breve forma de confesar* : « De même, il pèche, celui qui croit les choses de la sainte foi catholique, non parce que Dieu les a dit et commande de les croire, mais pour des raisons naturelles qui à son avis convainquent à croire, de telle manière que si ces raisons ne la convainquaient pas, il ne croirait pas. »³⁰⁵

Les auteurs s'expriment rarement avec autant de clarté, mais il est certain qu'aucun catéchisme ne prend la raison comme un horizon de dialogue comme le font les antialcorans. Au contraire de ces derniers, qui relèvent de la didactique de la controverse, les catéchismes relèvent en effet de l'enseignement. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire de faire appel à la raison pour fonder l'argumentation. Elle est absente du catéchisme du synode de Guadix. Le catéchisme d'Orozco ne l'évoque que rarement³⁰⁶. Le catéchisme Ayala-Ribera, le plus proche des antialcorans, accorde davantage d'importance à la raison. En premier lieu, la lettre de présentation adressée aux curés évoque moins *la* raison, mais *les* raisons, en annonçant aux prêtres que « non seulement il montre avec des raisons et convenances naturelles et morales la pureté et la beauté de notre sainte Foi, mais il fait aussi la démonstration des erreurs et folies qu'il y a dans la secte de Mahomet. »³⁰⁷ Puis, au second dialogue – le premier où il est question de doctrine –, il annonce à l'étudiant que « notre religion écoute beaucoup la raison, et est très conforme à celle-ci ; elle n'est pas comme la secte dévoyée de

³⁰⁵ "Item, peca el que cree las cosas de la santa fe católica, no porque Dios las dijo y las manda creer, mas por razones naturales que al su parescer convencen á creer, por manera que si las tales razones no le convenciesen, no creería." *Breve forma de confesar*, dans Miguel MIR (dir.), *Escritores místicos*, op. cit., p. 4.

³⁰⁶ Les principales mentions apparaissent sans surprise dans le chapitre polémique. Alonso de OROZCO, *Obras completas. I. Obras castellanas (1)*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2001, p. 734-735.

³⁰⁷ "Porque no solo muestra con razones y conveniencias anturales y morales la pureza y hermosura de nuestra santa Fe pero haze demostraciones de la torpeza, y desatinos que hay en la secta de Mahoma". Martín PÉREZ DE AYALA, *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos*, op. cit., p. 3r.

Mahomet que tu as suivie jusqu'à maintenant, qui ne veut donner raison de ce qu'elle enseigne, sinon les armes à la main. »³⁰⁸ Il estime encore que la raison naturelle suffit à connaître l'existence de Dieu³⁰⁹. Cependant le septième dialogue apporte une correction importante en rappelant qu'après le péché originel, la seule « lumière naturelle » ne pouvait pas suffire à trouver le chemin de Dieu, et qu'il fallait y ajouter une « lumière divine », la Grâce³¹⁰. Le catéchisme du Sacromonte va dans le même sens en intitulant son septième chapitre « Qu'il ne suffit pas de la loi naturelle pour se sauver ». Ces deux catéchismes insistent par conséquent sur la thèse thomiste des rapports entre foi et raison.

La spiritualité défendue par Orozco, qui met l'accent sur les mystères de la foi chrétienne, permet de se dérober à des questions délicates que pouvaient soulever des Morisques dans le cadre de l'instruction. Prenons par exemple la virginité de la mère du Christ, un thème qui pouvait être difficile à expliquer. Citant saint Augustin, Orozco met en garde le néophyte : « [...] la manière comment le Père Éternel engendra son Fils, ne présume pas la comprendre, parce qu'elle est ineffable et ni les prophètes, ni les anges ne comprennent un si haut mystère [...] »³¹¹ – un avertissement qui n'est pas sans rappeler celle du catéchisme Ayala-Ribera mentionnée plus haut³¹². Martín Pérez de Ayala adressait aux morisques une mise en garde similaire : « [...] sachez que le pouvoir de Dieu est infini est incompréhensible : et votre entendement limité et court. [...] de cette sorte, vous ne vous étonnerez pas que vous ne pouviez pas comprendre beaucoup des secrets de Dieu »³¹³. Dans le même passage, Pérez de Ayala précisait que tout doute

³⁰⁸ "Porque nuestra ley antes escucha mucho la razón, y es muy conforme a ella; y no es como la perdida secta de Mahoma que has tenido hasta aquí, que no quiere dar razón de lo que enseña, sino con las armas en la mano." *Ibid.*, p. 13.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 23-24.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 36-42.

³¹¹ "Aquí dice san Agustín: *La manera como el Eterno Padre engendra a su Hijo no presumas entenderla, porque es inefable y ni los profetas ni los ángeles comprenden tan alto misterio.* [...] No conviene a nuestra ignorancia entremeterse en tan escondido sacramento." Alonso de OROZCO, *Obras completas, op. cit.*, p. 748.

³¹² Martín PÉREZ DE AYALA, *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos, op. cit.*, p. 36-42.

³¹³ "[...] conozcays que el poderío de Dios es infinito, e incomprehensible: y vuestro entendimiento limitado y corto. Por que desta suerte no os maravillareys de que no podays entender muchos de los

sur le christianisme était suggéré par le Démon, et qu'il fallait s'en prémunir en faisant le signe de la croix et en se recommandant à Dieu. Par la suite, le Morisque en proie au doute était invité à se confier à ses « pasteurs »³¹⁴.

On constate à nouveau qu'est privilégiée une approche où la raison ne suffit pas à la foi. Il s'agit plutôt d'une approche plus prudente des rapports entre l'un et l'autre, plus apte à se prémunir des pièges qui ne manquent pas de guetter celui qui propose un prosélytisme centré sur la raison. Dans les catéchismes d'après 1555, la raison est une auxiliaire utile du processus de conversion plutôt que son instrument principal.

2.2 Les attaques explicites contre l'islam

Après 1555, les antialcorans cessaient d'être publiés. Les prêtres qui devaient réfuter des arguments avancés par des morisques devaient par conséquent s'informer à d'autres sources. C'est pourquoi les catéchismes spécialisés pour les morisques intégraient dans leurs pages des arguments puisés dans la tradition polémique, tels que des attaques contre la dignité de Mahomet ou contre les erreurs du Coran. Ils se distinguaient toutefois des antialcorans par une réduction considérable de l'espace accordé à ce type de contenu. Elle servait d'entrée en matière (Orozco, Ayala-Ribera) ou de complément nécessaire (Guerra de Lorca, Catecismo del Sacromonte). Il s'agit maintenant d'examiner précisément ce que les auteurs de catéchismes spécialisés retiennent de l'héritage polémique à leur disposition et l'usage qu'ils lui réservent dans leurs écrits. Nous aborderons d'abord les catéchismes d'Orozco et Ayala-Ribera, puis ceux du Sacromonte et de Guerra de Lorca.

Alonso de Orozco (1568) synthétise brièvement les *topoi* de la polémique antimusulmane, décrivant Mahomet en tyran ignorant et assoiffé de pouvoir.

Ce trompeur fut pauvre et de bas lignage, et suivait, dans sa jeunesse, l'armée de l'empereur Héraclius, qui était seigneur des arabes. Et comme certains de l'armée se rebellèrent contre l'empereur, Mahomet se joignit à ces traîtres et fut élu capitaine par

secretos de Dios." Martín PÉREZ DE AYALA, *Doctrina Christiana, en lengua Arauiga y Castellana*, Valencia, Joan Mey, 1566, p. 2-3.

³¹⁴ "[...] vuestros pastores, es a aber con vuestro Prelado, con vuestros Rectores, o Vicarios, y con vuestros Catechistas que os embiaremos." *Ibid.*, p. 3.

eux ; et lui, se voyant tant honoré, il prit le titre de messenger de Dieu et prophète envoyé au monde : mensonge inventé pour mieux s'autoriser, lequel [mensonge] fut employé par beaucoup d'orgueilleux [...] Il fit de nombreuses rapines et homicides, et voyez qu'il fut tel que dans la ville de La Mecque, où il est maintenant estimé, il fut condamné à mort comme voleur. [...]

Sachez également qu'il fut idiot et sans lettres, et eut un conseiller démoniaque hérétique nommé Sergio, arien, et également un maudit juif, sur le conseil duquel Mahomet commande dans son coran la circoncision; [...] Et on s'émerveille beaucoup que Notre [Seigneur] Dieu ne consentît pas qu'entre tous ses blasphèmes il oubliât d'écrire dans son Coran la pureté de la Mère de Dieu.³¹⁵

Les passages suivants rappellent que Mahomet commanda « qu'il n'y ait pas de disputation, sinon que par la violence des armes on fasse garder ce qu'il avait commandé », puis que « les mêmes miracles que Mahomet simula se déclarèrent être fausseté et farce »³¹⁶. Le tout ponctué de commentaires de l'élève morisque, Felipe, qui opine qu'un tel homme ne peut être un véritable prophète. Le violent mépris exprimé par ces passages ne doit cependant pas occulter le fait qu'ils ne représentent qu'un seul chapitre dans un catéchisme qui, sinon, ignore presque entièrement le sujet. Pour qui lit le catéchisme d'Orozco après avoir lu les antialcorans, ce qui saute aux yeux, c'est le manque de sophistication de cette réfutation, et le peu d'importance que l'auteur semble lui accorder. Le *catechismo provechoso* est en effet conçu pour l'instruction de

³¹⁵ “Este engañador fue de bajo linaje y pobre, y andaba, siendo mozo, en el ejército del emperador Heraclio, señor que era de los árabes. Y como algunos del ejército se amotinaron contra el Emperador, Mahoma se juntó con estos traidores y fue elegido por capitán de ellos; y él, viéndose tan honrado, tomó título de mensajero de Dios y profeta enviado al mundo: mentira inventada para mejor autorizarse, la cual usaron muchos soberbios como Licurgo, Numa Pompilio y Cipión. Y, según nos dice san Lucas en los *Actos de los Apóstoles*, este mismo título se pusieron Juas Galileo y Teudas, los cuales en breve fueron muertos y destruidos. A este Mahoma, para su mal, sucedióle prósperamente, engañando a muchos que le admitieron pro profeta de Dios. Hizo muchos robos y homicidios, y mirad qué tal era que en la ciudad de Meca, donde ahora está estimado, fue condenado a muerte por ladrón. Ahora decidme: ¿qué camino lleva que Dios, suma bondad, Padre de misericordias, enviase un tan mal hombre, infame, para que fuese profeta?

[...]

RELIGIOSO. Pues también sabed que fue idiota y sin letras, y tubo un consejero endemoniado hereje llamado Sergio, arriano, y también un maldito judío, por cuyo consejo Mahoma manda en su *Alcorán* la circuncisión; y también afirma que Moisés fue mensajero de Dios enviado al Rey Faraón para que sacase a los hijos de Israel de Egipto, y aun alaba mucho la santidad de san Juan Bautista. Y lo que mucho admira es que no consintió nuestro Dios que entre todas sus blasfemias olvidase de escribir en su *Alcorán* la pureza de la Madre de Dios.” Alonso OROZCO, « Catechismo provechoso [1568] », *op. cit.*, p. 732-733.

³¹⁶ Pour les deux citations qui précèdent : “[...] bien claro se verá ser la ley que dio Mahoma tiránica. Él mandó que en cosa de su *Alcorán* no hubiese disputa, sino que con violencia de armas hiciesen guardar lo que mandó. Y aun mandó que al que no quisiere creer su falsa secta que le matasen.” / “Los mismos milagros que Mahoma fingió se declaran ser falsedad y burla.” *Ibid.*, p. 734-735.

morisques déjà résolus à se convertir. Le dénigrement de l'islam ne fait office que d'entrée en matière, afin de consolider le rejet de l'islam avant de passer à l'enseignement de la doctrine.

Le catéchisme Ayala-Ribera (1599), beaucoup plus volumineux, consacre également bien plus d'espace à la réfutation de la doctrine musulmane que ne le fait celui d'Orozco. C'est l'objectif allégué de la première partie, qui occupe environ la moitié des pages. Dans les faits, l'attaque contre l'islam se concentre surtout dans les dialogues 13 à 19. Les douze premiers, un peu à la manière de Bernardo Pérez de Chinchón, préparent le terrain en exposant une vision du monde, de l'homme, de Dieu, du péché, de la raison. C'est aussi l'occasion de réfuter la « doctrine des Philosophes purs » (dialogue 11) et celle des Juifs (dialogue 12). Ensuite seulement le maître annonce que la réfutation de l'islam « pour être [le point] le plus important pour la conversion de ces nouveaux convertis, a été de notre Prélat plus longuement traité, et prouvé par plus de raisons »³¹⁷. Les six dialogues qui closent la première partie du catéchisme, quant à eux, sont destinés à prouver la vérité du christianisme. Ce catéchisme présente donc un volume polémique beaucoup plus important que chez Orozco, mais toujours moindre que dans les antialcorans.

L'influence des antialcorans apparaît à son comble dans les annotations marginales qui font référence aux sources la vie et la doctrine de Mahomet : le Coran, la Sunna, la Sîra, l'Acéar, etc... La principale différence avec ces derniers, c'est l'absence de citations directes. La vie de Mahomet, telle qu'elle est racontée, reprend les lieux-communs de la polémique antimusulmane, et paraît particulièrement proche de celle présentée par Obregón, à cette différence près que l'ambiguïté de ce dernier sur les premiers temps de la prédication mahométane n'apparaît pas dans le *Catechismo para la instrucción de los nuevos convertidos*.

³¹⁷ "Esse punto por ser el mas principal para la instruction de estos nuevos convertidos, ha sido de nuestro Prelado mas largamente tratado, y provado con mas razones. Por esso tendras paciencia, si en el me detubiere, porque en esto esta ran parte de tu conversion." Martín PÉREZ DE AYALA, *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos*, op. cit., p. 81.

Comme chez Obregón le catéchisme Ayala-Ribera est attentif aux signes de catastrophes dans le monde coïncidant avec des événements importants de la vie de Mahomet, qui retentissent comme des avertissements divins contre la venue d'un faux prophète venu apporter le Mal dans le monde³¹⁸. Les attaques contre la doctrine reprennent aussi les thèmes les plus communs : la loi de Mahomet est « charnelle », son paradis est si peu spirituel qu'il s'attire les critiques d'Avicenne, la polygamie est « cause de jalousies et de perpétuelle discorde, et occasion de dissiper par de nombreuses voies la fortune du mari, et que les enfants en soient mal élevés [...] »³¹⁹ (dialogue 14 et 15). De plus, le catéchisme Ayala-Ribera montre que Mahomet se contredit à plusieurs reprises dans le Coran (dialogue 16). Ces arguments sont familiers : ils étaient au cœur des controverses contre l'islam menées dans les antialcorans.

Comme dans tous les antialcorans, la partie polémique du catéchisme Ayala-Ribera se clôt avec une discussion sur la manière dont la religion musulmane s'est répandue sur terre et s'est maintenue. Le catéchisme Ayala-Ribera y ajoute quelques arguments fréquemment allégués par les Morisques pour conserver la religion musulmane, dont la plupart ont déjà été abordés dans d'autres traités, comme l'*Antialcorano* ou le *Catecismo del Sacromonte*, tels que le choix de demeurer dans la religion de ses ancêtres³²⁰, ou l'accusation faite aux chrétiens d'avoir falsifié les Évangiles³²¹.

³¹⁸ "Cosas espantosas son de contar, si lees las historias antiguas, las grandes señales que Dios mostro de su yra acerca de estos años que nació, y se començó a criar Mahoma : que parece que amazava Dios al mundo, con el castigo desta secta bestial. En la ciudad de Antiochia un Angel visiblemente mató mucha gente de la ciudad, llovió tanto generalmente y alieron todos los rios de sus madres tan espantosamente, que pensaron que venia el segundo diluvio. Fueron vistos animales espantosos en el Nilo, y en el Tiber; y entre otros en Tiber un grago con ojos de fuego : por la muerte y hediodiez de los quales animales sucedios una gran pestilencia, en la qual murio el Papa Pelayo, a quien sucedio Gregorio que cuenta esto." Ayala-Ribera, pp.85-86.

³¹⁹ "Causa de zelos y perpetua discordia, y ocasión de disipar por muchos cabos la hazienda del marido, y de que se crien mal los hijos" Martín PÉREZ DE AYALA, *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos*, op. cit., p. 114.

³²⁰ Nous avons traité cette question dans Bernard DUCHARME, « L'enfant de l'Autre: les enfants morisques dans les écrits de l'évangélisation », *Les Cahiers d'Histoire*, 2008, XXIX, n° 2, p. 52-58. Pour les références au thème de « la loi de leurs parents », voir Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, op. cit., p. 284-285 ; Luis RESINES (dir.),

Après leurs réfutations respectives de l'islam, les catéchismes d'Orozco et d'Ayala-Ribera ne s'y réfèrent plus que de manière occasionnelle. Dans le catéchisme d'Orozco, le mot « Maure » apparaît encore en référence à leur religion, mais il est mêlé à tous les ennemis du christianisme: païens, juifs, hérétiques...³²² En une occasion, Orozco souligne que Mahomet, malgré « tant de blasphèmes qu'il a enseignés », admet néanmoins la virginité de Marie³²³. C'est une remarque commune à tous les polémistes antimusulmans, mais qui souligne un rapprochement des deux religions plutôt qu'une attaque à l'encontre des musulmans. En cela, les catéchistes d'après 1555 adoptaient la même stratégie que les polémistes d'avant 1555. Les polémistes cherchaient à attirer les musulmans grâce à cette figure positive et les catéchistes firent de même³²⁴. On y trouve également des mentions dépréciatives, louangeant la vie chrétienne contre la vie « bestiale » des Maures : « Felipe. En vérité cette vie me paraît plus une vie d'anges que d'hommes. Ô, combien à l'inverse font ces Maures et gens infidèles! Ils sont de cruels bouchers, sans piété et sans miséricorde selon ce que leurs vies et vengeances témoignent. »³²⁵ De tels écarts sont rares, et dans l'ensemble le ton de ce catéchisme demeure loin de l'injure. C'est aussi le cas dans le deuxième livre du *Catechismo para la*

Catecismo del Sacromonte, op. cit., p. 164-165 ; Martín PÉREZ DE AYALA, *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos, op. cit.*, p. 152-155.

³²¹ Martín PÉREZ DE AYALA, *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos, op. cit.*, p. 160 ; José RIBERA FLORIT, *La polémica...*, *op. cit.*, p. 21-22.

³²² Une rare exception au chapitre 11, où Felipe déclare : «Qué trabajos de esta vida o qué persecuciones de tiranos han de bastar para afligir [a]un buen cristiano que debajo de la bandera de tal Rey omnipotente vive y que a tan alto Señor sirve? Tristes de los moros que tanto se fían de Mahoma, cuyos huesos infernales, comidos de gusanos y podridos, están en la casa de [La] Meca y su alma arde en el infierno. Jesucristo les envíe su luz y los alumbres como a mí me alumbró, y los traiga al santo bautismo para que no se pierdan con el perdido engañador Mahoma.» Alonso de OROZCO, *Obras completas, op. cit.*, p. 766.

³²³ *Ibid.*, p. 752.

³²⁴ Le respect que les musulmans affichaient pour la figure de la Vierge Marie fut également mis à profit dans le programme iconographique destiné à favoriser leur conversion, dans le royaume de Grenade. Felipe PEREDA, *Las imágenes de la discordia, op. cit.*, p. 339-350.

³²⁵ «FELIPE. De verdad más parece ésta vida de ángeles que de hombres. ¡Oh, cuán al revés hacen esos moros y gente infiel! Son cruels carniceros, sin piedad y sin misericordia según sus vidad y venganzas lo atestiguan.» Alonso de OROZCO, *Obras completas, op. cit.*, p. 776.

instrucción de los nuevamente convertidos de moros, où des références à l'islam sont encore plus rares³²⁶.

D'autres stratégies sont employées par les auteurs des catéchismes du Sacromonte et les *Cathecheses Mystagogigae*. Plutôt que de placer les attaques contre l'islam au début du traité pour ensuite ne plus y revenir que pour des piques occasionnelles, ils les intègrent au corps du texte, mais en les subordonnant à l'exposé de la doctrine chrétienne ou en les présentant comme des annexes utiles.

La première méthode est celle adoptée par le jésuite anonyme du Sacromonte, dont le traité, il faut le rappeler, est demeuré à l'état de manuscrit. On y lit une argumentation serrée, souvent peu flatteuse pour les missionnés, qui s'entendent annoncer au chapitre 2 qu'ils vivent « sans foi ». Le chapitre 3 s'attaque à un argument fréquemment employé par les Morisques, à savoir qu'ils souhaitent demeurer dans la religion de leurs pères. Mais ces argumentations détaillées esquivent toute référence à la doctrine musulmane. Le chapitre 5 s'efforce de montrer que la « loi de Mahomet » est fautive, mais emploie autant que possible des procédés qui permettent à l'auteur d'éviter d'énoncer avec précision les doctrines musulmanes. On admirera comment le raisonnement suivant permet de « réfuter » la doctrine musulmane sans en énoncer le contenu:

Prêtre.- Je te prie de me dire : la loi de Mahomet est-elle contraire à celle du Christ ?

Novice.- Totalemment.

Prêtre.- Donc si la loi du Christ, comme je te l'ai prouvé, est aimante de Dieu et est juste et bonne et la loi de Mahomet est injuste et contraire à Dieu et est mauvaise, parce que rien ne contredit le juste sinon l'injuste, ni le bien sinon le mal, et ce qui contredit Dieu est ennemi et contraire de Dieu [...] La loi de Mahomet n'est pas loi de Dieu³²⁷.

³²⁶ On ne trouve que quelques occurrences isolées, voir par exemple Martín PÉREZ DE AYALA, *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos*, *op. cit.*, p. 267, 398.

³²⁷ "S. Ruego te que me digas, ¿la ley de Mahoma es contraria a la de Christo?"

N. Mucho.

S. Pues si la ley de Christo, como te e probado es amadora de Dios y es justa y es buena y la ley de Mahoma es injusta contraria a Dios y es mala, porque no conradize lo justo sino lo injusto, ni a lo bueno

Plus loin, le prêtre énonce les dix commandements, les faisant accepter un par un au novice. Ce dernier fait alors remarquer que ces derniers se retrouvent également dans le Coran. Son maître ne le nie pas, mais maintient que « ce n'est pas la loi de Mahomet. Parce qu'avant la naissance de Mahomet, le Christ l'enseignait. »³²⁸ D'autres procédés de ce type sont employés dans d'autres dialogues du même traité. Ainsi, si les Maures croient que les Juifs se damnent, et que néanmoins ils se font circoncire comme les Juifs, ne s'ensuit-il pas que les Maures se damnent également³²⁹?

Parmi les évocations de la doctrine de Mahomet qu'on trouve dans ce catéchisme, plusieurs sont avancées par le disciple, comme c'est le cas dans le chapitre 15, où il demande quoi répondre si un Maure dit que les écritures de la Bible ont été falsifiées. La réponse elle-même fait appel à l'histoire chrétienne et juive, évitant au chrétien de se placer sur le terrain de l'interlocuteur musulman³³⁰.

Comme dans les antialcorans, un chapitre (le 27^e) est consacré à expliquer les succès militaires des Maures afin de réfuter l'idée qu'il puisse s'agir d'un signe de faveur divine pour les disciples de Mahomet. Sa situation, au milieu du plan, lui donne moins d'importance que dans les traités polémiques déjà évoqués, qui abordaient ce sujet comme dernier argument.

La partie la plus polémique de ce catéchisme se trouve à partir du chapitre 32, lorsque le prêtre explique, un par un, les dix commandements. Plusieurs chapitres sont alors consacrés à montrer que Mahomet avait brisé plusieurs d'entre eux, étant idolâtre, luxurieux et meurtrier. Dans tous les cas, cette méthode polémique se

sino lo malo, y lo que Dios contradize es enemigo y contrario es de Dios. [...] La ley de Mahoma no es ley de Dios." Luis RESINES (dir.), *Catecismo del Sacromonte, op. cit.*, p. 171.

³²⁸ "Aunque no tenga Mahoma, no es ley de Mahoma. Porque antes que naciesse Mahoma lo enseñó Christo." *Ibid.*, p. 173.

³²⁹ Ce raisonnement est tenu dans le sixième chapitre. *Ibid.*, p. 174-175.

³³⁰ La réponse du maître comprend de nombreux arguments : Dieu ne laisserait pas faire une telle chose, les Juifs conservent encore les mêmes écritures que les Chrétiens, donc ces derniers ne peuvent les avoir corrompues après la venue du Christ. L'auteur ne peut s'empêcher de critiquer Mahomet en évoquant son analphabétisme et son secrétaire juif. *Ibid.*, p. 204-205.

distingue de celle des antialcorans en ce qu'elle subordonne les critiques contre Mahomet à l'enseignement de la doctrine³³¹.

Lorsque nous examinons le catéchisme de Pedro Guerra de Lorca, nous trouvons qu'il transmet peu de contenus polémiques ou doctrinaux. Il nous amène néanmoins à des conclusions similaires. La dimension polémique s'y compose principalement d'une biographie de Mahomet attribuée à Euloge de Cordoue. Cette dernière est brève, s'étendant sur six pages. Guerra de Lorca en retient la certitude de la damnation éternelle des musulmans, voués à reproduire l'erreur aryenne par la faute du moine hérétique Sergio, et l'obligation de les catéchiser pour les faire se détourner de l'erreur de Mahomet. Située, dans le traité, immédiatement après la biographie de Mahomet, cette synthèse est destinée à informer le curé, non à confronter les morisques. La biographie polémique de Mahomet devait servir d'appel à passer à l'action. À la suite, Guerra de Lorca offre un index des « erreurs » de Mahomet classées par ordre alphabétique – 52 erreurs sont recensées –, et un résumé de deux pages des principales « erreurs »³³². Des rappels des questions polémiques apparaissent par la suite au long des différentes leçons ou « catéchèses », comme les nomme Lorca de Guerra, qui visent à justifier les conseils qu'il donne aux missionnaires³³³. Dans tous les cas, ces composantes polémiques, nombreuses chez ce dernier, mais rédigées en latin, s'adressent aux pasteurs des morisques sans devoir s'intégrer au message qu'ils devront transmettre aux nouveaux convertis.

2.3 Les conflits de doctrines avec l'islam

Les auteurs de catéchismes pour Morisques postérieurs à 1555 prenaient donc soin de limiter les attaques directes contre la doctrine musulmane. Mais la doctrine chrétienne n'était pas enseignée dans un *vacuum*. Les auteurs de catéchismes étaient

³³¹ C'est également toujours une question du novice qui amène à expliquer que Mahomet a brisé l'un ou l'autre commandement, ce qui pourrait suggérer que le prêtre ne doit pas aborder spontanément la critique de Mahomet, mais attendre que les élèves soulève la question. D'un autre côté, le novice emploie à un moment l'expression « *segun estilo acostumbrado* », « selon le style habituel », ce qui suggère, au contraire, qu'il doit s'agir de la manière normale de procéder. *Ibid.*, p. 274.

³³² GUERRA DE LORCA, *op.cit.*, ff.3v-11v.

³³³ Chez Lorca, chaque leçon ou « catéchèse » correspond à un chapitre de son traité.

conscients que l'islam laissait, même chez le plus volontaire des nouveaux convertis, des traces, des souvenirs, des doutes. Cela explique que tous s'appliquaient à expliquer longuement des doctrines qui entraient en conflit avec l'islam, tantôt sans mentionner ce dernier, tantôt en réduisant à peu la référence à ce dernier. Resines a analysé l'essentiel de ces questions, par conséquent nous nous contenterons d'un exemple et passerons rapidement sur les autres³³⁴. L'enjeu de la révérence due aux images religieuses nous paraît être révélateur de cette tendance. Si l'interdiction des images n'est pas inscrite dans le Coran, elle apparaît à de nombreuses reprises dans les hadiths, ce qui s'est traduit par un refus radical de ces dernières par l'islam canonique³³⁵. Les Morisques les plus islamisés ont adhéré à ce rejet, comme le démontrent les procès pour iconoclasme qu'eurent à subir plusieurs d'entre eux³³⁶. Juifs et musulmans voyaient dans les images chrétiennes la preuve d'une idolâtrie. Felipe Pereda a étudié comment Talavera avait défendu le catholicisme contre de telles accusations en affirmant que les Chrétiens n'adoraient pas les images, mais s'en servaient pour éveiller leur dévotion envers Dieu, puis avait précisément enseigné cet usage des images aux morisques des Alpujarras³³⁷.

Dans le *Catechismo provechoso* d'Orozco, nous trouvons pareillement un développement détaillé sur les images dans l'explication du premier commandement. « Par ce premier commandement on n'interdit pas non plus les images, lesquelles nous représentent les mystères de notre Rédemption et meuvent nos cœurs à la dévotion et

³³⁴ Elles se retrouvent surtout dans la section « Semejanzas entre catecismos » de son étude d'introduction au catéchisme du Sacromonte. Luis RESINES (dir.), *Catecismo del Sacromonte*, *op. cit.*, p. 64-98.

³³⁵ Felipe PEREDA, *Las imágenes de la discordia*, *op. cit.*, p. 341.

³³⁶ Borja FRANCO LLOPIS, « Los moriscos y la Inquisición », *op. cit.* ; Felipe PEREDA, *Las imágenes de la discordia*, *op. cit.*, p. 398-402.

³³⁷ Le traité que Talavera a consacré à cette question est la *Católica impugnación*, rédigé à Séville en 1478. Il répondait alors à un libelle anonyme, vraisemblablement rédigé par un auteur juif. Felipe PEREDA, *Las imágenes de la discordia*, *op. cit.*, p. 29-43, 269-287. Voir aussi Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, « Estudio preliminar », *op. cit.* ; Stefania PASTORE, *Una herejía española, Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010, p. 74-84.

nous lèvent en louange, que nous donnons à celui qui nous aime tant. »³³⁸ Sans jamais évoquer directement les critiques des musulmans, il insiste sur l'ancienneté des images en faisant appel à l'Ancien Testament : « Voyez combien anciennes sont les images. Salomon fit également dans le temple des figures de chérubins et Dieu ne le réprimanda pas. »³³⁹ Il se demande « quel cœur de pierre peut-il y avoir qui ne s'attendrisse quand nous regardons attentivement un crucifix ou quelque image du Christ, notre Sauveur ? »³⁴⁰ C'est aussi dans l'explication du premier commandement que le catéchisme d'Ayala-Ribera défend la pratique chrétienne du culte des images. Ici, la référence à l'accusation des musulmans est explicite, mais la présentation montre que le maître n'y recourt que pour corriger une erreur de son disciple, sans détailler l'argumentation musulmane :

D. Il me semble que Dieu interdit ici l'usage des images et demande qu'on n'en possède pas.

M. L'Écriture ne dit pas une telle chose, mais bien de ne pas en faire afin de les adorer comme le Créateur, ni de leur attribuer l'honneur qu'on doit à Dieu : c'est proprement ce que nous enseigne l'Église. Bien que tu les vénères, vénère-les pour ce qu'elles représentent et vénère en elles la chose qu'elles représentent ; les fidèles doivent les adorer selon ce qu'elles représentent, et comme la chose représentée, car elles sont une image de celle-ci. Et principalement use de celles-ci pour mémoire des choses représentées, et des choses héroïques que firent les saints, quand ils vivaient dans ce monde, pour que ceux qui les voient louent Dieu notre Seigneur, et travaillent à imiter ces bonnes choses qu'on représente par elles. De telle sorte que les chrétiens ne sont pas idolâtres, comme le disent faussement les maures, les juifs et les hérétiques, et même dans l'Ancien Testament, à l'époque où il y avait un grand de péril d'idolâtrie, nous lisons qu'il y eut des images, mais pas pour l'qu'on es adore, comme ce fut le cas de celles les chérubins de l'arche de l'Alliance, ou le serpent de métal que Moïse forgea dans le désert. Mais passons au second commandement³⁴¹.

³³⁸ «Ni tampoco por este mandamiento primero se prohíben las imágenes, las cuales nos representan aquellos misterios de nuestra Redención y mueven nuestros corazones a devoción y nos levantan en alabanzas, que damos a quien tanto nos amo.» Alonso de OROZCO, *Obras completas, op. cit.*, p. 793.

³³⁹ «Y aun nuestro Dios manda a Moisés que hiciese aquellos dos querubines que estaban cerca del arca en el tabernáculo (Éx 25, 18-20). Mirad qué antiguas son las imágenes. También Salomón hizo en el templo figuras de querubines y no le reprendió Dios, antes el día de la dedicación, cuando ofreció aquellos sacrificios el rey, vino fuego del cielo que los quemó en señal que le agradaban a Dios y que los recibía de su mano (2 Crón 7,1).» *Ibid.*

³⁴⁰ «¿Qué corazón de piedra hay que no se enterezca cuando miramos atentamente un crucifijo o cualquier imagen de Cristo, nuestro Salvador?» *Ibid.*

³⁴¹ «D. Paréceme que veda aquí Dios el uso de las imagines, que no se tengan.

Quant au catéchisme du Sacromonte, il aborde la question en réponse à une question du novice, mais en se référant principalement à l'interdiction des images comme à une croyance juive qu'auraient adoptée les musulmans :

Novice. Il semble aux maures et même aux juifs ainsi qu'à beaucoup d'hérétiques qu'ils ont raison de critiquer les chrétiens parce que nous avons des images et les révérons.

Prêtre. [...] On peut envisager des images de trois façons. La première à l'instar des gentils qui adorent le démon [...] et se fourvoient de deux manières concernant les images : l'une parce que d'elles s'est revêtu l'ennemi et parlait par elles et donnait des réponses et ainsi les malheureux pensaient que les images elles-mêmes avaient quelque divinité et les adoraient comme des dieux ; l'autre parce qu'ils levaient des images en l'honneur du démon [...] La seconde manière de faire des images est quand c'est avec le danger d'idolâtrer, comme le firent les anciens juifs, de quoi ils furent punis. De sorte que Dieu interdit les images aux juifs [...] comme il leur interdit de nombreuses choses qui sont maintenant concédées aux chrétiens. La troisième manière de faire des images est comme les fait la chrétienté, non pour croire qu'en elles il y a quelque divinité, ni pour mettre en elles notre confiance, ni pour honorer des démons ni des sorciers, parce que de cette manière on pêcherait [...] sinon pour l'honneur de Dieu et de ses saints. [...] Nos images profitent : en premier à la mémoire en souvenir du Fils de Dieu et de ses saints et de leurs saints exploits et histoires; en second lieu à la compréhension, comme un livre où nous lisons les merveilles du Seigneur et de ses saints, et les contemplons; en troisième lieu à la volonté et l'affect pour provoquer la dévotion et sentiment et amour divin [...] ³⁴²

M. No dize tal la Escriptura: sino que no las hagamos para fin de adorallas como al Criador; ni atribuyrles la honrra que a Dios se deve: lo qual puramente nos enseña la Iglesia. Porque aunque las venera, veneralas por las cosas que representan; y venera en ellas a la cosa respresentada; y se han de adorar por los fieles según lo que representan, y como la cosa representada, por ser imagen della. Y pricnipalmente usa dellas, para memoria de las cosas representadas, y de las obras heroycas que hizieron, quando vivian en este mundo: para que los que las veen alaben a Dios nuestro Señor, y trabajen de imitar aquellas cosas buenas que se representan por ellas. De manera que no son idolatras los Christianos, como falsamente dizen los Moros, y ludios, y Hereges, Y aun en el Testamento viejo [352], donde mas peligro havia de idolatria, leemos que huvo imagines, aunque no para adorallas; como fueron los Cherubines del arca del Testamento, y la serpiente de metal que Moysen levanto en el desierto. Pero vamos ya al segundo mandamiento." Martín PÉREZ DE AYALA, *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos*, *op. cit.*, p. 350-351.

³⁴² "N. Parece a los moros y aun a los judíos también y a muchos herejes que tienen razón de murmurar contra los christianos porque tenemos imagines y las reverenciamos.

S. No te maravilles, porque el demonio que los posee es tan enemigo del Hijo de Dios y de sus sanctos que no los puede ver, ni aun pintados en la pared. Si porque tenemos imagines se descontenta de nosotros, también del género humano, porque tenemos letras para escribir y dignificar y traer a la memoria las cosas pasadas. Y si tan enemigos son los judíos de las imagines, guárdense no riñan contra Dios, porque las mando poner en el tabernáculo donde mando que uviera dos imagines de cherubines, y contra Moyseses porque obedeciendo a Dios mando que se hiziesen, y contra Salomon porque las mando poner en la principal parte del templo, que era el *sancta sanctorum*. En tres maneras se pueden hazer las imagines, La una como las hacen los gentiles que adoran al demonio y reciben por dioses a los hechiceros y encantadores y así herraron en dos maneras acerca de las imágenes: la una porque se revistió en ellas el enemigo y hablaba por ellas y dava respuestas y así pensaban los desdichados que las mismas imágenes

Parcourons rapidement d'autres thèmes abordés par les catéchistes. Comme le note Resines, des développements étaient souvent consacrés à l'interdiction de la polygamie, en mentionnant peu ou point l'islam, mais en anticipant certaines objections. Ainsi fallait-il expliquer pourquoi les patriarches de l'Ancien Testament furent polygames, mais que c'était désormais interdit³⁴³.

Ces catéchismes prenaient tous le soin d'affirmer que seul le christianisme peut procurer le salut. Il ne s'agit pas seulement d'une pétition de principe, mais d'une précaution contre un relativisme religieux³⁴⁴ qui se fait sentir chez les nouveaux convertis ou à leur contact. Bien que la croyance selon laquelle « chacun peut se sauver dans sa foi » existait également chez les vieux chrétiens et semble principalement avoir été le fruit de la cohabitation religieuse, de nombreux religieux croyaient qu'il s'agissait d'une croyance propagée par l'islam³⁴⁵.

Une autre question traitée par nos catéchismes concernait la loyauté à la religion des ancêtres qui, bien que n'étant pas un dogme musulman à proprement parler, n'en

tenían alguna deidad, y las adoraban por dioses; la otra porque levantaban algunas imágenes en honra del demonio, o de hombres nigrománticos, o cosas semejantes y los adoraban y reverenciaban como a dioses y desta manera están vedadas a todo el género humano, qualquiera que así las recibe y reverencia pecca mortalmente contra el primero mandamiento. La 2.^a manera de hazer imagines es quando es en peligro de idolatrar, como lo hizieron algunos judíos antiguos, de que son reprehendidos. Desta manera las vedó el Señor a los judíos, porque eran muy proclives y provocan a la idolatría, como también les vedó otras muchas cosas que ahora son concedidas a los christianos. La 3.^a manera de hazer imágenes es como las haze la christiandad, no para honrrar demonios ni hechizero, porque desta manera peccará, como dicho es mortalmente quien las honrrare, sino para honra de Dios y de sus sanctos. [...] Aprovechan nuestras imagines: lo 1.^o, a la memoria en recordación del Hijo de Dios y de sus sanctos y de sus sagradas hazañas y historias; lo 2.^o, al entendimiento como libro donde leemos las maravillas del Señor y de sus sanctos, y las contemplamos; lo 3.^o, a la voluntad y affecto para provocar a la devoción y sentimiento y amor divino [...]". Luis RESINES (dir.), *Catecismo del Sacromonte*, op. cit., p. 266-267.

³⁴³ *Ibid.*, p. 90-93.

³⁴⁴ L'expression « relativisme religieux » n'est bien sûr pas employée. Les auteurs se réfèrent à la croyance selon laquelle « chacun peut se sauver dans sa foi ». Bien que cette expression ne représentait aucun mouvement de pensée structuré, elle fut suffisamment présente, dans l'Espagne et l'Amérique ibérique du XVI^e siècle, pour que Stuart B. Schwartz juge nécessaire d'y consacrer une étude. Stuart B. SCHWARTZ, *All Can Be Saved. Religious tolerance and salvation in the iberian atlantic world*, New Haven and London, Yale University Press, 2008, 336 p.

³⁴⁵ Luis RESINES (dir.), *Catecismo del Sacromonte*, op. cit., p. 68-71, 92-93 ; Stuart B. SCHWARTZ, *All Can Be Saved*, op. cit., p. 43-92 ; Bartolomé BENASSAR et Lucile BENASSAR, *Les chrétiens d'Allah, L'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e et XVII^e siècle*, Paris, Perrin, 2006, p. 566.

était pas moins un propos régulièrement tenu par les Morisques : « mi padre moro, yo moro », disaient-ils. Voilà encore un enjeu qui, déjà abordé par les antialcorans, revenait dans les catéchismes pour Morisques. Le catéchisme du Sacromonte rappelle combien il est important de ne pas faire les mêmes erreurs que ses parents, tandis que celui d'Orozco présente un Felipe brûlant d'un ardent désir de les convertir au christianisme³⁴⁶.

Un procédé qu'on retrouve aussi bien dans le catéchisme d'Orozco que dans celui du Sacromonte afin d'atténuer l'impact polémique de certaines affirmations consiste à glisser l'islam parmi d'autres formes d'infidélité ou d'hérésie, afin de ne pas viser spécifiquement la religion de Mahomet. Plutôt que d'employer l'expression « mi padre moro », le catéchisme du Sacromonte l'allonge de plusieurs termes « mon père maure, ou hérétique, ou juif, moi maure, etc... »³⁴⁷

3- Doctrine et vie chrétienne

3.1- Le public des catéchismes et le processus de conversion

Les catéchismes pour Morisques partent du principe que ces derniers sont demeurés musulmans en secret et que leur conversion reste à réaliser. Les documents les plus courts, rédigés pour un usage didactique (l'*Arte*, la *Doctrina christiana en lengua arabiga*) et ceux qui s'adressent aux enfants (la *Doctrina christiana* de Guadix) font exception. Pour les autres, la question de la conversion se pose avec acuité. Nos trois longs catéchismes dialogués commencent par un examen des intentions du novice. Dans le catéchisme d'Orozco, le prêtre décrit au novice Felipe le sentiment de conversion en donnant l'exemple de Paul de Tarse et d'Augustin d'Hippone, rappelant leur grande tristesse d'avoir vécu de nombreuses années en état de perdition. Cela et l'intention de se faire lui-même auxiliaire de l'évangélisation de ses pairs après son instruction font de

³⁴⁶ Luis RESINES (dir.), *Catecismo del Sacromonte*, op. cit., p. 82.

³⁴⁷ "Mi padre moro, o hereje, o judío, yo moro, etc." *Ibid.*, p. 281.

Felipe le candidat idéal d'une instruction catéchétique³⁴⁸. Le catéchisme Ayala-Ribera paraît en partie esquiver la difficulté en proposant dans le rôle du disciple un voyageur originaire de Tétouan, venu pour commercer dans le royaume de Grenade. N'étant pas baptisé, il ne paraît pas nécessaire de démontrer qu'il n'est pas chrétien. Le maître met néanmoins un grand soin à s'assurer de ses dispositions à la conversion : « la désires-tu de cœur? » demande-t-il. Et lorsque le Maure s'étonne de ses précautions et lui en demande la raison, il répond :

Car j'en ai vu beaucoup parmi vous feindre d'accepter la religion chrétienne, alors qu'ils sont mus par des desseins bassement matériels, ou parce que, sous ce prétexte, ils peuvent être espions en ces royaumes, qui sont peuplés de vos gens, d'individus de votre espèce ; ou par désir d'être riches et bien traités, parce que vous voyez que chez vous on le fait avec certains Chrétiens qui passent à votre secte. Et je le dis, pour que tu te détrompes de l'un et l'autre, et changes d'intention, si elle est mauvaise. [...] Car étant donné que la religion chrétienne est une chose si sainte et si parfaite, et aller vers elle à elle c'est aller vers Dieu, elle veut que le cœur de celui qui l'embrasse soit simple, sans duplicité ni mensonge aucun ; et elle ne souffre pas qu'il y ait une vérité dans le cœur, et une autre dans le discours et dans les œuvres extérieures [...] De même, comme est la religion chrétienne est la voie d'accès à la béatitude éternelle, elle porte en elle-même la véritable récompense, et n'a pas besoin de promesses temporelles³⁴⁹

Cet extrait sur la duplicité des convertis évoque la question morisque à la fois directement et indirectement. D'une part, on insinue que les Morisques accueillent parmi eux des espions donc sont des traîtres et d'autre part on insiste sur le peu de

³⁴⁸ Alonso de OROZCO, *Obras completas, op. cit.*, p. 727.

³⁴⁹ "M. Porque he visto muchos de vosotros venir fingidamente a la Christiana religion, y traer [3] otros propositos y motivos de cosas mundanas, o para que con este color puedan ser espias en estos reynos, que estan poblados de buestra gente, y vuestra ralea; o por codicia de ser ricos y bien tratados, porque veys que lo hazen assi alla en vuestra tierra con algunos Christianos que se passan a vuestra secta. Y digolo, porque te desengañes de lo uno y de lo otro, y rectifiques tu intención, si la traes torcida. Porque ser espia, sertehia cosa de gran peligro, y muy ayna te caerian en la cuenta, y te harian quartos, como lo han hecho a otros, y tambien dessear hazerte rico por medio de ser Christiano, es entrar con mal pie en el camino de la salvación. Porque la religión Christiana, como sea cosa tan sancta y tan perfecta, y venir a ella, sea venir a Dios; quiere el coraçon del que a ella se allega senzillo, sin doblez, ni ficion alguna; y no sufre que haya uno en el coraçon, y otro en la lengua, y en las obras de fuera: y Dios hyze (como dize el Sabio Rey Salomón) de los coraçones doblados y fingidos. Y también por ser como es la Christiana religión principio y entrada para la bienaventurança sin fin, ella mesma se trae el verdadero premio consigo, y no ha menester promesas temporales; ni las acostumbamos los Christianos a hazer de tal suerte, que por ellas pretendamos principalmente [4] mover a nadie, para que venga ser Christiano. Porque claro esta, que la verdadera religión no se ha de escoger por interesse, sino solo por amor de Dios, y por la propria salvación." Martín PÉREZ DE AYALA, *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos, op. cit.*, p. 3-4.

valeur des conversions qui ne sont pas « de cœur », et leur incompatibilité profonde avec le christianisme. Dès lors, le lecteur qui a la situation des Morisques à l'esprit, ne peut que se méfier des convertis morisques. Mais l'extrait évoque également plusieurs autres situations de conversion, d'autres publics musulmans possibles. Il compare la qualité des conversions au christianisme à celles de chrétiens à l'islam, qu'il dit toutes mues par l'intérêt, opposant ainsi, subtilement mais selon un schéma bien connu, un christianisme spirituel à un islam matérialiste. Une telle référence aux captifs chrétiens en terre musulmane n'est pas un cas unique. Ainsi, des extraits adaptés à la situation des captifs apparaissent à plusieurs reprises dans les textes, comme dans celui-ci, où Felipe évoque la condition d'esclave :

Je ne sais quelle action peut être plus basse et plus vile que celle d'assujettir son âme à la bassesse du péché et se faire esclave de Satan. Pour ma part j'oserai affirmer que je préférerais être esclave durant de longues années et avoir mon corps enchaîné toute ma vie que, plutôt que de me voir esclave du démon ne serait-ce qu'une heure ou un moment³⁵⁰.

De tels passages montrent la multitude de situations possibles d'usage du catéchisme présentes à l'esprit de l'auteur. Ils opposent de détestables conversions à l'islam à de désirables conversions au christianisme. Ils rappellent également combien le christianisme est une religion exigeante. Il n'en demeure pas moins que la conversion problématique par excellence demeurerait celle des Morisques. Le premier soin du prêtre du *Catecismo del Sacromonte* est de démontrer la difficulté singulière qu'elle posait au catéchiste, en raison de leur statut de baptisé :

Prêtre. La première difficulté que nous trouvons en votre salut, et non la moindre, est que vous dites tous que vous êtes chrétiens, et vous l'êtes en tant que baptisés, et à ce titre vous vivez parmi nous, alors que par ailleurs vous donnez de nombreux témoignages du contraire. [...]

Novice. Toutes ces raisons prouvent l'erreur d'un grand nombre, mais pas de tous, car elles ne s'appliquent pas à tous.

Prêtre. Je vous le concède et je veux me persuader qu'il y a beaucoup de bons chrétiens parmi vous et que vous êtes l'un d'eux. Et dans ce cas vous devez avoir pitié des vôtres,

³⁵⁰ “[Felipe:]Yo no sé qué obra más servil y abatida puede ser que sujetarse el alma a la vileza del pecado y hacerse esclava de Satanás. De mí osaré afirmar que querría muchos años antes ser esclavo y andar ahetrojado toda mi vida en el cuerpo que, por una hora o momento, verme esclavo del demonio.” Alonso de OROZCO, *Obras completas, op. cit.*, p. 795.

qui, ne l'étant point, s'égarer dans leur corps comme nous l'enseigne l'expérience et dans leur âme comme nous l'enseigne la foi. C'est pourquoi, examinons en particulier, je vous prie, la question du salut de vos âmes [...]»³⁵¹

Notre comparaison des différents catéchismes fait ainsi ressortir à la fois le soupçon et la grande exigence à l'égard de la conversion des Morisques: le choix décisif d'adhérer à la religion chrétienne est scruté avec une extrême minutie. La bonne intention de se convertir se voit d'autant mieux confirmée qu'elle est désintéressée et se traduit par la volonté de se faire convertisseur à son tour. L'exemple en était donné, dans le catéchisme d'Orozco, par la déclaration de Felipe, qui demandait à être instruit des erreurs de Mahomet pour pouvoir ensuite sortir ses parents de l'erreur et « avec la faveur de Dieu, leur donner quelque lumière [pour] qu'ils retournent à Jésus Christ et reçoivent la faveur tant souveraine que j'ai reçue. »³⁵²

Signe nécessaire de conversion également, l'abandon des pratiques associées à l'ancienne foi, et la manifestation de la haine à l'égard de cette dernière, qui se traduit dans la volonté de susciter de nouvelles conversions. C'est l'attitude que nous avons trouvé, par exemple, chez Felipe, l'élève du catéchisme d'Orozco, désireux de convertir ses proches. Cette transformation trouvait son expression dans l'Épître aux Éphésiens, qui invitait à dépouiller le vieil homme corrompu de ses habits et de revêtir l'homme nouveau. Guerra de Lorca, dans sa seconde catéchèse, invitait à suivre la lettre et l'esprit de la recommandation paulinienne, en abandonnant la langue arabe et le vêtement morisque, si ce n'était déjà fait, et à changer de vie³⁵³.

³⁵¹ « S. La primera y no pequeña dificultad que hallamos en vuestra salvación es que todos dezis que soys christianos, y soys como tales baptizados, y con este titulos vivis entre nosotros, y por otra parte days muchos testimonios de lo contrario. [...]»

N. Todas essa razones prueban el yerro de muchos, mas no de todos, pues no conviene a todos.

S. Yo os concedo esso y quiero tener para mi que ay muchos buenos christianos entre vosotros y que soys vos uno de ellos. Lo qual si soys deueys tener compassion de los vuestros, que por no serlo se pierden en el cuerpo como nos enseña la experiencia y en el anima como nos enseña la fe. Y assi os ruego que tratemos de proposito de la salud de vuestras animas [...] » Luis RESINES (dir.), *Catecismo del Sacromonte*, *op. cit.*, p. 161-162.

³⁵² “[...] para que pueda yo en mi lengua arábiga poner en razón a mis parientes, que son moros, y, con el favor de Dios, darles alguna luz para que vuelvan a Jesucristo y reciban la merced tan soberana que yo he recibido.” Alonso OROZCO, « Catechismo provechoso [1568] », *op. cit.*, p. 732.

³⁵³ L'Épître aux Éphésiens est citée au début de la seconde catéchèse de Guerra de Lorca. Sur celle-ci, voir l'analyse de Cándida FERRERO HERNÁNDEZ, « De habitu et lingua relegandis », *op. cit.*

Si l'intention est commencement et condition nécessaires du processus de conversion, celle-ci se réalise par les vertus théologiques, en particulier la foi.

3.2- Les vertus théologiques

Resines a souligné dans ses analyses du catéchisme d'Orozco que l'ordre d'exposition des matières se distingue de ce qu'on trouve habituellement dans les catéchismes destinés aux vieux-chrétiens de l'époque. Une telle singularité tient à ce que les vertus théologiques y sont abordées avant les autres thèmes³⁵⁴. Il est certain que, dans la majorité des catéchismes pour Morisques, ces trois vertus occupent un lieu stratégique. Ce n'est pas le cas chez Alcalá (1505), qui se contente de les énumérer après les sacrements et avant d'expliquer largement la méthode de confession³⁵⁵. Mais ce l'est des catéchismes plus tardifs. Au cinquième dialogue du catéchisme du synode de Guadix (1554), le prêtre interroge :

Maître. Quelles choses sont les plus nécessaires après le baptême pour être un bon chrétien?

Élève. Cinq. Les trois vertus théologiques et leur exercice, qui sont la foi, la charité et l'espérance, la prière et la bonne pratique des saints sacrements³⁵⁶.

La foi est toujours la première abordée. Elle commande la première partie du deuxième livre dans le catéchisme Ayala-Ribera (1599), qui met en évidence son rôle dans le processus de conversion :

Disciple. Comment se communique et applique ce mérite et justice du Christ, et la font sienne les hommes, qui viennent à être Chrétiens?

Maître. Principalement par le saint sacrement du Baptême, et par la Foi : bien qu'il y ait cette différence, que les enfants qui se baptisent, parce qu'ils ne peuvent avoir de foi propre, il leur suffit celle de l'Église : il est pire que celui qui se baptise déjà grand, et ayant usage de raison, comme toi maintenant, a besoin d'avoir une foi propre; et outre cela se requiert qu'ils haïsse la vieille vie des péchés; et s'éloignant avec efficacité de ceux-ci, ayant le désir de commencer une nouvelle vie de l'esprit³⁵⁷.

³⁵⁴ Luis RESINES, *La catequesis en España, op. cit.*, p. 265.

³⁵⁵ Alcalá, *Arte*, BNM, R/25308. Vers la fin du traité, sans foliation, sous le titre « Breve colación para los clerigos que confiessan los crisitanos nuevos ».

³⁵⁶ « M. Que cosas son las mas necessarias despues del baptismo para ser buen Christiano? A. Cinco. Las tres virtudes theologales y exercicio dellas, que son fe, charidad y esperança, oración y buen exercicio de los sanctos sacramentos. » Martín AYALA, *Sínodo, op. cit.*, p. LXXv.

³⁵⁷ « D. Como se comunica y aplica esse mérito y justicia de Christo, y la hazen suya los hombres, que vienen a ser Christianos?

Dans le catéchisme du Sacromonte (1588?), elle constitue le thème récurrent par excellence, étant au cœur des chapitres 8-9-10-18 et 19. Le prêtre explique ainsi son importance, après avoir réfuté que la « loi naturelle » suffise au salut :

De ce que nous avons dit, tu comprendras la nécessité que nous avons de croire les choses que nous ne voyons ni n'entendons, parce que cela est ce que nous appelons la foi, c'est-à-dire, croire les choses invisibles nécessaires à notre salut parce qu'elles sont révélées par Dieu³⁵⁸.

Le thème des vertus théologales s'accompagne de celui de leur interdépendance, construite de manière à montrer la supériorité du christianisme sur les autres religions. C'est notamment le cas de l'imbrication de la foi et de la charité, l'une perdant toute valeur sans l'autre. Ainsi les œuvres ne pouvaient gagner le paradis si elles étaient accomplies sans la foi, et cette dernière demeurait creuse sans les œuvres³⁵⁹. La présentation de ce lien permet notamment de discréditer les œuvres de charité musulmanes, puisqu'elles étaient menées sans la foi chrétienne, et d'autre part d'engager le converti dans le chemin des œuvres de piété. À l'occasion, le constat pouvait être nuancé par la reconnaissance de la valeur séculière des œuvres faites sans la foi, mais jamais elles ne pourraient assurer le salut de l'âme.

Saint Paul affirme que *personne ne peut plaire à Dieu sans la foi (Heb 11,6)*. De sorte que l'infidèle, l'hérétique ou l'hébreux, bien qu'il fasse de bonnes œuvres morales comme le sont les aumônes et les jeûnes, notre Dieu ne les accepte pas en service et mérite de gloire éternelle ; parce qu'elles ne sont pas effectuées avec foi ni charité, mais mues d'une piété naturelle que notre immense Dieu imprima quand il créa chaque âme³⁶⁰.

M. Principalmente por el sancto sacramento del Baptismo, y por la Fe : aunque hay esta diferencia, que a los niños que se bautizan, porque no pueden tener fe suya, bástales la fe de la Iglesia : peor que quien se bautiza ya grande, y teniendo uso de razón, como tú agora, ha menester tener fe propria; y ultra desto se requiere que aborrezca la vida vieja de los pecados; apartandose con eficacia dellos, teniendo desseo de comenzar vida nueva de espíritu, como quien ha de ser miembro vivo de Iesu Christo pro el Baptismo que va a recibir. » Martín PÉREZ DE AYALA, *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos*, *op. cit.*, p. 255.

³⁵⁸ « S. De lo que dicho avemos, entenderas la necesidad que tenemos de créer las cosas que no vemos ni entendemos, porque esso es lo que llamamos fe, es a saber, créer las cosas invisibles necesarias a nuestra salvación porque son reveladas de Dios. » Luis RESINES (dir.), *Catechismo del Sacromonte*, *op. cit.*, p. 180.

³⁵⁹ Alonso OROZCO, « Catechismo provechoso [1568] », *op. cit.*, p. 736.

³⁶⁰ « San Pablo afirma que *nadie puede agradar a Dios sin fe (Heb 11,6)*. De manera que el infiel, hereje o hebreo, dado que haga obras buenas morales como son limosnas y ayunos, nuestro Dios no las acepta en servicio y mérito de gloria eterna; porque ni van obradas con fe ni caridad, sino movidas de una piedad

Les quatre vertus cardinales (justice, force, tempérance et prudence) apparaissent peu dans les catéchismes examinés. Elles sont énumérées, sans plus, chez Alcalá. Elles sont brièvement expliquées dans la *Doctrina christiana* de Guadix³⁶¹. Le catéchisme Ayala-Ribera leur consacre la plus longue explication (troisième partie, dialogue VIII), mais sans s’y attarder outre mesure. Ce thème ne paraît pas avoir occupé une place essentielle dans l’enseignement qui devait être procuré aux Morisques.

3.2- Les articles de la foi et les prières

Il était obligatoire pour le chrétien de connaître quatre prières : le Notre-Père, l’Ave Maria, le Credo et le Salve Regina. La connaissance de ces prières était contrôlée par l’Inquisition pour tous ses accusés³⁶². Les catéchismes enseignaient généralement ces prières, mais quelques exceptions existaient. Par exemple, si Orozco consacrait une vingtaine de chapitres pour expliquer le Credo et le Notre-Père de long en large, il négligeait l’Ave Maria et le Salve Regina.

Dans la *Doctrina Christiana en lengua arabiga*, les instructions aux curés et vicaires allaient à l’essentiel. Ils étaient tenus d’enseigner les bases les plus simples et fondamentales du christianisme : les trois prières les plus importantes (le Notre Père, l’Ave Maria et le Credo; curieusement, le Salve Regina n’est pas mentionné)³⁶³, les dix commandements, les œuvres de miséricorde et la confession. Outre qu’il s’agissait du plus « substantiel » de la religion, on justifiait ces choix de la manière la plus pragmatique : « de cela leur sera tenu compte par les Curés et nos Visiteurs. Le reste de la doctrine, le temps avançant ils la sauront. »³⁶⁴

natural que nuestro inmenso Dios imprimi'cuando creó cada ánima.» Alonso de OROZCO, *Obras completas*, op. cit., p. 736.

³⁶¹ Martín AYALA, *Sínodo*, op. cit., p. LXXIIr.

³⁶² Bartolomé BENNASSAR, *L’homme espagnol, Attitudes et mentalités du XVIe au XIXe siècle*, Paris, Complexe, 1992, p. 61.

³⁶³ Martín PÉREZ DE AYALA, *Doctrina Christiana en lengua Arauiga*, op. cit., p. 21v.

³⁶⁴ “[...] Desto se les tomara cuenta por los Curas, y por nuestros Visitadores. Lo demás de la doctrina, andando el tiempo lo sabran.” PÉREZ DE AYALA, Martín. *Doctrina christiana, en lengua Arauiga, y Castellana: compuesta E impressa por mandado del Illustrissimo y Reverendissimo Señor don Martín de Ayala Arçobispo de Valencia: para la instructio de los nuevamente convertidos deste Reino.*, Valencia, Joan Mey, 1566, f. 21v.

Le plus souvent, c'était le *Credo*, aussi appelé « Symbole des Apôtres », qui est abordé le premier. On en devine sans peine le motif : apprendre cette prière, c'était également réciter par cœur les articles de la foi. Dans tous les cas étudiés, c'est cette prière qui a droit aux plus longues explications – ensuite c'est le *Notre-Père*.

3.3- Sacrements et pratiques

Le principal objectif en fonction duquel sont écrits les catéchismes est de fournir au croyant le chemin de la foi et les moyens de s'y maintenir. Les tentations de s'écarter de ce dernier apparaissaient en effet nombreuses, pour les nouveaux comme pour les vieux chrétiens, et tenaient d'abord à une nature humaine corrompue par le péché originel. Aussi les catéchismes n'étaient-ils pas seulement des résumés de la foi chrétienne, mais ils prétendaient également présenter au fidèle un arsenal de moyens pour tenir le Mal à distance. C'est dans cet esprit qu'en lieu et place d'une méthode argumentative pour convaincre les fidèles à demeurer au sein de la religion chrétienne, les textes de Talavera proposaient un exposé détaillé de la foi mettant l'accent sur la répétition des gestes, des paroles et des pensées pieuses. Parmi ces « armes » dont se servait le Chrétien pour se prémunir du péché, le signe de la croix apparaissait fréquemment, mais n'était pas systématiquement évoqué. Chez certains auteurs, il devait être fait régulièrement³⁶⁵. Dans d'autre cas, on ne le mentionnait même pas. Cette fonction était surtout remplie par les sacrements. Ils étaient expliqués inégalement selon les auteurs. Les plus longues explications allaient aux sacrements considérés comme les plus essentiels à la vie chrétienne, et les plus contraires à la pensée musulmane. Le baptême était le premier et le plus fondamental d'entre eux. Sans lui, on ne pouvait être chrétien, ni sauvé. La confession venait ensuite, sans laquelle le chrétien ne pouvait se libérer de ses péchés. Puis, la communion. Cette dernière formait l'épicentre de la vie catholique, fortifiant l'âme mieux que tout autre sacrement. Mais l'excellence de ce sacrement n'avait d'égal que l'exigence de pureté pour y avoir droit : « Pour que la sainte communion lui profite [au chrétien] et ne lui

³⁶⁵ Martín AYALA, *Sínodo*, op. cit., p. LXIX ; Martín PÉREZ DE AYALA, *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos*, op. cit., p. 259-260.

fasse pas dommage : il doit la recevoir très bien confessé et ayant satisfait à toute charge qu'avant il a pu satisfaire. »³⁶⁶ De même, dans le *Catecismo del Sacromonte*, le prêtre indique neuf conditions à remplir pour bénéficier de la communion : de n'être en conflit avec personne, d'avoir bonne conscience et de s'être confessé, de prier avant et après la communion, de garder en mémoire la Passion du Christ, de souffrir par amour de Dieu et d'avoir la volonté de se défaire de ses mauvaises habitudes et passions, de garder « toute la pureté de l'âme et du corps qu'il soit possible », tout cela en se préparant selon la supervision du confesseur, en étant mû par un fort désir et en faisant des œuvres de miséricorde³⁶⁷. En conséquence, l'enseignement de l'excellence de la communion renvoyait inévitablement à la confession et à la discipline de vie chrétienne.

La confession était au cœur du processus de rédemption chrétien. Elle devait de ce fait être un processus soigneusement réfléchi. Elle devait mener à la fois à une méditation sur soi et sur la religion, grâce à des lectures saintes destinées à avoir une meilleure connaissance de ce qui devait être confessé :

Pour être véritablement confessé, il est nécessaire qu'avant qu'il se confesse, il pense et repense à tous les péchés dans lesquels il est tombé après s'être confessé [la dernière fois] et dans ceux qu'il n'a jamais confessés. Et qu'il travaille beaucoup pour se les rappeler tous : lisant ou écoutant lire quelque traité ou livre qui enseigne cela. Et que pour chacun d'eux, il se repente et se plaigne parce qu'il a offensé Notre Seigneur, et qu'il les confesse ainsi très ouvertement, sans se dérober (...) Et qu'il confesse non seulement le mal qu'il a dit ou fait, mais aussi qu'il confesse le mal qu'il voulut et proposa de faire bien qu'il ne le mît pas en œuvre. Il doit tout confesser, entièrement, avec la ferme intention de s'amender³⁶⁸.

³⁶⁶ "E para que la sancta comunión le aproveche e no le dañe : ha de recibir muy bien confessado e aviendo satisfecho de todo cargo que antes pudo satisfacer." Luis RESINES, « Introducción », *op. cit.*, p. 116.

³⁶⁷ Luis RESINES (dir.), *Catecismo del Sacromonte*, *op. cit.*, p. 240.

³⁶⁸ "Para estar verdaderamente confessado : es menester que antes que se confiese : piense y repiense en todos los pecados en que cayó después que se confesso: e en los que nunca ha confessado. Y trabaje mucho por se acordar de todos ellos: leyendo o oyendo leer algund tratado: o libro que enseñen aquesto. En que todo e de cada uno de ellos: se arrepienta e duela porque se ofendió a nuestro señor, e que los confiese assi todos muy abiertamente: no se escusando: y que manifieste el lugar y el tiempo; y la qualidad y condición de la persona si son tales circunstancias que hacen y añaden otro peccado. Y especialmente ha de confessar quantas vezes cometió cada un peccado. Y especialmente ha de confessar quantas vezes cometió cada un peccado. E confiese no solamente el mal que dixo o hizo: mas también confiese el mal que quiso; e propuso de hazer aunque no lo puso por obra. Lo qual todo ha de confessar: con firme propósito de se emendar." Luis RESINES, *La « Breve doctrina » de Hernando de Talavera*, Granada, Arzobispado de Granada, 1993, p. 116.

Ces conseils s'adressaient à tout chrétien, en particulier aux plus jeunes³⁶⁹. Pour mieux confesser les Morisques, le traité d'Alcalá exposait l'art de la confession aux nouveaux convertis en le liant étroitement au sacrement de la communion. On ne devait communier que purifié, donc peu de temps après s'être confessé et avoir été absous. Alcalá (1505) précisait que le croyant devait se confesser « à Dieu et au clerc, au moins une fois par an. À Dieu parce que c'est lui celui qui pardonne les péchés et personne d'autre. Au clerc car il est vicaire de Dieu sur terre, pour la santé des brebis et est ainsi comme médecin qui soigne les maladies. »³⁷⁰ Cette distinction entre Dieu et son représentant, et l'insistance sur le fait que c'est Dieu qui pardonne les péchés, devait être destinée à vaincre la résistance des Morisques concernant la confession³⁷¹.

La confession n'est que l'un des devoirs du chrétien. Elle s'insérait dans un ensemble de pratiques essentielles devant assurer le salut du fidèle. C'est à une observation soigneuse de ces pratiques que Talavera conviait le fidèle. La vie chrétienne telle qu'il la concevait devient alors très cadrée, rythmée par la discipline austère qu'il expose au fidèle. Cette vie chrétienne culmine en deux activités, la messe et la communion. Le fidèle était en effet invité à se présenter à la communion dans des dispositions spirituelles optimales, comme l'expliquait le traité de l'archevêque sur l'art de communier. Avant de communier, le fidèle devait confesser ses péchés, réparer ses

³⁶⁹ Comme le précise le tout début du traité: « Breve doctrina y enseñanza que ha de saber y de poner en obra todo christiano y cristiana. En la qual deuen ser enseñados los moçuelos primero que en otra cosa. » *Ibid.*, p. 111.

³⁷⁰ On voit combien le texte d'Alcalá qui date de 1505 annonce les décrets du Concile de Trente. Voir aussi : "[...] todo cristiano o cristiana es obligado a confessar sus pecados a Dios e al clérigo una veçe en el año a lo menos. A Dios porque el es el que perdona los pecados e no otro. Al clérigo ca es vicario de Dios en la tierra para salud de las ovejas y es así como físico que cura las enfermedades." Alcalá, *Arte*, BNM, R/25308. Vers la fin du traité (sans pagination) sous le titre « Breve colación para los clérigos que confiessan los cristianos nuevos ».

³⁷¹ Les Musulmans se confessent directement à Dieu, et les Morisques refusaient avec force le rôle d'intermédiaire accordé au prêtre dans la confession. Les polémistes anti-chrétiens insistaient sur le fait qu'un homme n'a aucun pouvoir pour pardonner un péché. Voir Louis CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens, un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, Klincksieck, 1977, p. 316-317.

Au passage, signalons que ces difficultés à faire accepter la confession par les musulmans s'ajoutaient aux difficultés inhérentes au processus lui-même. En effet, même les vieux chrétiens se montraient souvent réticents à la confession. Sur les difficultés de la confession, Jean DELUMEAU, *L'aveu et le pardon: les difficultés de la confession, XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1992, 159 p. Guy BECHTEL, *La chair, le diable et le confesseur*, Paris, Plon, 1994, p. 269-292.

fautes, régler ses conflits, exercer des œuvres de piété, prendre une journée de réflexion loin de toute préoccupation mondaine, pratiquer une journée de jeûne et d'abstinence. Le jour même, il devait être bien reposé, vêtu honnêtement, écouter les mâtines et suivre très attentivement le sermon à la messe³⁷².

3.4- Écouter la messe

Alonso de Orozco expliquait l'attitude que doit avoir le chrétien à l'occasion des célébrations religieuses.

Le chrétien qui sait tirer profit de la fête écoute la messe dévotement, jouit de la parole divine ; s'il écoute un sermon, il peut examiner sa conscience et s'affliger de ses péchés, se promettant fermement de s'amender et décidant de les confesser quand l'Église le commande, ou s'il se présente quelque grave danger; enfin il peut visiter quelque hôpital ou quelque prison, s'employant à exécuter des œuvres pieuses³⁷³.

La préparation à la messe, selon la *Breve doctrina*, n'était pas moins exigeante. L'exposé était bref, mais néanmoins détaillé. Le croyant devait aller à l'église se recommander à Dieu tous les jours, autant que possible. Faire une genuflexion devant l'église ou le crucifix à l'entrée de celle-ci. À l'entrée comme à la sortie, il devait s'asperger de gouttes d'eau bénite en pensant à ses péchés véniels. À l'intérieur de l'Église, il devait rester silencieux, éviter d'aller et venir, et prier en contemplant le retable³⁷⁴.

³⁷² Miguel MIR (dir.), *Escritores místicos*, op. cit., p. 36-46.

³⁷³ "Saber usar de la fiesta el cristiano es oír misa devotamente, gozar de la palabra divina, pudiendo oír sermón reconocer su conciencia y dolerse de sus pecados, proponiendo firmemente la enmienda y determinando de confesarlos cuando la Iglesia lo manda, o se ofreciere algún notable peligro, visitar algún hospital y cárcel, empleándose en obras pías." Alonso de OROZCO, *Obras completas*, op. cit., p. 795.

³⁷⁴ "Ha de yr cada día si pudiere luego de mañana a la yglesia : a se encomendar alli a nuestro señor : e oyr misa si pudiere.

Quando entra en la iglesia: y quando sale: ha de echar agua bendicta sobre su cabeça con mucha devoción, aviendo memoria de los pecados veniales: los quales por virtud della son perdonados y diciendo. Esta agua bendicada me sea spiritual salud e vida.

Entrado en la iglesia ha de hincar ambas rodillas ante la custodia en que esta el cuerpo de nuestro señor. O ante el crucifixo que esta a la entrada de la capilla. O ante el altar mayor: y decir allí con mucha devoción las dichas oraciones e otras.

Ha de esta en la iglesia en pie: o de rodillas o assentados: e no ha de andar passeando por ella en ninguna manera. Ha de escusar allí toda habla: e dolamente se ha de ocupan de rezar o en oyr el officio divinal: y en mirar las imagines e ratablos y en pensar cosas buenas e sanctas: y en demanda a nuestro señor

Une tenue bien composée et rigoureusement observée est une question examinée dans les trois catéchismes liés à Ayala. La *Doctrina christiana en lengua arabiga* s'avère être un bon exemple, qui lie la messe au contexte d'apprentissage des Morisques. L'enseignement des prières devait se faire simultanément à la messe, à laquelle les Morisques assistaient par obligation³⁷⁵. Tandis que le prêtre disait la messe, un chapelain, ou un sacristain, tenant le livre de la doctrine en main, devait dire les prières au moment approprié, puis les Morisques devaient les répéter à voix plus basse « afin que ce soit sans tumulte »³⁷⁶.

3.5- L'Église comme république bien ordonnée

Les polémistes, on l'a vu, avaient pris soin de décrire l'islam comme une source de désordres politiques et sociaux³⁷⁷. En contrepartie, ils avaient souvent voulu montrer combien le christianisme était source de paix et de prospérité. Les catéchistes reprenaient la seconde partie de ce discours à leur compte. Par exemple, sous la plume d'Orozco, les sacrements étaient à la fois des « signaux efficaces » de la grâce divine et de l'unité d'un peuple chrétien unique, élu par Dieu. Les sacrements prenaient ainsi une valeur identitaire, comparés à la bannière d'un roi à la tête de ses armées³⁷⁸. L'exposé des sacrements fait ainsi s'exclamer à Felipe :

Elle paraît bien une chose divine, la fondation de cette sainte république chrétienne, puisqu'elle a un si excellent ordre dans son gouvernement, et que notre Rédempteur lui a laissé tant de remarquables remèdes. Heureux le peuple chrétien qui profite de telles richesses, et tristes et malheureux ces infidèles et hérétiques qui perdent tant de bien : les uns par leur ignorance, les autres par leur grande malice³⁷⁹.

perdón de sus pecados. Nunca ha de estar de espaldas a los altares: nin a ellos se ha de arrimar porque representan la sancta humanidad de jesus cristo nuestro señor: y la santa mesa nos fue crucificado: y por reverencia de su precioso cuerpo que en ellos se consagra.

Ha de oyr la missa mayor entera los domingos e fiestas de guardar: y sermón si le pudiere aver: y aun vísperas." Luis RESINES, *La « Breve doctrina »*, op. cit., p. 113.

³⁷⁵ Nous traiterons cette question dans la deuxième partie.

³⁷⁶ "En lo que toca a las oraciones que han de decir en la missa, enseñaranse las desta manera. Que los Domingos y fiestas mientras el Rector, o Vicario dize la missa, otro, capellán de la iglesia, o el sacristan, con esta doctrina en la mano, les dira a alta boz cada oración en su tiempo y lugar de la missa: y ellos responderán algo mas baxo, porque sea sin tumultu." *Ibid.*, ff.21v-22r.

³⁷⁷ Voir chapitre 2, section 7.

³⁷⁸ Alonso de OROZCO, *Obras completas*, op. cit., p. 805.

³⁷⁹ "Bien parece cosa divina la fundación de esta santa república cristiana, pues lleva tan excelente orden la governación de ella, y tales y tantos remedios le dejó nuestro Redentor. Dichoso el pueblo cristiano que

Si les trois premières parties du second livre du catéchisme d'Ayala-Ribera se présentaient chacune sous la thématique d'une vertu théologale, la quatrième était placée sous le thème de l'obéissance. C'est une valeur dont on peut déceler l'importance dans l'ensemble des catéchismes, en particulier dans les écrits de Talavera (sur l'art de se vêtir). Le catéchisme du Sacromonte donne l'exemple des seigneurs interdisant de chômer un jour de fête – une situation qui ne devait pas être rare pour bien des Morisques – en prônant l'obéissance au seigneur, alléguant que le péché est celui de ce dernier, non de celui qui lui obéit³⁸⁰. Mais aucun ne porte l'obéissance à un niveau comme celui du catéchisme Ayala-Ribera.

Ce dernier présente l'obéissance comme une qualité absolument nécessaire au salut.

D. Quelle est l'autre chose que vous me disiez être nécessaire pour suivre le chemin de Dieu?

M. L'obéissance.

D. Qu'entends-tu par obéissance?

M. Une prompte et adéquate volonté pour exécuter les commandements de Dieu, et des supérieurs, qui en l'Église et sur la terre tiennent sa place.

D. À qui suis-je obligé d'obéir?

M. À Dieu premièrement, et par suite à tous ceux qui sont à sa place, comme les parents, spécialement à l'Église et à ses prélats, et à ton roi et prince, et gouverneur temporel, en ce qui touche au gouvernement de la République.

D. En quelles choses suis-je obligé d'obéir?

M. En les choses justes et honnêtes, et même en celles douteuses; en référant toujours à tes supérieurs³⁸¹.

tales riquezas goza, y tristes y desventurados esos infieles y herejes que tanto bien pierden: los unos por su ignorancia, los otros por su gran malicia." *Ibid.*, p. 810.

³⁸⁰ Luis RESINES (dir.), *Catecismo del Sacromonte*, op. cit., p. 278.

³⁸¹ "D. Que es la otra cosa que me dixiste ser menester para andar el camino de Dios?

M. La obediencia.

D. Que entiendes por obediencia?

M. Una prompta y aparejada voluntad para hazer el mandato de Dios, y de los superiores, que en la Iglesia y en la tierra tienen su lugar.

D. A quien soy obligado a obedecer?

M. A Dios primeramente, y de ay a todos los que estan en su lugar, assi como padres, especialemnte a la Iglesia y Prelados della, y a tu Rey y Principe, y Governador temporal, en lo que toca al gobierno de la Republica.

D. En que cosas soy obligado a obedecer?

M. En las cosas justas y honestas, y aun en las dudosas; presumiendo siempre por tus superiores." Martín PÉREZ DE AYALA, *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos*, op. cit., p. 395-396.

La présentation, dans cet extrait, des pouvoirs temporels et de la notion de « République » est représentative de l'esprit qui présidait à la rédaction des catéchismes. Elle montre que pour l'auteur de ce traité, le christianisme se concevait et s'enseignait en lien avec les pouvoirs temporels, et en fonction de l'unité d'une « République » qui se concevait à la fois comme le peuple gouverné par les mêmes princes et par la même Église, romaine et catholique.

Conclusion

Le rôle des catéchismes n'était pas de réfuter l'Islam, il était d'enseigner l'essentiel de la doctrine catholique aux nouveaux chrétiens. Le rôle de la polémique dans l'accomplissement de ce dessein était auxiliaire, c'est pourquoi les catéchismes publiés avant 1555 évitaient les attaques contre l'ancienne religion des néophytes. Prédicateurs et curés pouvaient même employer des catéchismes destinés à des vieux chrétiens. La tâche d'extirpation de la religion de Mahomet pouvait être faite au moyen de traités à part, les antialcorans. Mais l'écriture de ces derniers n'était plus d'actualité après 1555, c'est pourquoi les nouveaux catéchismes pour Morisques devaient combler en partie la fonction disparue.

Il y a d'évidentes continuités entre les antialcorans et les catéchismes pour Morisques publiés après 1555. Les auteurs des catéchistes spécialisés avaient la même vision de l'islam que les auteurs des antialcorans, dont ils reprenaient les connaissances, les erreurs et les arguments. La présentation des bienfaits sociaux liés au christianisme, déjà présente dans les antialcorans, se poursuit dans les catéchismes spécialisés. La majorité des catéchismes comportaient aussi une référence à l'usage de la langue arabe dans le processus d'évangélisation des Morisques. Guerra Lorca est le seul à exprimer une certaine méfiance à cet égard, insistant sur le besoin de faire abandonner la langue arabe aux Morisques³⁸².

³⁸² Cándida FERRERO HERNÁNDEZ, « De habitu et lingua relegandis », *op. cit.*

Mais chacune de ces continuités comporte sa part d'atténuations, voire d'abandons, de retraits des arguments polémiques. La dimension polémique qui faisait son apparition dans les catéchismes après 1555 était d'une agressivité bien moins marquée que dans les antialcorans. Elle usait de subterfuges pour réduire toutes les références directes à la doctrine de l'islam, situait ses réfutations dans les réponses à donner aux disciples et supprimait toute citation directe en arabe. Le seul document que nous ayons qui soit écrit en arabe pour cette époque est la *Doctrina christiana en lengua arábica* de 1566, un document dépourvu de toute dimension polémique.

La nouveauté par rapport aux antialcorans est une présentation mieux ordonnée et plus complète des doctrines chrétiennes. Cet enseignement sert de principe organisateur aux traités, lui subordonnant tout aspect polémique qu'on peut y trouver. Il en résulte de longs passages dépourvus de la moindre référence à l'islam.

Bien sûr, chaque traité est également pourvu de ses caractéristiques propres, qui le distinguent. Le catéchisme d'Orozco est celui qui décrit le plus richement les sentiments chrétiens, la vie intérieure que doit mener le croyant. Le catéchisme Ayala-Ribera manifeste le plus de méfiance à l'encontre des nouveaux convertis, et mène la polémique la plus agressive. Le catéchisme du Sacromonte mêle plus étroitement doctrine et apologétique.

Malgré les continuités, la période postérieure à 1555 présente donc des traits qui la distinguent clairement de la précédente.

Conclusion de la première partie

Cette première partie a mis en lumière une évolution négligée jusqu'à présent par les études des manuels de conversion des Morisques. Nous avons effectué une analyse du contenu des livres rédigés et utilisés pour l'évangélisation des Morisques sans trop nous attarder sur leur usage sur le terrain. Notre analyse parvient à des conclusions similaires à celles tentées par d'autres historiens avant nous, tels que Pons Fuster, Ruiz García ou Resines. Tout au plus avons-nous corrigé quelques perceptions

nées d'analyses faisant l'économie des comparaisons – Resines avait raison de noter la mauvaise opinion qu'Orozco avait de l'islam³⁸³, mais après une période marquée par les antialcorans, le catéchisme d'Orozco représente un adoucissement considérable du ton par rapport aux traités qui l'ont précédé. Le fruit de cette analyse, ce fut l'apparition d'une périodisation qui n'avait jamais été discutée jusqu'à maintenant, et qui s'impose cependant avec la force de l'évidence : nous observons le passage d'une production de contenus polémiques à des contenus catéchétiques.

Les traités de la première période étaient souvent injurieux et reposaient sur la confrontation des sources évangéliques avec les sources coraniques. Pour l'essentiel, ils représentaient l'évangélisation des Mudéjares et des Morisques comme l'affrontement entre deux thèses dont on pouvait discuter rationnellement. On présupposait l'existence d'un horizon commun des principes moraux, qui pouvaient ainsi servir d'étalon de la valeur des deux religions : laquelle est la plus pudique ? Laquelle apporte la paix entre les hommes ? La deuxième période ne supprimait pas la polémique antimusulmane, mais lui accordait un autre rôle, celui d'un combat d'arrière-garde, marginalisé par rapport au véritable enjeu : l'instruction des Morisques dans les caractères essentiels de la foi catholique et l'assimilation par ces derniers de manières de penser et des comportements chrétiens.

Mettre en lumière cette chronologie ne revient toutefois pas à l'expliquer. Pourquoi, vers le milieu du XVI^e siècle, a-t-on senti le besoin d'écrire autrement les manuels destinés aux évangélisateurs des Morisques ? On pourrait imaginer que cette évolution correspond au déroulement logique d'un processus d'évangélisation : d'abord faire disparaître toute trace de la religion adverse, ensuite instruire le nouveau chrétien dans sa foi. Cette hypothèse est renforcée par le constat de déculturation des Morisques sur la durée, qu'ont dressé plusieurs historiens, même à Valence où ce processus fut cependant le moins prononcé³⁸⁴. Mais elle se heurte précisément aux

³⁸³ Luis RESINES, « Introducción », *op. cit.*, p. 711-712.

³⁸⁴ Tulio HALPERIN DONGHI, *Un conflicto nacional*, *op. cit.*, p. 104-105 ; Raphaël CARRASCO, « Morisques anciens et nouveaux morisques », *op. cit.* ; Mercedes GARCÍA-ARENAL, *Inquisición y moriscos, Los procesos del Tribunal de Cuenca [1978]*, *op. cit.*

importantes limites de la déculturation. On sait en effet que, encore dans les années 1590, les élites religieuses parmi lesquelles évoluaient les rédacteurs des catéchismes ne croyaient pas que les nouveaux convertis avaient oublié la religion de leurs ancêtres³⁸⁵. Pourquoi alors délaisser une méthode pour l'autre ?

Mettre en lumière cette chronologie ne revient pas non plus à en saisir la portée. Quel est l'impact de cette transformation du contenu des catéchismes sur les relations entre les Chrétiens et les Morisques ? A-t-elle contribué à améliorer les relations entre les deux groupes ? Cela ne semble pas être le cas. La période catéchétique correspondait à la montée en puissance des mécanismes de répression et de persécution. Prenons l'exemple qui vient le plus aisément à l'esprit et mettons en rapport cette chronologie avec celle de la persécution inquisitoriale. Celle-ci demeure modérée jusque dans les années 1560, avec des variations selon les royaumes. Le « réarmement » de l'Inquisition se préparait au moment où éclate à Grenade la guerre des Alpujarras, s'accroît considérablement après celle-ci et trouve son rythme de croisière à partir des années 1580³⁸⁶. Comment se fait-il que, dans la production de traités d'évangélisation, les contenus en apparence les moins conflictuels correspondent précisément à la période de l'histoire morisque où la répression inquisitoriale de l'islam se met en place et s'intensifie ? Se pourrait-il que nous assistions à un déplacement de la violence envers les musulmans, qui irait d'une violence symbolique et verbale à une

³⁸⁵ Différents exemples peuvent être trouvés dans Raphaël CARRASCO, « Le refus d'assimilation des morisques », *op. cit.*, p. 34-35 ; Youssef EL ALAOU, *Jésuites, Morisques et Indiens*, *op. cit.*, p. 193-226 ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Tríptico de la expulsión de los Moriscos. El triunfo de la razón de estado*, Mercuès, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2012, p. 53-86 ; Francisco PONS FUSTER, « El patriarca Juan de Ribera y el Catechismo », *op. cit.*

³⁸⁶ Raphaël CARRASCO, « Historia de una represión, Los moriscos y la inquisición en Valencia 1566-1620 », in *La monarchie catholique et les Morisques (1520-1620)*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2005, pp. 57-107 ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « La inquisición ante los moriscos », in *Historia de la inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, Centro de estudios inquisitoriales, 2000, vol. 3/3, pp. 695-730 ; Louis CARDAILLAC, *Les morisques et l'inquisition*, *op. cit.* ; Ricardo GARCÍA CARCEL, *Herejía y sociedad en el siglo XVI, La Inquisición en Valencia 1530-1609*, Barcelone, ediciones península, 1980, 348 p.

violence institutionnalisée³⁸⁷ ? Encore faudrait-il expliquer pourquoi un tel déplacement a eu lieu.

Ce que ces questions soulignent implicitement, c'est aussi que l'analyse des contenus des manuels de mission selon les méthodes utilisées jusqu'à présent, une fois systématisée, met en lumière des questions qu'elle s'avère incapable de résoudre d'elle-même. Pour élucider ces enjeux, il nous faudra en refaire l'analyse en déplaçant l'objet de notre attention du contenu au livre comme outil, à son rapport avec les acteurs et aux méthodes utilisées pour convertir et évangéliser les Morisques.

Avant d'y venir, la prochaine partie sera consacrée aux acteurs de l'évangélisation, et en premier lieux aux missionnaires eux-mêmes et aux cadres au sein desquels ils évoluèrent.

³⁸⁷ Un autre type de répression qui va croissant est celle mise en œuvre par les autorités séculières sous la direction du vice-roi de Valence, centrée sur la répression du banditisme et la protection des côtes. Sebastian GARCÍA MARTÍNEZ, « Bandolerismo, piratería y control de moriscos en Valencia durante el reinado de Felipe II », *Estudis*, I (1972), pp. 85-167.

Deuxième partie

Introduction à la deuxième partie

Après avoir reconstitué deux types de manuels d'évangélisation des Morisques témoignant de méthodes très différentes avant et après 1555, nous avons clos la dernière partie en évoquant quelques évènements qui marquèrent la période de transition au sein de laquelle s'est opéré le passage de la polémique à la catéchèse. La fondation de la Compagnie de Jésus en 1540 a fourni de nouveaux ouvriers à la tâche d'évangélisation. Les abdications de Charles Quint en faveur de son fils, en janvier 1556, pour les trônes de Castille et d'Aragon, ont marqué la transition entre deux styles de gouvernement. Enfin, la tenue du Concile de Trente entre 1545 et 1563 a favorisé un climat de réforme religieuse dans le monde catholique.

Ces évènements politiques et religieux ont contribué à façonner le contexte de rédaction des manuels mis à la disposition des prédicateurs de Morisques. Pour mesurer ces influences, il nous faut maintenant analyser les liens qui unissent l'évolution politique et religieuse du siècle au déroulement des campagnes d'évangélisation des Morisques. Nous nous attendons déjà, au vu de la périodisation que nous avons établie, à ce que la première moitié du XVI^e siècle soit le moment d'une évangélisation plus polémique, et qu'elle s'oriente vers la catéchétique après 1555. Mais comment cette évolution s'est-elle dessinée dans les autorités séculières et épiscopales? Comment s'est-elle transmise aux prédicateurs? Comment l'ont-ils reçue? L'ont-ils influencée? Quelles étaient les pratiques sur le terrain et qu'en savaient les autorités? Comment le savaient-elles?

La principale difficulté posée par ces questions est que les documents concernant les prédications telles qu'elles eurent lieu sur le terrain ne se référaient que très occasionnellement à tel ou tel manuel, et employaient rarement les termes associés à ceux-ci : « polémique », « controverse », « catéchèse ». Il faut donc procéder indirectement, en nous intéressant aux liens existant entre les auteurs d'ouvrages convertisseurs, les prédicateurs et les organisateurs de l'évangélisation des Morisques.

La piste que nous suivrons sera par conséquent celle de l'organisation des prédications pour évangéliser – « convertir », « instruire », « endoctriner », « réformer », « faire de véritables chrétiens » – les Morisques et, avant eux, les Mudéjares. Notre fil conducteur est l'étude des prédicateurs, ceux-là même auxquels étaient destinés les manuels de polémiques et de catéchisme. Certains d'entre eux furent parfois nommés³⁸⁸ en des occasions spéciales, pour des sermons obligatoires, pour des campagnes de prédication extraordinaires, pour visiter les paroisses et contrôler le travail des curés, pour accompagner les inquisiteurs lors de leurs visites à l'occasion des *Édits de Grâce*³⁸⁹, pour accompagner les évêques lors de leurs visites pastorales. D'autres prédicateurs étaient les recteurs des paroisses des nouveaux convertis. Ils étaient chargés d'un rôle à la fois plus humble et plus fondamental, car eux seuls pouvaient assurer une instruction continue des Morisques. Pourtant notre enquête ne donnera que rarement la voix à ces derniers. Ce n'est pas faute de le souhaiter, mais plutôt parce qu'ils apparaissent rarement dans les documents d'archives. La documentation sur les paroisses est en effet essentiellement administrative : elle évoque la création des paroisses, le nom du recteur ou du vicaire qui y est en charge et son salaire. Parfois il nous apprendra qu'il s'agit d'un religieux d'un ordre mendiant assurant l'intérim, et nous saurons alors de quel monastère il fut envoyé, et pour combien de temps. Une telle documentation est muette sur la qualité du recteur, les instructions qu'il avait reçues, sa volonté de les appliquer ou les relations qu'il entretenait avec ses ouailles. L'étude des recteurs nous offre par conséquent fort peu d'éléments pour éclairer notre propos. C'est pourquoi, sans négliger les recteurs, nous nous intéresserons plus souvent qu'autrement aux prédicateurs extraordinaires et aux prélats qui planifiaient les campagnes.

Si nous suivons ces prédicateurs et missionnaires plutôt que les recteurs de paroisses, c'est non seulement parce que les sources nous offrent davantage

³⁸⁸ Comme on le verra, les autorités qui nomment les prédicateurs varient selon la période et les circonstances : autorités royales, nobiliaires, ecclésiastiques, etc...

³⁸⁹ Les Édits de Grâce étaient promulgués pour inciter des groupes donnés à confesser leurs péchés et être réconciliés à l'intérieur d'un terme donné, sans encourir de peines.

d'informations à leur sujet, mais aussi parce qu'ils étaient généralement plus proches de la production de la littérature polémique et catéchétique destinée aux Morisques. Des rédacteurs des manuels analysés en première partie, en effet, seul Obregón était recteur d'une paroisse³⁹⁰. Les autres étaient souvent des chanoines ou des religieux, bénéficiant du patronage d'un prélat ou d'un noble, lorsqu'il ne s'agissait pas du prélat lui-même (Martín Pérez de Ayala, ou Juan de Ribera par exemple). Ils avaient presque tous une expérience directe des Morisques, par le biais de prédications ponctuelles. Pour comprendre les préoccupations qu'ils avaient en rédigeant leurs antialcorans ou leurs catéchismes, il faut par conséquent étudier de près ces prédications.

À l'examen de la documentation, nous sommes arrivés à la conclusion que ces prédications pouvaient prendre des formes variées. Cette variété nous oblige à faire preuve de souplesse dans l'usage de catégories telles que « sermons », « disputations », « missions », « visites pastorales » ou « visites inquisitoriales ». En voulant ne suivre que quelques-unes de ces catégories, nous nous aveuglerions sur des pans entiers de l'évolution de la prédication aux Morisques. En réalité, la variation même de ces formes au fil du temps est indicative de la dépendance des missions au contexte politique.

C'est pourquoi nous accordons une importance primordiale aux processus de planification des campagnes, puisque c'est au cours de ceux-ci que les étaient choisies les formes de la prédication et étaient sélectionnés les prédicateurs. Ils nous permettent donc d'observer qui, et au nom de quels impératifs, les planificateurs favorisent ou excluent.

L'organisation de ces prédications faisant toujours l'objet de négociations entre les représentants des pouvoirs séculiers et cléricaux, elles sont des constructions politiques au moins autant que religieuses. L'attention que nous accordons à la

³⁹⁰ Et encore faut-il préciser qu'une paroisse citadine d'Avila a fort peu à voir avec les « *rectorías de moriscos* » au cœur des questions d'évangélisation des morisques à Grenade et Valence. Ces dernières se caractérisaient le plus souvent par leur isolement géographique et leur relative homogénéité ethnique, alors qu'Avila était une cité castillane prospère où on ne trouvait qu'une population morisque modeste et déjà très acculturée. Serafin TAPIA SÁNCHEZ, *La comunidad morisca de Avila*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca y Ediciones de la Institución « Gran Duque de Alba », 1991, 518 p.

planification de celles-ci rapproche notre démarche de celles par Tulio Halperin Donghi dans *Un conflicto nacional* (édité en 1980, regroupant des articles parus en 1957 et 1959, réédité en 2008) et, plus encore, de celle de Rafael Benítez Sánchez-Blanco dans *Heroicas decisiones* (2001)³⁹¹. Il convient donc de préciser en quoi elle se distingue des leurs. En centrant sa thèse, publiée à l'origine en 1957, sur les relations entre vieux chrétiens et Morisques, Tulio Halperin Donghi s'attaquait à une histoire encore mal connue à son époque. Après avoir modélisé les structures de la « nation » morisque et les fondements de leur résistance « nationale », il souhaitait broser un portrait de l'attitude des vieux chrétiens à l'encontre des Morisques afin de comprendre contre quoi ils résistaient. Il cherchait à démontrer que les Morisques s'étaient refermés sur eux-mêmes en réaction à l'hostilité des vieux chrétiens qui s'étaient durcis dans leur position après les tentatives d'évangélisation et les mesures de contrôle politique. Pour notre part, davantage que la réaction des morisques aux missions, ce qui nous intéresse, c'est de comprendre en quoi les conditions dans lesquelles les missions étaient planifiées et exécutées influencèrent les choix de méthode des missionnaires. Rafael Benítez, quant à lui, s'intéressait aux processus de prise de décision des autorités royales et séculières afin d'éclaircir les motifs des grandes politiques qui affectèrent la destinée des Morisques. Notre démarche s'intéresse également de très près aux processus de décisions mais déplace l'observation des négociations entre les acteurs du jeu politique vers les institutions et les discours à partir desquels se construisaient les normes et les actions que nous analysons.

Nous nous efforçons également de mettre à profit l'ensemble des études, encore rares, mais dont le nombre croît avec régularité, sur les relations des différents ordres religieux avec les Morisques. Rafael Benítez a écrit quelques-uns de ces articles et en a utilisé plusieurs autres, mais son objectif, dans *Heroicas decisiones*, étant d'étudier les processus décisionnels, tous n'ont pas été exploités. Pour notre part, comme nous

³⁹¹ Tulio HALPERIN DONGHI, « Recouvrement de civilisation: les Morisques du royaume de Valence au XVIe siècle », *Annales. Économie, Société et Civilisations*, 1956, vol. 11, n° 2, pp. 154-182 ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones, La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Valence, Institució Alfons el Magnànim, 2001, 431 p ; Tulio HALPERIN DONGHI, *Un conflicto nacional*, op. cit.

souhaitons analyser les méthodes d'évangélisation, elles nous sont essentielles. Les études de Vincent, Borja Medina et El Alaoui sur les jésuites³⁹², ceux de Callado Estella, Vincent et Benítez Sánchez-Blanco sur les dominicains³⁹³, et de Vincent sur Bartolomé de los Ángeles (un franciscain)³⁹⁴, ont défriché le terrain pour nos propres travaux. Croiser, comme je le fais, ces informations avec les sources inquisitoriales ou provenant de l'administration royale transforme souvent la perspective, car elle permet d'étudier plusieurs points de vues pour un même évènement. Ainsi étudier un évènement exclusivement à partir des archives du tribunal peut lui donner les apparences d'une visite inquisitoriale or quand on le resitue dans l'ensemble des relations de *junta* et de la correspondance jésuite, cet évènement apparaît comme une entreprise de prédication – c'est le cas, pour prendre un exemple parmi d'autres, de la visite d'Elche en 1568. Inversement, ce que des jésuites considèrent comme des missions auprès des Morisques (comme celles effectuées en Aragon à la fin des années 1550) peuvent être considérées comme une entreprise inquisitoriale par la correspondance de l'Inquisition de Saragosse, et qui plus est lorsqu'on confronte les sources de Saragosse, Valence et Grenade, cette même série d'évènements apparaît comme une entreprise coordonnée entre les évêques. Il importe donc de croiser des sources qui, jusqu'à maintenant, ont généralement été analysées indépendamment les unes des autres.

Notre enquête a été plus systématique pour le royaume de Valence que pour tout autre. Nous avons choisi Valence, car nous y trouvons la population morisque la plus active jusqu'à la veille de l'expulsion, en 1609. Bien que notre étude s'arrête en 1569, l'existence de plusieurs études sur l'évangélisation dans ce royaume nous permettra par conséquent de faire le lien entre nos résultats et l'état de l'évangélisation à la veille de l'expulsion. Mais si le royaume de Valence est notre cadre d'étude privilégié, nous ne nous y sommes pas limité. Il nous est en effet apparu que plusieurs

³⁹² Bernard VINCENT, « Jesuitas y moriscos », *op. cit.* ; Francisco BORJA DE MEDINA, « La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614) », *op. cit.* ; Youssef EL ALAOUI, « Ignacio de las Casas, Jesuita y Morisco », *op. cit.* ; Youssef EL ALAOUI, *Jésuites, Morisques et Indiens*, *op. cit.*

³⁹³ Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO et Bernard VINCENT, « Dominicos y moriscos », *op. cit.* ; Emilio CALLADO ESTELA, « Dominicos y moriscos en el reino de Valencia », *op. cit.*

³⁹⁴ Bernard VINCENT, « Las misiones de Bartolomé de los Ángeles », *op. cit.*

événements devenaient plus intelligibles lorsqu'ils étaient comparés avec ceux des royaumes d'Aragon et de Grenade³⁹⁵.

Lors de nos enquêtes sur l'évangélisation des Morisques valenciens, nous avons eu recours à tous les types de sources pertinentes. Nous avons donc consulté des correspondances, des cédulas royales, des mémoires adressés au roi ou au responsable religieux (commissaire apostolique ou évêque), des chroniques (en particulier celles d'Escolano et de Diago), des procès inquisitoriaux, différents documents sur les collègues jésuites, etc... L'objectif était avant tout de multiplier les points de vue et les sources d'information. Concernant les royaumes d'Aragon et de Grenade, nos sondages ont été ponctuels. Nous avons étudié la documentation connue sur les campagnes d'évangélisation de Talavera et Cisneros à Grenade, et celle sur les sermons et disputations de Martín García Puyazuelo et Joan Martín de Figuerola en Aragon. Nous avons également considéré les correspondances jésuites des collèges de Saragosse et de Grenade. Enfin, puisque les correspondances des jésuites de Saragosse évoquaient leurs liens avec les inquisiteurs, nous avons effectué quelques sondages dans la correspondance du tribunal de Saragosse, en particulier pour les années 1555 à 1562. Ces choix de documentation ont tous été guidés par l'intention d'acquérir une connaissance précise des méthodes d'évangélisation des Morisques afin de comprendre pourquoi, après une période privilégiant la polémique, nous passons à une période privilégiant les catéchismes. Cette préoccupation justifie également que notre étude se concentre sur les conditions dans lesquelles furent d'abord pensées les campagnes d'évangélisation pour s'arrêter au terme de la transition au catéchisme, que nous situons vers 1570.

Les trois prochains chapitres couvrent une période qui se termine avec la fin du mandat du commissaire apostolique Antonio Ramírez de Haro en 1545, soit une dizaine

³⁹⁵ Dans les termes, déjà évoqués, de Gérard Bouchard, nous pourrions dire qu'il s'agit d'une comparaison de type « référentielle » : nous avons privilégié l'étude d'un royaume, et les comparaisons ponctuelles avec d'autres royaumes ont pour fonction d'améliorer notre compréhension de notre objet principal d'étude (les prédications aux morisques dans le royaume de Valence). Gérard BOUCHARD, « Orientations et finalités de la comparaison », *op. cit.*

d'années avant la rédaction du dernier antialcoran que nous avons identifié, celui de Lope de Obregón (1555). Si nous achevons cette partie en 1545, c'est que cette date correspond également au début du Concile de Trente et à la fondation de la Compagnie de Jésus, deux facteurs qui amorcent la transition qui nous occupe.

Parce que ces chapitres couvrent la période de la conversion des Mudéjares en Morisques, ils ne peuvent éviter la question fondamentale couvrant cette période, celle des motifs de l'imposition de la conversion. Pourquoi briser le *modus vivendi* médiéval, qui tolérait la présence de l'Islam et du Judaïsme sur les territoires aragonais et castillans?

Certains auteurs, comme Julio Caro Baroja, ont avancé une interprétation de nature géopolitique³⁹⁶. L'achèvement de la Reconquista, en 1492, aurait rompu l'équilibre des pouvoirs entre les royaumes chrétiens et musulmans dans la péninsule ibérique et éliminé ainsi la crainte que les royaumes musulmans à proximité ne prennent des mesures punitives à l'encontre d'une éventuelle conversion forcée. À notre avis, cette thèse présente des faiblesses considérables. En effet, l'équilibre des pouvoirs entre les royaumes chrétiens et musulmans était, bien avant que la guerre de Grenade ne commence en 1482, déjà rompu. Les forces de Grenade étaient loin de pouvoir rivaliser avec celles de la Castille, et leur pouvoir de nuisance se limitait à quelques dérangeantes razzias³⁹⁷. Par ailleurs, s'il fallait craindre les incursions des puissances musulmanes, celles qui étaient sises de l'autre côté du détroit n'étaient pas moins redoutables que Grenade. Or, la menace d'Alger n'a jamais fait reculer Charles Quint, ni pour la conversion de 1525, ni les campagnes de prédication subséquentes. D'autre part, si cette thèse devait être exacte, pourquoi y eut-il un écart de près d'un quart de siècle entre les conversions des musulmans de Castille (1502) et celles d'Aragon (1525-1526)? Expliquer cet écart requiert, au minimum, d'étudier les différences structurelles et conjoncturelles entre les deux Couronnes.

³⁹⁶ Julio CARO BAROJA, *Los moriscos del reino de Granada*, op. cit., p. 48-49.

³⁹⁷ Miguel Ángel LADERO QUESADA, *¡Vencidos! Las Guerras de Granada en el siglo XV*, Barcelone, Ariel, 2002, 235 p.

Mark Meyerson a, pour sa part, souligné le facteur de la cohabitation de groupes significatifs de nouveaux convertis avec leurs anciens coreligionnaires. Dans cette situation, les souverains et les autorités catholiques devaient tout mettre en œuvre pour séparer les nouveaux convertis des non-convertis afin d'éviter l'influence subversive de ces derniers. Ce facteur a joué un rôle décisif dans la naissance du tribunal de l'Inquisition et dans l'expulsion des Juifs en 1492. Il aurait également joué pour les Musulmans après les milliers de conversions arrachées par Cisneros en 1499-1500 et par les *agermanados* en 1521³⁹⁸. Cette thèse nous paraît plus cohérente et convaincante que la précédente, mais elle a le défaut d'attribuer à Charles Quint des motifs identiques à ceux de Ferdinand le Catholique, alors que l'un et l'autre prenaient leurs décisions dans des contextes géopolitiques et idéologiques très différents. Elle échoue également à expliquer les comportements respectifs de Cisneros et des *agermanados*, se contentant de décrire la réaction de la monarchie placée devant les faits. Enfin, elle suppose que la conversion de 1525 fut le produit d'une « réaction en chaîne », ce que conteste Rafael Benítez. Ce dernier, en examinant la chronologie des documents, est arrivé à la conclusion que l'Empereur avait depuis longtemps prévu de procéder à une conversion générale³⁹⁹.

Benítez et d'autres historiens ayant étudié de près les idéologies des *agermanados* (Vicent Borrás, Eulalia Durán), ont pour leur part souligné le rôle des convictions républicaines héritées de Francisco Eiximenis et l'impact des inquiétudes millénaristes de l'époque dans les attitudes des insurgés. Nous adoperons cette perspective dans nos analyses.

La dimension eschatologique et providentialiste des politiques de conversion se retrouve également dans les motivations exprimées à différents niveaux du processus. Ce type de motivations peut apparaître dans des documents officiels, des lettres du

³⁹⁸ Mark D. MEYERSON, *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel, Between Coexistence and Crusade*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press, 1991, p. 5-7.

Les *agermanados*, membre de la *Germanía* de Valence, milice du pouvoir de la commune, se rebellèrent contre les seigneurs entre 1519 et 1522.

³⁹⁹ Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones, op. cit.*, p. 89-101.

souverain à ses sujets, des relations de juntas, des mémoires, des instructions aux prédicateurs, ou des manuels de mission. L'enjeu imprègne l'ensemble de la société que nous étudions. Encore faut-il distinguer les formes millénaristes et providentialistes.

Les premières situaient les événements dans une théorie des âges du monde, dans l'élaboration de laquelle les thèses de Joachim de Fiore avaient joué un rôle essentiel⁴⁰⁰. Au sein des multiples interprétations faites de ces dernières, on s'efforçait de distinguer les signes qui annonceraient la fin des temps, signes parmi lesquels la conversion des infidèles et la reprise de Jérusalem occupaient une place prépondérante. Les interprétations eschatologiques millénaristes étaient ainsi marquées d'un sentiment d'urgence.

Le caractère historiciste du providentialisme s'avère nettement moins marquée. Plutôt que par une théorie des âges du monde ou la spéculation sur la proximité de la Fin des temps, le providentialisme se définit par la croyance dans l'intervention divine dans les événements terrestres⁴⁰¹. Ainsi, les malheurs étaient vus comme des châtements ou des mises à l'épreuve, tandis que les succès étaient présentés comme des récompenses. Le providentialisme agissait ainsi comme une grille de lecture des événements présents et une idéologie normative prescrivant les gestes à poser en vue d'éviter les châtements et d'obtenir les récompenses divines. La lecture providentialiste de l'histoire interrogeait les responsabilités de chacun dans les péchés commis ici-bas. La persistance de l'Islam en terre chrétienne, pour beaucoup, représentait par conséquent un authentique scandale, ce qui nous amène à évoquer un autre problème.

C'est pourquoi il est intéressant de noter dans les sources, la récurrence du thème providentiel, qu'illustre la régularité avec laquelle les documents étudiés évoquent le « scandale » que représentaient la persistance de musulmans parmi les

⁴⁰⁰ Jean DELUMEAU, *La Peur en Occident*, *op. cit.*, p. 262-273 ; Julio CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa, Religión sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal editor, 1978, p. 247-252 ; Alain MILHOU, « La chauve-sourie, le nouveau David et le roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique: XIII-XVIIe s.) », *Mélanges de la Casa Velázquez*, 1982, vol. 18, n° 1, pp. 61-78 ; Jean FLORI, *L'Islam et la fin des temps*, *op. cit.*

⁴⁰¹ Julio CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa*, *op. cit.*, p. 165-170.

chrétiens, la mauvaise qualité du clergé des Morisques ou le mauvais comportement des vieux chrétiens. À les lire, les activités des Morisques, et parfois des mauvais prédicateurs, causaient constamment un « grand scandale » parmi les chrétiens. Les prédicateurs du XVe siècle et du début du XVIe siècle souhaitent convertir les musulmans et faire taire les *muezzins* car ils sont la cause d'un grand « scandale ». De même, les apologistes de l'expulsion des Morisques dénonceront le grand « scandale » qu'est la pratique, trop souvent publique, de la religion mahométane par des chrétiens, en sol chrétien. En revanche, certains prédicateurs eurent du fil à retordre avec les représentants de diverses autorités chrétiennes parce qu'ils causaient des « scandales » parmi les Morisques.

Mais qu'est-ce qu'un scandale?

Le danger d'une lecture anachronique des documents nous guette dès lors que nous voudrions prêter à ce mot le sens que nous lui attribuons aujourd'hui, selon lequel le scandale est l'indignation de l'opinion publique face à un fait contraire à la morale. Cet usage est également conforme aux enjeux de la sociologie du scandale dont Éric de Dampierre proposait une esquisse dès 1954⁴⁰². Mais ces usages ont largement gommé la signification religieuse initiale de cette notion, n'en conservant plus qu'une vague référence à la morale établie. Dampierre avait déjà vu que, jusqu'au XVIe siècle, en français, en anglais et en allemand, le terme appartenait encore à la langue théologique : « l'idée qui vient à l'esprit est double; le scandale est : 1^o une occasion de chute, de péché, et 2^o due à l'action ou au discours de quelqu'un. Deux personnages sont donc en scène, le scandalisé et le scandalisant »⁴⁰³. Dans la langue française du XVIe siècle, il désignait aussi bien l'occasion d'un péché, qu'un « tumulte »⁴⁰⁴. La langue castillane du XVIe siècle appuyait davantage la signification religieuse. En écrivant son *Tesoro de la lengua española*, premier dictionnaire de cette langue, Sebastian de Covarrubia ne retint, sous l'entrée « escandalo », que la définition théologique du

⁴⁰² Éric de DAMPIERRE, « Thèmes pour l'étude du scandale », *Annales. Économie, Société et Civilisations*, 1954, vol. 9, n° 3, pp. 328-336.

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ REY, Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Le Robert, 2006. Entrée « scandale ».

scandale, en précisant que les théologiens distinguaient deux types de scandale, l'un actif – défini par l'intention délibérée d'inciter au péché – et l'autre passif – où le scandalisant ne réalisait pas l'effet produit par son action sur le scandalisé. Cette définition provenait de Thomas d'Aquin, chez qui le scandale était présenté comme l'exact opposé de la charité chrétienne⁴⁰⁵.

Un siècle avant Covarrubia, Martín Pérez, auteur d'un manuel de confession très diffusé intitulé *Libro de las confesiones*, expliquait que « il convient de dire quelque chose des scandales ou occasions que certains sont à d'autres de pécher par leurs mauvais exemples ou par leurs dits et faits »⁴⁰⁶. Les femmes qui avaient des comportements impudiques, par exemple en se rasant en des lieux où elles pouvaient être aperçues des hommes ou en se présentant dans des lieux réservés aux hommes, étaient présentées par cet auteur comme l'exemple le plus fréquent de scandale. Martín de Azpilcueta avertissait le pénitent de se garder d'exposer son confesseur au péché : « quand celui qui se confesse croit que probablement son péché ou la circonstance de celui-ci, une fois confessée, scandaliserait et ferait pécher mortellement le confesseur, il ne doit pas la confesser à celui-ci »⁴⁰⁷. Ces préoccupations des confesseurs se situent dans la continuité de l'évolution du scandale comme catégorie juridique et pénitenciaire. Elle s'était développée à partir du XIIe siècle dans le cadre de la Pénitencerie pontificale avec pour but de discipliner les mauvais clercs. À partir de la seconde moitié du XIVe siècle, cette discipline s'était étendue aux laïcs. Les scandales touchaient alors l'ensemble de la communauté des croyants. Pour la pénitencerie, la notion de scandale servait à qualifier les fautes et à orienter les décisions de justice. Le crime était d'autant plus grave s'il était scandaleux. À l'inverse, s'il avait été commis en

⁴⁰⁵ Thomas d'Aquin traite de la question du scandale dans la *Somme théologique*, 2/2, question 43.

⁴⁰⁶ "conviene decir alguna cosa de los escándalos e ocasiones que son algunos a otros de pecar por sus malos exenplos o dichos o fechos". Martín PÉREZ, *Confesionario. Compendio dle « Libro de las confesiones » de Martín Pérez. Transcripción del manuscrito 9 2179 de la Real Academia de la Historia - Madrid*, E-España, coll. « Les livres d'e-spagna », p. 72.

⁴⁰⁷ « que quando el que se confiessa cree probablemente, que su peccado, o la circunstancia del confessada, escandalizaria, y haria peccar mortalmente al confessor, no la deve confessar a el » Martín de AZPILCUETA, *Compendio del manual de confesores, y penitentes*, Valladolid, Diego Fernández de Cordova, 1586, p. 26v.

secret, le pardon et une pénitence discrète pouvait être de mis, un châtiment public pouvant faire éclater le scandale. Le secret de la confession se justifiait notamment par la nécessité d'évite ce dernier⁴⁰⁸.

Lorsque nous lisons dans les documents que les pratiques musulmanes des Morisques sont « en grand scandale des vieux chrétiens », il nous semble donc qu'il faille surtout y voir une incitation au péché. Il demeure que l'usage ne se laisse pas toujours si facilement saisir. Une émotion est souvent associée au scandale, proche de l'indignation face à ce qui n'aurait pas dû être. Cette émotion a des racines aussi profondes que l'œuvre d'Augustin d'Hippone, qui évoque, dans *De Catechizandis Rudibus*, le sentiment d'affliction associé au spectacle d'un scandale : « un scandale ne nous afflige que parce que nous croyons ou voyons qu'une personne s'en va à sa perte ou y mène un faible »⁴⁰⁹. Le scandale, du reste, n'est jamais bien loin de l'émotion populaire, du tumulte, de la révolte, dont il voisine les champs sémantiques. Quand les Morisques « se emocionan » ou « se alborotan », il y a presque toujours une « occasion de chute », c'est pourquoi les notions se chevauchent au point où il est facile de les confondre. Il faut toutefois s'en garder, car les auteurs de nos documents étaient des hommes bien au fait de la théologie et du droit canon, qui n'employaient pas cette catégorie religieuse à la légère et étaient pleinement conscients de ses connotations. Il pouvait y avoir scandale sans émeute, de même qu'une révolte, scandaleuse en elle-même, pouvait être le prix payé pour mettre fin à un scandale plus grand encore.

Un autre enjeu réside dans le rôle accordé à l'Inquisition. La présence du Saint Office est essentielle tout au long de l'histoire morisque, mais la période s'étendant de

⁴⁰⁸ Pour des développements plus amples sur cette notion de scandale, le lecteur se référera aux récents travaux d'Arnaud Fossier, à la bibliographie desquels nous renvoyons. Arnaud FOSSIER, « « Propter vitandum scandalum ». Histoire d'une catégorie juridique (XIIe-XVe siècle) », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, 2009, vol. 121, n° 2, pp. 317-348 ; Arnaud FOSSIER, « La contagion des péchés (XIe-XIIIe siècle). Aux origines canoniques du biopouvoir », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 2011, n° 21, pp. 23-39.

⁴⁰⁹ AUGUSTIN D'HIPPÔNE, *La Première catéchèse, De catechizandis rudibus*, Cahors, Bibliothèque augustinienne, 1991, p. 123.

1492 à 1545 revêt une couleur spécifique du fait des grands débats entourant son implantation. Les controverses de l'époque concernaient aussi bien la légitimité de son existence, la forme que devait prendre le tribunal, son implantation contre les *Fueros* ou la mesure dans laquelle il devait appliquer ses pouvoirs aux Morisques⁴¹⁰. L'attitude des responsables de l'évangélisation des musulmans envers le tribunal de la foi fut l'un des critères implicitement retenus par les historiens pour classer ces derniers selon des courants « tolérants » et « intolérants ». Talavera sera ainsi associé à la tolérance par son opposition à l'Inquisition, Cisneros à l'intolérance car on sait qu'il devint par la suite le troisième Inquisiteur Général. Ramírez de Haro sera rapproché de Talavera car on associera son nom avec la neutralisation de l'Inquisition à l'occasion de son exercice comme commissaire apostolique. Mais ce faisant, on néglige des éléments biographiques de plusieurs des acteurs impliqués dans les campagnes et certains éléments du déroulement de ces dernières. On aurait tort, par exemple de considérer le procès de Bartolomé de los Ángeles comme étant simplement un signe accidentel de la campagne de 1543. Au contraire, son existence même démontre que le procès inquisitorial pouvait être un mécanisme de contrôle à l'usage du commissaire apostolique. Une grande partie des enjeux de cette période concernent la neutralisation du pouvoir de répression du Saint Office. On a traditionnellement analysé cette « neutralisation » en fonction du mythe des « quarante années », qui laissait entendre que la Concordia de 1526 mettait les nouveaux convertis à l'abri des persécutions du Saint Office pour une durée de quarante ans. Rafael Benítez a remis en question cette lecture des documents, considérant que le délai de quarante années n'était pas destiné à neutraliser la répression inquisitoriale, mais plutôt à assurer que cette répression soit appliquée avec modération. Pour démontrer cette thèse, Benítez a étudié les documents témoignant du « choc des interprétations » de la *Concordia* de 1526. Si les morisques et les seigneurs y voyaient une permission de pratiquer l'islam pendant

⁴¹⁰ Ricardo GARCÍA CARCEL, *Orígenes de la inquisición española, El tribunal de Valencia, 1478-1530*, Barcelone, ediciones península, 1976, 306 p ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « ¿Cristianos o bautizados? La trayectoria inicial de los moriscos valencianos, 1521-1525 », *Estudis*, 2000, n° 26, pp. 11-36.

quarante années, le roi et l'Inquisition n'eurent jamais l'intention de laisser faire la pratique de l'islam, souhaitant simplement que les pratiques musulmanes ne soient pas punies si elles étaient le fruit de l'ignorance ou de l'habitude. La neutralisation du Saint Office ne se réalisa que progressivement, sous la pression des revendications seigneuriales⁴¹¹. Ces travaux de Rafael Benítez représentent une avancée fondamentale pour notre compréhension de la politique morisque de Charles Quint. En revanche, Benítez n'a pas cherché à analyser la réception sur le terrain des décisions prises par les autorités. Or, certains comptes rendus des prédicateurs offrent des indications à cet effet, et permettent de souligner la préoccupation des acteurs à l'égard de l'Inquisition, et une certaine « présence » du Saint Office dans les missions, non par une action effective de répression, mais par la peur qu'il inspirait. Nous aurons l'occasion de le constater dans le sixième chapitre.

Étudier le type de contrôle exercé par le tribunal de la foi sur le processus missionnaire sera également l'occasion d'analyser le rapport entretenu entre les inquisiteurs et les différentes méthodologies missionnaires déployées. Les inquisiteurs favorisent-ils ou non la polémique antialcoranique? Sont-ils soucieux de favoriser l'instruction?

Plus généralement, en comparant les méthodes préconisées par les différents acteurs, nous serons amené à remettre en question toute dichotomie héritée du clivage entre des « tolérants » et « intolérants ». En effet, bien que les historiens contemporains aient généralement pris soin de récuser ces catégories comme anachroniques et impropres à rendre compte des motivations des acteurs, le clivage a perduré sous divers critères, souvent au prix d'incohérences dans l'analyse. Ainsi la volonté d'évangéliser en langue arabe est généralement présentée comme une volonté « d'approcher l'Autre » et étudiée chez des individus traditionnellement perçus comme « tolérants » (Talavera, les jésuites) et négligée chez des individus perçus comme « intolérants » (Cisneros, Figuerola). Il en va de même pour l'attitude envers les

⁴¹¹ Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones*, op. cit., p. 102-112.

pratiques culturelles morisques, la volonté de « persuader » (trop souvent opposée à la volonté de convertir par la force, alors que l'une et l'autre peuvent aller de pair) les élites morisques.

Le quatrième chapitre de cette partie étudie des prédications ayant eu lieu entièrement hors de Valence, dont la compréhension est nécessaire pour situer à la fois les premières prédications valenciennes et les premiers manuels d'évangélisation des Morisques. Deux modèles s'observent : l'évangélisation en contexte colonial⁴¹² telle qu'elle se fit dans le royaume récemment conquis de Grenade et les prédications obligatoires qui se pratiquèrent dans le royaume d'Aragon. Ce chapitre se divise par conséquent en deux sections. La première couvre les prédications de Talavera et Cisneros à Grenade, qui sont déjà bien connues par les historiens. Notre analyse s'appuiera sur un corpus de sources déjà commenté à plusieurs reprises par nos prédécesseurs, et ne surprendra sans doute pas les spécialistes. Il nous faudra cependant corriger quelques perceptions concernant la chronologie des événements et nuancer l'opposition entre Talavera et Cisneros. L'autre section couvre un épisode beaucoup moins connu, celui des « Sermons de la Foi » faits à Saragosse par Martín García Puyazuelo et Joan Martín de Figuerola. Le premier fut principalement étudié par Ribera Florit, par Cardaillac qui rapprochent la stratégie d'évangélisation celles de Talavera et Pérez de Chinchón, tandis que Benítez Sánchez-Blanco croit qu'on peut également les rapprocher de celles de Ramírez de Haro. Quant Figuerola c'est à peine si son nom est connu. Au XIXe siècle, Guillén Robles avait publié le récit de ses disputations sans que cette publication n'éveille l'intérêt des historiens. Dans l'historiographie récente, Figuerola n'est mentionné que très brièvement par Louis Cardaillac et Eliza Ruiz García. Ainsi convient-il d'analyser les sermons de Pyazuelo et Figuerola car les deux hommes ont influé sur les premières prédications aux Morisques

⁴¹² Nous parlons de contexte « colonial » à la suite de Fernand Braudel, qui applique ce terme tant à la Grenade de la fin du XVe siècle qu'à la Valence du XIIIe siècle. Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée, tome 2, op. cit.*, p. 519-520, 524. Dans le cas de la Valence médiévale, nous pensons également à la démonstration de Josep TORRÓ, « Jérusalem ou Valence: La première colonie d'Occident », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, traduit par Pierre GUICHARD, 2000, vol. 55, n° 5, pp. 983-1008.

de Valence, comme il sera possible de le voir, par un transfert d'hommes et de connaissances.

Le cinquième chapitre étudie la période de la conversion générale d'Aragon. Il rappelle la concordance des idéologies professées lors des Sermons de la Foi avec celles du mouvement des *agermanados*. Il s'intéresse ensuite aux campagnes menées par les prédicateurs royaux de 1524 à 1526 en cherchant à définir leurs liens avec le projet impérial de Charles Quint et les implications réformatrices de ce projet.

Le sixième chapitre se concentre aux suites pratiques de la conversion générale. Il analyse la planification des trois principales campagnes de prédications qui eurent lieu dans le royaume de Valence sous Charles Quint : celle de 1526-1529, celle de 1534 et celle de 1543-1544. Il se termine avec le départ du principal responsable de l'évangélisation des Morisques valenciens, le commissaire apostolique Antonio Ramírez de Haro, un événement qui coïncide avec l'ouverture de Concile de Trente.

Le septième chapitre analyse longuement les conditions dans lesquelles s'est produite la transition entre la période où étaient écrits les manuels de polémiques et celle qui fut dominée par les catéchismes spécialisés. Pour ce faire, il s'intéresse d'abord aux méthodes sous l'archevêque Tomás de Villanueva et l'entrée en jeu des jésuites. Ensuite, il aborde les prédications planifiées après le Concile de Trente jusqu'en 1568. Enfin, il examine plus brièvement les évolutions de l'évangélisation des Morisques à l'époque de Juan de Ribera.

Chapitre 4 : Conversion et effort d'évangélisation dans les royaumes de Grenade et d'Aragon (1492-1517)⁴¹³

1. Talavera et Cisneros à Grenade

1.1. La périodisation de l'effort d'évangélisation à Grenade

Les études sur l'évangélisation des musulmans de Grenade par Hernando de Talavera et Francisco Jiménez de Cisneros nous présentent habituellement une périodisation en trois étapes: d'abord une évangélisation paternaliste, bienfaitrice et rationaliste de Talavera après sa nomination comme archevêque de Grenade, puis la venue de l'archevêque de Tolède, Cisneros, lors d'une campagne rapide (1499-1500) et brutale aboutissant à une révolte, et des milliers de baptêmes, puis une période de catéchèse menée sous l'égide royale. Dans cette dernière période, Talavera aurait été marginalisé et épuisé⁴¹⁴. Mais, suivant les indications chronologiques laissées par les rares témoins des événements à nous avoir livré une biographie de Talavera, il paraît plus exact de situer l'effort principal d'évangélisation de Talavera après l'intervention de Cisneros plutôt qu'avant⁴¹⁵.

⁴¹³ Ce chapitre reprend et augmente les deux premières parties de la présentation suivante : Bernard DUCHARME, « De Talavera a Ramírez de Haro: Actores y representaciones de la evangelización de los mudéjares y moriscos en Granada, Zaragoza y Valencia (1492-1545) », in *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*, Zaragoza, Institución « Fernando el Católico », 2013, pp. 39-52.

⁴¹⁴ Sans faire de liste exhaustive de ceux qui emploient cette chronologie, mentionnons ceux-ci: Luis RESINES, *La « Breve doctrina »*, op. cit., p. 31-44 ; Isabella IANNUZZI, *El poder de la palabra en el siglo XV: Fray Hernando de Talavera*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2009, p. 419-449 ; Tarsicio de AZCONA, *Isabel la Católica, estudio crítico de su vida y su reinado*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1993, p. 695-696.

⁴¹⁵ Les textes dans lesquels nous trouvons de telles indications sont ceux de Géronimo de Madrid, *Breve suma...*, RAH 9/5535, ff.139r-164v; Alonso Fernández de Madrid, Alonso FERNÁNDEZ DE MADRID, *Vida de fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada*, Félix G. Olmedo., Grenade, Universidad de Granada, 1992, 139 p.; Jorge de Torres, transcrit en annexe de Tarsicio de AZCONA, « El tipo ideal de obispo en la Iglesia española antes de la rebelión luterana », *Hispana Sacra*, 1958, vol. 11, n° 21, pp. 21-64.; et Francisco Nuñez Muley, transcrit en annexe du prologue de Bernard Vincent dans Antonio GALLEGO BURÍN et Alfonso GÁMIR SANDOVAL, *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix en 1554*, Grenade, Universidad del Reino de Granada, 1996, 308 p.

1.2. Talavera avant Cisneros (1492-1499)

Avant la conversion générale, l'archevêque Talavera avait pour responsabilité de christianiser un royaume en cours de colonisation. Dans ce processus, la christianisation des musulmans n'était pas la priorité. L'encadrement religieux des colons, et la christianisation consécutive de leur espace de vie, était prioritaire. La ville musulmane de Grenade devait être transformée pour que ses hauts lieux soient chrétiens, qu'elle accueille des monastères des principaux ordres religieux, qu'elle forme son propre clergé. Ce cadre devait être l'occasion pour l'Église de Grenade d'un retour aux sources du christianisme. Par conséquent, l'unification des pratiques se faisait en fonction d'un modèle qui se référait à l'idée qu'on se faisait du christianisme primitif. Grenade reconquise devait être fondée sur le modèle de l'Église des premiers temps, celle que les élites imaginaient d'après les descriptions de saint Paul et de saint Jérôme, patron de l'ordre auquel appartenait Talavera. Le voyageur allemand Jeronimo Münzer, qualifiait Talavera de « nouveau saint Jérôme », une expression correspondant au programme qui lui était prêté par Sigüenza : « Il convertit ensuite toute sa pensée à planter là-bas une Église qui ressemble en quelque chose à celle qui avait cours lorsque, comme dit saint Jérôme, le sang du Christ ne s'était pas tant refroidi dans les poitrines des chrétiens et de leurs pasteurs. »⁴¹⁶. L'un des premiers hagiographes de Talavera, Gerónimo de Madrid, expliquait que la diversité des colons et la faiblesse de leur instruction rendaient nécessaire l'unification des pratiques et que les colons « avaient nécessité d'être instruits en ce qu'ils avaient de croire ou faire que communément les nouveaux lieux se peuplent par des désargentés et, par ailleurs, il fut nécessaire qu'ils laissent les coutumes qu'ils devaient et en prennent d'autres nouvelles »⁴¹⁷.

⁴¹⁶ Jerónimo MÜNZER, *Viaje por España y Portugal*, Madrid, Ediciones Polifemo, 1991, p. 133 ; José de SIGÜENZA, *Historia de la orden de San Jerónimo*, Madrid, Bailly & Baillière é hijos, editores, 1909, vol.II, p. 302.

⁴¹⁷ "Porque como aquella ciudad era poblada de diversas sugetos de toda España y las (qe aecis?) della tenia necesidad de ser enseñados lo que avia de creer o hacer que comúnmente en los lugares de nuevo se pueblan ende con (bts?) desbaratados i por fuera fue necesario que dexan las costumbres que devian tomando otras nueva". Gerónimo de Madrid, *Breve suma*, f.148r.

L'idéal d'une Église rénovée s'imposait avec d'autant plus de force à Grenade que c'était un territoire nouveau pour la Chrétienté, centré sur une cité qui revêtait déjà un caractère symbolique puissant. Des prophéties contemporaines des Rois catholiques décrivaient Grenade comme la « Jérusalem d'Occident », le lieu où commencerait l'effondrement de la religion de Mahomet, prélude à la Fin des Temps⁴¹⁸. L'état du clergé dans le reste de l'Espagne, lamentable aux yeux des rénovateurs spirituels au nombre desquels nous pouvons compter Talavera et son entourage, imposait la nécessité d'une « réforme ». On pouvait escompter, à Grenade, la formation d'un clergé répondant d'emblée à des normes de qualité élevées⁴¹⁹. L'idéal se heurta bien sûr à la réalité, mais le mythe d'une Grenade comme église modèle, fondée par un évêque exemplaire avant d'être relayé par d'autres évêques répondant à cet idéal, perdura longtemps au cours du XVI^e siècle⁴²⁰.

La christianisation du milieu de vie, telle que menée par Talavera et les autres autorités politiques du royaume à cette époque, ne se faisait qu'à l'intérieur de limites strictes. On transformait des bâtiments stratégiques et on en bâtissait de nouveaux, comme des monastères, afin que le cœur de la cité soit associé au christianisme. Suivant une politique dictée par les Rois catholiques, Talavera participa à la conversion en églises de mosquées stratégiquement sélectionnées. Ainsi Münzer mentionnait-il la transformation de la mosquée de l'Alhambra en cathédrale, celle d'une « belle mosquée » devenue l'église de San José, celle d'une « ancienne et noble mosquée » transformée en monastère de Saint-Jérôme et une mosquée située sur le mont face à

⁴¹⁸ Estrela RUIZ-GALVEZ, « « Fallase por profecía » : les prophètes, les prophéties et la projection sociale. Le « Rimado o Cancionero » de Pedro Marcuello et le prophétisme de la fin du XVe siècle », in *La Prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (Xve-XVIIe siècles), Études réunies et présentées par Augustin Redondo*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000, pp. 75-97. Sur la construction médiévale d'un lien entre la destruction de l'Islam et les prophéties apocalyptiques, Jean FLORI, *L'Islam et la fin des temps*, *op. cit.*

⁴¹⁹ C'est le sens qu'il faut donner à la fondation du collège de San Cecilio, où devait être formé un clergé local. Contrairement à ce qu'ont affirmé des auteurs tel que Youssef El Alaoui, ce caractère « local » du clergé formé à San Cecilio ne signifie pas forcément qu'il s'agissait d'étudiants d'origine musulmane.

⁴²⁰ Stefania PASTORE, *Una herejía española*, *op. cit.*, p. 365 et ss. Cependant, sur le terrain, Garrido Aranda souligne, d'après le témoignage du père León (S.I.), que la qualité du clergé des campagnes fut généralement faible, voire nulle. Antonio GARRIDO ARANDA, *Moriscos e indios, los precedentes inmediatos de la evangelización en México*, Mexico, Universidad nacional autónoma de México, 1980, p. 34-35.

l'Alhambra qui fut consacrée à saint Joseph⁴²¹. Bermúdez de Pedraza allait dans le même sens, en glorifiant Talavera pour avoir « béni » six mosquées et les avoir transformées en églises⁴²². Des transformations urbanistiques créèrent des places selon un style typiquement castillan⁴²³. Ces transformations furent faites dans la foulée de la conquête, et laissaient aux musulmans de nombreux lieux de culte, en particulier la grande mosquée et celle de l'Albaicin, les plus importantes de la ville. Jusqu'en 1495, le nombre de chrétiens à Grenade était faible. Après cette date, leur nombre augmentant, les tensions entre les communautés menèrent à la négociation entre les autorités politiques et les représentants musulmans, en 1498, d'un accord sur la création de quartiers musulmans séparés⁴²⁴.

Autant de mesures qui se comprennent dans le contexte de la construction de l'État espagnol. La mise en place des structures de contrôle sur la nouvelle conquête fournissait le modèle pour l'État qui se construisait dans l'Espagne des Rois catholiques. L'octroi du *patronato real* qui donnait aux Rois catholiques le contrôle des nominations du clergé⁴²⁵, l'uniformisation des pratiques religieuses participaient de la création d'une chrétienté nécessaire à l'occupation du territoire. Avec le recul que nous donne le

⁴²¹ Jerónimo MÜNZER, *Viaje*, *op. cit.*, p. 91, 103, 134.

⁴²² Francisco BERMÚDEZ DE PEDRAZA, *Historia eclesiastica: principios, y progressos de la ciudad, y religion catolica en Granada*, Granada, Impresa Real, 1639, p. 174r.

⁴²³ David COLEMAN, *Creating Christian Granada, Society & Religious Culture in an Old-World Frontier City, 1492-1600*, Ithaca, London, Cornell University Press, 2003, p. 53.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 54-56 ; Ángel GALÁN SÁNCHEZ, *Una sociedad en transición: los granadinos de mudéjares a moriscos*, Grenade, Editorial Universidad de Granada, 2010, p. 24-26. Une carte schématisant la répartition peut être consulté à la page 55 de l'ouvrage de Coleman. Ce dernier insiste sur le caractère négocié de l'accord, qui satisfaisait les deux partis et ne fut pas imposé unilatéralement par les autorités. Voir aussi les plans urbanistiques pour la christianisation de la ville de Valence chez Francisco Eiximenis à la fin du XVe siècle dans María Teresa FERRER MALLOL, « Frontera, convivencia y proselitismo », *op. cit.*, p. 1586-1587.

Les tensions entre communautés doivent être comprises dans la dynamique coloniale du peuplement de Grenade par les vieux chrétiens. Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée, tome 2*, *op. cit.*, p. 518-520.

⁴²⁵ Antonio GARRIDO ARANDA, « La Iglesia de Granada », *op. cit.* ; Antonio GARRIDO ARANDA, *Moriscos e indios, los precedentes inmediatos de la evangelizacion en México*, *op. cit.*

Sur le *Patronato Real*, on consultera les deux ouvrages de référence : Christian HERMANN, *L'Église d'Espagne sous le patronage royal (1476-1834)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1984, 342 p ; Jesús SUBERBIOLA MARTÍNEZ, *Real Patronato de Granada. El arzobispo Talavera, la Iglesia y el Estado Moderno (1486-1516). Estudio y documentos.*, Granada, Caja general de Ahorros y Monte de Piedad de Granada, 1985, 420 p.

temps, il nous semble que l'unification religieuse devait impliquer la conversion des musulmans. Mais il faut se méfier de la téléologie : en 1492, s'il était bien question de faire la promotion du christianisme auprès des Grenadins, aucune conversion générale ne semble avoir été au programme. La simple prédication aux musulmans ne semble pas avoir été prioritaire, puisque c'était d'abord l'immigration chrétienne qui devait assurer le contrôle du territoire par les conquérants. La politique suivie à l'égard des musulmans de Grenade jusqu'en 1499 rappelle en fait celle qui avait cours à l'époque médiévale, qui consistait à contrôler leurs pratiques, en réduire le caractère « scandaleux » - c'est-à-dire son expression publique au vu et su des chrétiens – et identifier les musulmans pour qu'il n'existe aucune confusion possible entre les groupes religieux⁴²⁶. L'appel à la prière fut réglementé, comme c'était le cas dans les royaumes chrétiens médiévaux, pour être fait par le moyen de trompettes plutôt que par la criée des *muezzins*. Des musulmans écrivaient qu'ils s'en désolaient, tel cet auteur anonyme écrivant « ils en vinrent même à interrompre l'appel du muezzin depuis les minarets »⁴²⁷. Mais c'était là le sort habituel des *mudéjars*⁴²⁸. Les paroles du *muezzin* lors de l'appel à la prière, qui proclamaient la grandeur de Mahomet, ne pouvaient être admises en terre chrétienne. L'appel par l'usage d'*anafins*, de trompettes, était un compromis qui supprimait l'usage de ces paroles. Le service de l'Islam demeurait assuré pour les croyants qui demeuraient attachés à cette religion et choisissaient de rester en territoire conquis – donc la majorité d'entre eux.

L'établissement des chrétiens et le contrôle des musulmans primaient donc sur la conversion de ces derniers. Ces objectifs accaparaient le temps et les ressources de l'archevêque. L'implantation de religieux franciscains à Grenade pour fournir les effectifs nécessaires à l'évangélisation des musulmans fut un échec. Les franciscains de

⁴²⁶ La bibliographie sur ce thème est considérable. Voici quelques titres couvrant les Couronnes de Castille et d'Aragon. John BOSWELL, *The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven, 1977 ; David NIRENBERG, *Violence et minorité*, *op. cit.* ; John TOLAN, *Les Sarrasins*, *op. cit.*, p. 238-262 ; Béatrice LEROY, *Le triomphe de l'Espagne catholique à la fin du Moyen Âge: écrits et témoignages*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2004, 213 p ; Ángel GALÁN SÁNCHEZ, *Una sociedad en transición*, *op. cit.*, p. 57-63.

⁴²⁷ Cité dans Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans*, *op. cit.*, p. 37.

⁴²⁸ Les musulmans vivant en terre chrétienne.

l'observance, sous la direction de frère Juan de Guadalupe, s'établirent à Grenade pour y convertir les musulmans. Leur action fut éphémère, car ils refusèrent l'injonction de Talavera de se soumettre à la juridiction des franciscains conventuels et ils émigrèrent vers l'Estrémadure⁴²⁹.

Les priorités étant ailleurs, les prédications de Talavera aux Maures étaient occasionnelles, et le nombre des conversions obtenues, modeste. Jorge de la Torre évoque ainsi des prédications « à diverses occasions » (« diversus temporibus »)⁴³⁰. Cela suggère que, soumise aux aléas de la disponibilité de l'ecclésiastique, la fréquence de ces prédications était faible, mais non négligeable. Les progrès étaient nécessairement lents, ainsi que le soulignait Alonso Fernández de Madrid : « [...] avant cette conversion générale des Maures, qui fut subite et menée presque en un jour, déjà, *petit à petit*, il avait convertit cent personnes, hommes et femmes [...] »⁴³¹. Ce nombre réduit des conversions était valorisé rétrospectivement par les hagiographes de Talavera, qui l'opposaient à la précipitation de la conversion générale. Cette opposition était alors prise comme prétexte pour définir certains traits essentiels du bon apôtre⁴³²:

⁴²⁹ Antonio GARRIDO ARANDA, *Moriscos e indios, los precedentes inmediatos de la evangelización en México*, *op. cit.*, p. 35-37.

⁴³⁰ Tarsicio de AZCONA, « El tipo ideal de obispo », *op. cit.*, p. 43.

⁴³¹ Nous soulignons. “[...] de manera que antes de aquella general conversión de los moros que fue súbita y cuasi en un día ya él su poco a poco había convertido cien personas, hombres y mujeres [...]”. Alonso FERNÁNDEZ DE MADRID, *Vida de fray Hernando de Talavera*, *op. cit.*, p. 53.

Ce nombre d'une centaine de convertis se trouvait également dans la brève hagiographie de Jorge de Torres. “Suis predicationibus diversis temporibus ante generalem agarenorum conversionem fere centum utriusque sexus animas ad fidem Christi convertit, quas quis expensis in una domo congregatas, habebat, donec nostre sancte fidei rudimenta discerent.” Tarsicio de AZCONA, « El tipo ideal de obispo », *op. cit.*, p. 43.

Jerónimo Münzer, en 1494, affirmait qu'il « converti beaucoup de maures », sans plus de précisions. Jerónimo MÜNZER, *Viaje*, *op. cit.*, p. 133 ; Manuel BARRIOS AGUILERA, *La convivencia negada*, *op. cit.*, p. 79.

⁴³² Tarsicio de AZCONA, « El tipo ideal de obispo », *op. cit.*, p. 43 ; Alonso FERNÁNDEZ DE MADRID, *Vida de fray Hernando de Talavera*, *op. cit.*, p. 53. Rappelons que, depuis Jorge de Torres jusqu'à Alonso Fernández de Madrid, les hagiographies de Talavera furent rédigées durant, ou immédiatement après le procès inquisitorial contre Talavera. Elles revêtaient ainsi une dimension apologétique, mais aussi polémique contre l'Inquisition, la conversion forcée et Cisneros, qui incarnait l'une et l'autre. Sur ce thème et ce qu'on a appelé « la légende talavérienne », voir Stefania PASTORE, *Una herejía española*, *op. cit.*, p. 154-163 ; Michele OLIVARI, « Hernando de Talavera i un tractat inèdit de Diego Ramírez de Villaescusa, Notes sobre un afer politicoreligiós entre el Quatre-cents i el Cinc-cents », *Manuscrits*, 1999, n° 17, pp. 39-56.

- 1) Il était doté de patience, convertissant “peu à peu” les musulmans
- 2) Il était rigoureux, et veillait soigneusement à la catéchisation des nouveaux convertis. Il s’efforçait de les attirer vers la communauté vieille-chrétienne et de les couper de leurs liens avec leurs anciens coreligionnaires. D’après Fernández de Madrid, Talavera alla jusqu’à payer de sa propre bourse pour les isoler du milieu musulman: “à ses propres frais, il les logeait dans des maisons à part pour cet effet, qu’ils appelaient les maisons de la doctrine, où il allait en personne leur prêcher les choses de la foi et les bonnes coutumes.”⁴³³
- 3) Le faible nombre de conversions était par conséquent une garantie de leur sincérité. Il faut sentir tout le poids de l’ironie dans les propos d’Alonso Fernández de Madrid lorsqu’il évoquait la “conversion générale” produite par les campagnes de Cisneros et l’édit royal d’expulsion qui convertit tous les Maures “quasiment en un jour”.

Le peu que nous connaissons sur les méthodes de Talavera à cette époque nous provient d’une instruction détaillée émise par l’archevêque sur la bonne marche de sa maison, dans laquelle il précisait le rôle de chaque personne employée au palais épiscopal, certains d’entre eux ayant des rôles d’évangélisation ou de prise en charge des convertis⁴³⁴.

Le rôle le plus important dans la prise en charge des néophytes revenait à l’archiprêtre, qui devait être chargé d’ « instruire ceux qui veulent se convertir, selon l’instruction que pour cela fit l’archevêque » et poursuivre après la conversion et

⁴³³ “[...] a sus propias expensas, las tenía en casas apartadas para ello, que llamaban las casas de la doctrina, donde él por su persona iba continuamente a les predicar y enseñar las cosas de la fee y buenas costumbres [...]” Alonso FERNÁNDEZ DE MADRID, *Vida de fray Hernando de Talavera*, *op. cit.*, p. 101.

⁴³⁴ Cette “Instrucción que ordenó el R.mo señor don Fray Hernando de Talauera, primero arçobispo de Granada, por do se regiesen los oficiales, oficios y otras personas de su casa” a été publiée par J. Domínguez Bordona. Sauf indication contraire, les citations des prochains paragraphes se réfèrent toutes à ce document. Nous transcrivons en annexe (annexe 2, document 1) les passages pertinents. Hernando de TALAVERA, « Instrucción de Fray Hernando de Talavera para el régimen interior de su palacio », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1930, XCVI, p. 788-791, 811, 830.

La datation du document n’est pas précisée. Isabella Iannuzzi estime que ces normes furent probablement appliquées entre 1493 et 1499. Isabella IANNUZZI, « Evangelizar asimilando », *op. cit.*, p. 59.

l'éducation de ces derniers. Il partageait cette tâche avec le maître des novices, qui « conformément [à l'instruction de l'archevêque] enseigne aux enfants de la maison de nouveaux convertis ». Pour toute nouvelle conversion, l'archevêque devait « savoir les biens meubles et immobiliers que les nouveaux convertis ont en pouvoir de leurs parents et parenté et qui leur appartiennent de justice, les récupérer et les livrer ». Cette disposition n'était pas différente de la protection dont les nouveaux convertis jouissaient au Moyen Âge, dont l'objectif était d'éviter que la pression économique des proches ne puisse être une entrave à la conversion. Toujours dans l'objectif de protéger les conversions, c'était à l'archiprêtre que revenait la responsabilité de veiller à châtier les convertis qui s'écartaient du droit chemin⁴³⁵ :

[Il doit] avoir beaucoup de soin de savoir si quelques convertis qui s'en sont allés ou ceux qui sont présents retournent en quelque manière à la secte qu'il a laissé ou à quelque chose de celle-ci, pour qu'il y soit remédié et qu'il soit très pénitencé; et s'il était allé vivre entre les Maures qu'il soit cherché avec beaucoup de diligence, amené et châtié⁴³⁶.

De toutes les conversions, c'était celles des femmes qui faisaient l'objet du plus grand nombre de recommandations⁴³⁷. L'une attire particulièrement notre attention : « Voir qu'en leur conversion soit gardée la capitulation que leurs altesses tiennent avec les maures à propos de cela ». Cette clause référait vraisemblablement à la clause spécifiant que les chrétiennes converties à l'Islam et mariées à des musulmans (les *romías*) devaient, pour revenir au christianisme, affirmer le faire volontairement devant des témoins des deux religions, et que les enfants devaient être confiés « selon les termes du droit »⁴³⁸. Les jeunes femmes devaient être encouragées à être religieuses en « leur faisant comprendre l'amélioration de leur état ». Celles qui n'entraient pas en

⁴³⁵ En théorie, ces apostats étaient susceptibles d'être poursuivis par l'Inquisition. Talavera n'y fait cependant aucune référence. En confiant cette tâche à l'archiprêtre, il semble avoir voulu conserver le châtiement de ces derniers au sein de la juridiction épiscopale.

⁴³⁶ Hernando de TALAVERA, « Instrucción de Fray Hernando de Talavera », *op. cit.*, p. 788. Transcrit dans l'annexe 2, document 1 pour la transcription.

⁴³⁷ Pour toutes les citations de ce paragraphe, *Ibid.*, p. 788-791. Voir l'annexe 2, document 1 pour la transcription.

⁴³⁸ La formulation ambivalente était probablement volontaire. Selon Isabelle Poutrin, elle rendait possible que les enfants de moins de douze ans soient confiés à la mère pour être élevés comme catholiques. Quant aux enfants de plus de douze ans, étant considérés comme ayant atteint l'âge de raison, ils auraient la possibilité de choisir eux-mêmes le parent avec lequel ils souhaitaient rester. Voir Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans*, *op. cit.*, p. 44-47.

religion avaient une maison qui leur était réservée, où elles seraient prises en charge par « quelques bonnes personnes de la cité » et régulièrement visitées. L'archiprêtre « fera très attention que toutes vivent bien et honnêtement et qu'elles fassent des fonctions chacune selon son inclination ou éducation, et leur procure les travaux de la maison ou d'autre part, pour que jamais elles ne soient oisives. » Enfin, il devait veiller à ce qu'elles soient mariées à des vieux chrétiens, sur lesquels il devait d'abord enquêter pour s'assurer qu'ils aient de bonnes mœurs, une fortune suffisante pour les entretenir et « s'ils sont compatibles d'âge et de condition, s'ils sauront les instruire et leur enseigner à être de bonnes chrétiennes ». Les femmes qui demandaient à se convertir devaient également être instruites. Mais il fallait d'abord s'assurer qu'elles se convertissaient pour le bon motif, « de leur volonté et non par amour charnel »,

leur demandant d'abord les causes de leur conversion, et sentant d'elles qu'il est vrai qu'elles viennent à notre sainte foi par zèle de celle-ci, leur proposer de la garder consciencieusement et qu'elles doivent laisser tout du tout la secte qu'elles avaient et toutes ses circonstances⁴³⁹.

Ces instructions donnent à voir des exigences élevées concernant la qualité des conversions. Cela confirme l'éloge de rigueur que nous retrouvons unanimement chez ses hagiographes. Se trouve également confirmée l'affirmation d'Alonso Fernández de Madrid qui évoque le logement des convertis à part de leur communauté d'origine. Cela n'implique pas forcément un isolement complet, puisque c'est à l'Albaicin que paraît avoir logé les convertis.

En effet, peu avant la venue de Cisneros à Grenade, Talavera avait écrit une *Lettre aux habitants de l'Albaicin (Letra a los moradores del Albaicín)*⁴⁴⁰. Bien que le titre suggère qu'il s'adressait à l'ensemble des habitants du quartier musulman de Grenade, le contenu de la lettre s'adressait clairement à un petit nombre de gens qui s'étaient convertis depuis déjà quelques temps. Le préambule affirmait en effet qu'il répondait à une demande de la part des convertis. Il donne également une indication sur la

⁴³⁹ Hernando de TALAVERA, « Instrucción de Fray Hernando de Talavera », *op. cit.*, p. 790-91.

⁴⁴⁰ Il en existe plusieurs reproductions dans des ouvrages contemporains. Nous utiliserons ici celle de Antonio GALLEGO BURÍN et Alfonso GÁMIR SANDOVAL, *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix*, *op. cit.*, p. 160-163.

fréquence relative des prédications de l'archevêque entre la conquête et 1499 : plus fréquentes au lendemain de la conquête, plus rares par la suite, en raison des nombreuses tâches qui lui incombait :

Bien aimés en Notre Seigneur, hommes bons, habitants de l'Albaicín. Nous avons vu votre pétition et il nous a beaucoup plu de voir le désir que vous avez d'être instruits et faire ce à quoi les bons chrétiens sont obligés. Le temps nous a manqué pour vous visiter aussi souvent que lorsque nous avons commencé parce que beaucoup d'occupations et l'inclémence du temps m'en ont empêché, et aussi parce que, vous pourvoyant comme nous vous avons pourvus de bons vicaires, notre présence n'était pas nécessaire comme au début ; mais maintenant que le temps est favorable et le requiert, nous allons y remédier avec l'aide de Notre Seigneur, bien que les occupations soient plus nombreuses et importantes. Afin que vous ayez tous complet avertissement et mémoire de ce que quelquefois nous vous avons dit, nous mettons ici par écrit la somme de ce que nous voudrions que vous observiez⁴⁴¹.

Le texte se divisait en deux parties: d'abord une liste de recommandations destinées à rappeler aux nouveaux convertis leurs obligations religieuses, ensuite une autre série de recommandations dont l'objectif était de faire en sorte que « votre conversation soit sans scandale aux chrétiens de nation »⁴⁴² et que ces derniers « ne pensent pas que vous avez encore la secte de Mahomet dans le cœur »⁴⁴³. La première partie insistait sur les

⁴⁴¹ “Muchos amados en Nuestro Señor, buenos hombres, moradores del Albaicín. Vimos vuestra petición y plúgonos mucho ver el buen cuidado que tenéis de saber y hacer lo que los buenos cristianos son obligados. Nos habemos faltado de vos visitar así a menudo como lo començamos porque muchas ocupaciones y la indisposición del tiempo me lo han estorbado, y aun porque proveyendo como proveímos de buenos vicarios, no era necesaria nuestra presencia como primero; pero agora que el tiempo abona y lo requiere, Nos lo enmendaremos con la ayuda de Nuestro Señor, aunque las ocupaciones sean más y mayores. Más porque todos tengáis cumplida avisación y memoria de lo que algunas veces vos diximos, ponemos aquí por escrito la suma de lo que querríamos que guardásedes.” Antonio GALLEGU BURÍN et Alfonso GÁMIR SANDOVAL, *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix*, op. cit., p. 161.

⁴⁴² L'usage de l'expression “chrétiens de nation” n'est pas innocent. Talavera s'était opposé dans la *Católica impugnación* à une division entre « vieux chrétiens » et « nouveaux chrétiens », estimant qu'elle créait deux classes de chrétiens. S'inspirant de Saint Paul, Talavera avançait que le baptême transformait l'individu et sa perception en profondeur et créait une communauté chrétienne unique. En employant l'expression “chrétiens de nation” “plutôt que “vieux chrétiens”, il esquivait la division hiérarchisante qu'il dénonçait, non sans risquer d'en créer une autre afin de désigner un clivage bien réel. Stefania PASTORE, *Una herejía española*, op. cit., p. 78-83. Iannuzzi reprend cette analyse pour la mettre en relation avec la deuxième partie de la *Letra a los moradores del Albaicín*. Isabella IANNUZZI, « Evangelizar asimilando », op. cit., p. 59.

⁴⁴³ Pour les deux citations qui précèdent: “Para que vuestra conversación sea sin escándalo de los cristianos de nación y no pienen que aún tenéis la secta de Mahoma en el corazón”. Antonio GALLEGU BURÍN et Alfonso GÁMIR SANDOVAL, *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix*, op. cit., p. 162-163.

obligations religieuses, en premier lieu « que vous oubliiez toute cérémonie et toute chose morisque en prière, en jeûnes, en pâques et en fêtes et naissances de créatures et en noces et en bains, en mortuaires et en toutes les autres choses »⁴⁴⁴. Les apprentissages étaient centrés sur l'usage régulier des sacrements, et la pratique de la religion au sein de confréries, l'usage d'images religieuses et les pratiques charitables. Dans l'enseignement du christianisme, une place essentielle était accordée aux chefs de famille, chargés de veiller à l'observation de la religion au sein de leurs foyers. Il leur commandait « que vous sachiez tous et fassiez que sachent vos femmes et vos fils et filles [les prières, le signe de la croix et le comportement qu'il faut avoir à l'église] », « que vous communiez et vous confessiez et fassiez confesser et communier vos femmes et tous ceux de vos maisons » et « que vous envoyiez vos fils à l'église apprendre à lire et chanter ou, au moins, les prières susdites »⁴⁴⁵. Cette dernière recommandation rappelle aussi l'importance de l'apprentissage écrit, pour lequel il était louable de faire usage d'ouvrages en arabe : « que ceux [d'entre vous] qui savez lire, ayez tous les livres en arabe des prières et psaumes, qui vous seront donnés, et de ce mémoire, et priez par eux dans l'église »⁴⁴⁶. Cette attitude en apparence ouverte à la langue arabe n'avait pour objectif que de faciliter l'apprentissage de la religion. La seconde partie du document ne montrait pas une telle ouverture.

Cette dernière était plus brève et d'une portée plus générale. L'objectif annoncé d'éviter le scandale traduisait une inquiétude sur l'effet que produirait la fréquentation des nouveaux chrétiens sur les « chrétiens de nation ». Pour éviter que ces derniers n'entretiennent des soupçons de persistance de l'islam chez les convertis, il convenait que ces derniers abandonnent tout signe distinctif, dans leur manière de se vêtir, de se

⁴⁴⁴ “[...] que olvidéis toda ceremonia y toda cosa morisca en oraciones, en ayunos, en pascuas y en fiestas y nascimientos de criaturas y en bodas y en baños, en mortuorios y en todas las otras cosas [...]” *Ibid.*, p. 161.

⁴⁴⁵ “[...] Que todos sepáis y hagáis que sepan vuestras mujeres et vuestros hijos e hijas [...]” / “[...] confeséis y comulguéis y hagáis confesar y comulgar a vuestras mujeres y a todos los de vuestras casas [...]” / “[...] que enviéis a vuestros hijos a las iglesias a aprender leer y cantar, o, a lo menos, las oraciones susodichas [...]”. *Ibid.*, p. 162.

⁴⁴⁶ “Que los que sabéis leer, tengáis todos los libros en arábigo de las oraciones y salmos, que vos serán dados.” *Ibid.*

comporter, de cuisiner et, en particulier, de parler, « oubliant quand vous pourrez la langue arabe et la faisant oublier, et que jamais elle ne se parle dans vos maisons »⁴⁴⁷. Reconnaissant que tous ne suivraient pas ces recommandations de bon gré et avouant à mots couverts que la foi nouvelle pouvait être chancelante, Talavera terminait en énonçant qu'il ferait la demande aux souverains de prévoir des peines pour ceux qui ne les observeraient pas :

Et parce que, pour que quelques-uns gardent les choses susdites, certaines peines seraient nécessaires, et parce que l'excommunication que nous pourrions mettre est très dangereuse et guère crainte de ces derniers, il est nécessaire que vous et vous et vous et nous (sic) supplions au Roi et à la Reine, nos seigneurs, qu'ils commandent de mettre des peines contre ceux qui ne les gardent et ne les exécutent pas pour qu'ils les exécutent⁴⁴⁸.

Ce document est le dernier à témoigner des méthodes d'évangélisation des mudéjars avant la venue de Cisneros à Grenade. C'était une méthode d'évangélisation lente, qui veillait à éviter les confrontations avec la communauté musulmane. Elle prêtait une grande attention aux conditions de conversion des jeunes femmes, dont l'évangélisation risquait d'attirer plus facilement des protestations, et se centrait sur les chefs de famille pour profiter de l'autorité qu'ils détenaient sur leurs foyers. Poutrin voit un paradoxe dans les pratiques de Talavera, entre des mesures de rapprochement des Chrétiens et des Musulmans et des mesures de ségrégations, et tente de l'expliquer par des intérêts contradictoires induits par une situation où les conquérants sont démographiquement encore minoritaires⁴⁴⁹. Notre lecture des documents lève le paradoxe, puisque la période précédant la campagne de Cisneros est essentiellement marquée par des méthodes compatibles avec les mesures de ségrégation. En effet, l'objectif n'était pas tant de faire entrer le christianisme au sein de la communauté musulmane que d'extraire les convertis de leur milieu d'origine et de les fondre dans un nouveau milieu. L'approche de Cisneros allait être radicalement différente.

⁴⁴⁷ "[...] olvidando cuano pudiéredes la lengua árabiga y haciéndola olvidar y que nunca se hable en vuestras casas." *Ibid.*, p. 163.

⁴⁴⁸ "Y porque, para que algunos guarden las cosas susodichas, será menester alguna premía, y que porque la descomunió que Nos podríamos poner es mucho peligrosa y de los tales no mucho temida, es menester que Nos e vos e vos e Nos supliquemos al Rey e a la Reina, nuestros señores, que manden poner penas contra los que no lo guardaren y executaren para que lo executen." *Ibid.*

⁴⁴⁹ Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans, op. cit.*, p. 55-56.

1.3. La campagne de Cisneros (1499-1500)

L'année 1499, Francisco Ximénez de Cisneros, archevêque de Tolède et nouveau confesseur de la reine Isabelle, accompagna les Rois Catholiques à Grenade. Lorsque ces derniers quittèrent la ville, il se sépara de la cour dans le but de mener une campagne vigoureuse d'évangélisation des musulmans. Les historiens ont discuté à l'occasion du caractère « spontané » ou « planifié » de cette initiative⁴⁵⁰. Ce qui est certain, et plaide en faveur de la seconde hypothèse, c'est que la logistique de la campagne de Cisneros était soutenue par le puissant chapitre de la cathédrale de Tolède, auquel l'archevêque écrivait pour relater son action. À Tolède, le docteur Villalpando écrivit un catéchisme pour les Maures nouveaux convertis⁴⁵¹. Cisneros fit également rédiger un traité sur la légalité des moyens de contrainte employés pour la conversion des infidèles⁴⁵². En l'an 1500, Antonio de la Peña, un réformateur et inquisiteur dominicain proche de Cisneros, fit imprimer à Séville un exemplaire de *l'Improbatio Alcorani* de Riccoldo de Monte Croce. Le dominicain racontait dans le préambule avoir voulu écrire lui-même une réfutation de l'Islam, mais y avoir renoncé en découvrant l'œuvre de Monte Croce, dont il dédia la publication à la reine Isabelle⁴⁵³. Comme on peut voir, la mission de Cisneros présentait un bon niveau de préparation et d'organisation. Les pratiques sur le terrain montraient deux types d'objectifs et de méthodes⁴⁵⁴:

⁴⁵⁰ José GARCÍA ORO, *El cardenal Cisneros, Vida y Empresas*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1992, vol.II, p. 510-512 ; Isabella IANNUZZI, *El poder de la palabra, op. cit.*, p. 437-439.

Sur les rapports entre ces méthodes et la rupture ou non des capitulations signées lors de la reddition de Grenade, nous renvoyons le lecteur aux analyses contraires de Ángel GALÁN SÁNCHEZ, *Una sociedad en transición, op. cit.*, p. 63-83 ; Isabelle POUTRIN, « Los derechos de los vencidos: las capitulaciones de Granada (1491) », *Sharq al-Andalus*, 2008 2010, n° 19, pp. 11-34.

⁴⁵¹ José GARCÍA ORO, *Cisneros, Un cardenal reformista en el trono de España (1436-1517)*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005, p. 108.

⁴⁵² Le titre du document est explicite: *Parecer en latín sin nombre de autor sobre si los infieles pueden ser atraídos a la Santa Fe, poniéndolos en necesidad*. L'original est conservé à AHN, AUC, Lib.105-Z-15. Voir José GARCÍA ORO, *El cardenal Cisneros, Vida y Empresas, op. cit.*, p. 510. Miguel Ángel LADERO QUESADA, « Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500 », *De mudéjares a moriscos: una conversión forzada: actas*, 2003, vol. 1, pp. 481-542.

⁴⁵³ Cándida FERRERO HERNÁNDEZ, « De la Improbatio Alcorani a la Reprobación del Alcorán », *op. cit.* Texte sous presse. Tous mes remerciements à Cándida Ferrero Hernández pour m'en avoir fait parvenir une copie.

⁴⁵⁴ Notre analyse doit beaucoup à celle de José GARCÍA ORO, *El cardenal Cisneros, Vida y Empresas, op. cit.*, p. 509-519.

- 1) La disputation avec les notables et les alfaquis de la communauté mudéjar de Grenade.
- 2) Une action, de nature inquisitoriale, de réconciliation des *elches*⁴⁵⁵ avec l'Église catholique.

Ces deux aspects de la prédication de Cisnéros nous sont connus par des sources de deux types différents, dont il importe de noter la nature. Tandis que les autorités royales, en discutant de l'action de Cisneros, traitaient principalement de la conversion des *elches*, lui-même, dans les six lettres qui ont été conservées où il rend compte de son action à son chapitre de Tolède, n'en touche pas un mot. Peut-être a-t-il voulu traiter le sujet à part, dans des lettres aujourd'hui perdues. Il est également possible que, conscient que son action inquisitoriale portait davantage à controverse, il l'ait stratégiquement passé sous silence pour éviter de perdre le soutien logistique de ses correspondants. On ne peut ignorer les conséquences de cette omission discursive, car les missives de l'autorité royale avaient pour propos d'apporter des solutions à des problèmes, en l'occurrence ceux provoqués par les méthodes de Cisneros envers les *elches*. Au contraire, dans sa correspondance avec le chapitre de Tolède, qui passe la question des *elches* sous silence, Cisneros cherchait à valoriser son action auprès de ceux qui la soutenaient.

Les disputations étaient *a priori* une activité moins susceptible de susciter la révolte, guère différente sur le fond des prédications de Talavera. Cisneros convoquait les leaders musulmans pour s'efforcer de les convaincre d'embrasser le christianisme. Il partageait la tâche avec les clercs qui l'accompagnaient, laissant à ses assistants le soin de rencontrer des individus de moindre importance pour consacrer ses efforts aux plus influents d'entre les Mudéjares de Grenade. Il eut à cœur de se faire accompagner de clercs compétents dans la langue arabe pour faire office de truchement : José García Oro note qu'« il se fit accompagner avant tout de "certains dévots pères religieux qui

⁴⁵⁵ Anciens chrétiens ou fils d'anciens chrétiens convertis à l'Islam

savaient la langue arabe” et de lettrés. ». L’hagiographe Vallejo signalait que Cisneros avait ses interprètes⁴⁵⁶.

Le potentiel conflictuel du procédé ne semble être apparu que lorsque l’archevêque de Tolède réussit à susciter quelques conversions. Joignant aux arguments théologiques de nombreuses promesses de prestige social et de présents somptueux, il parvint à susciter quelques vocations intéressées au sein de l’élite locale. Les baptêmes s’accompagnaient de cadeaux, souvent des vêtements chrétiens ou des tissus, rendant visible la conversion des notables. Vallejo souligna combien on considérait comme un moyen efficace de conversion que de faire voir celles-ci.

Et ainsi chaque jour, comme il venait à leur rencontre et leur faisait des prêches, ils commençaient à se convertir, et sa Seigneurie demandait ensuite qu’on les vêtît très richement, selon la qualité de leurs personnes. Et les Maures et leurs femmes voyant leurs principaux *alfaquis*, auxquels ils étaient soumis, convertis, et comme ils leur prêchaient tous dans leurs mosquées la grande erreur et l’aveuglement dans lequel ils avaient été jusque là, et combien sainte était la loi des chrétiens, sans tarder ils se convertissaient facilement; il y eut même des jours où il s’en convertissait trois mille, entre grands personnages et petites gens⁴⁵⁷.

Cependant, Cisneros ne se contentait pas des conversions: les nouveaux chrétiens qui en avaient le pouvoir étaient invités, afin de démontrer la sincérité de leur conversion, à fermer des mosquées et à remettre les trompettes employées pour l’appel à la prière. Cette pratique rendait plus difficile l’exercice du culte musulman pour ceux qui étaient demeurés dans la foi de leurs ancêtres, et pouvait être perçue par ces derniers comme une rupture des capitulations de Grenade⁴⁵⁸.

⁴⁵⁶ “Se hizo acompañar ante todo de “ciertos devotos padres religiosos que sabían la lengua araviga” y de letrados.” José GARCÍA ORO, *El cardenal Cisneros, Vida y Empresas, op. cit.*, p. 514. Juan de VALLEJO, *Memorial de la vida de Fray Francisco Jiménez de Cisneros*, Madrid, Imprenta Bailly-Bailliere, 1913, p. 32.

⁴⁵⁷ “[...] Y así cada día, viniendo y predicándoles, se enpeçavan á convertir, y su señoría los mandava luego vestir muy rricamente, según la calidad de sus personas. Y viendo los moros y moras á sus alfaquis principales, debaxo de quien estaban súbditos, convertidos, y como todos ellos por sus mezquitas les predicaban el grand horror y ceguedad en que avían estado hasta allí, y quán santa hera la ley de los christianos, luego fácilmente se convertían; en que vino día de se convertir III mil personas, entre grandes y pequeños”, Juan de VALLEJO, *Memorial, op. cit.*, p. 32-33.

⁴⁵⁸ “Entre muchos alfaquies e las mas principales personas de todo este reyno que se han convertido se han tornado christianos dos almuedanos que llamavan a los moros a su oracion, o maldicion, e nos han traydo los añafiles con que tañian, las quales mandamos guardar para que se pongan en esa nuestra santa yglesia en algun lugar. Desde el dia de Nuestra Señora aca no han llamado ni se ha oydo cosa del mundo

Entre les nombreux *alfaquis* et les plus notables personnes de tout ce royaume qui se sont convertis, se sont fait chrétiens deux muezzins qui appelaient les Maures à leur prière, ou malédiction, et ils nous ont apporté les *añafiles* avec lesquels ils jouaient, lesquels nous fîmes conserver pour qu'ils soient placés dans notre sainte église en quelque lieu. Depuis le jour de Notre-Dame, il n'y a pas eu d'appel et on n'a rien entendu du tout dans la grande mosquée de la cité de Grenade, ni dans la mosquée principale de l'Albaicin, et par le fait de nous avoir apporté les trompettes et les *añafiles* avec lesquels ils appelaient à la *zala* [la prière musulmane] ainsi que la conversion de ceux qui faisaient l'appel, nous avons reçu ces *añafiles* comme s'ils nous avaient livré les clés de la ville⁴⁵⁹.

L'action contre les *elches* apparut encore plus brutale. Suivant la lettre et l'esprit du droit canon, Cisneros considérait que d'anciens chrétiens relaps pouvaient être poursuivis par la justice ecclésiastique ou inquisitoriale. Il s'estimait être en droit de les faire arrêter par les alguaciles de la cité pour les obliger à la réconciliation avec l'Église. À Ferdinand le Catholique, Cisneros fit valoir que ce furent parfois les *elches* eux-mêmes, des épouses ou des esclaves qui demandaient secrètement à être mis aux arrêts pour se soustraire à leurs époux et maîtres et justifier ainsi leur retour au christianisme à l'abri de toutes représailles. Le roi n'en désapprouvait pas moins l'action de l'archevêque de Tolède :

Bien que l'archevêque de Tolède dise que quelques Maures lui envoient dire qu'ils veulent être chrétiens et n'osent pas le faire par honte des autres, et [qu'ils demandent] qu'il les fasse arrêter, nous ne voulons pas que cette violence ni d'autres soient exercées, mais que l'on admette ceux qui viennent de leur gré [...]⁴⁶⁰

en la mezquita mayor de la ciudad de Granada, ni en la mezquita mayor del Albaycin, e en avernos traído las trompetas e añafiles con que llamavan a la zala y ser convertidos los que llamavan, recibimos aquellos añafiles como si nos entregaran las llaves [...]". Carta de Cisneros al cabildo de Toledo, 23 diciembre 1499. En Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*, Valladolid, Instituto « Isabel la Católica » de historia eclesiastica, 1969, p. 230.

⁴⁵⁹ "Entre muchos alfaquíes e las mas principales personas de todo este reyno que se han convertido se han tornado christianos dos almuédanos que llamavan a los moros a su oración, o maldición, e nos han traydo los añafiles con que tañían, las quales mandamos guardar para que se pongan en esa nuestra santa yglesia en algún lugar. Desde el día de Nuestra Señora acá no han llamado ni se ha oydo cosa del mundo en la mezquita mayor de la ciudad de Granada, ni en la mezquita mayor del Albaycín, e en avernos traído las trompetas e añafiles con que llamavan a la zalá y ser convertidos los que llamavan, recibimos aquellos añafiles como si nos entregaran las llaves [...]". Lettre de Cisneros à son chapitre de Tolède, 23 décembre 1499. Publiée dans *Ibid.* Le même document dans Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*, Granada, Diputación provincial de Granada, 1988, p. 421.

⁴⁶⁰ "Aunque el arçobispo de Toledo dize que algunos moros le enviaban a decir que querían ser christianos y no osaban yr a fazerlo de verguença de los otros, y que los enviase a prender, no queremos que este ni otro ademán de fuerça se haga, sino que se reciban los que vinieren de su voluntad." Ferdinand le Catholique à D. Enrique Enriquez, de Séville, 3 janvier 1500. Document 87 de la collection de Ladero Quesada. Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Los mudéjares de Castilla*, op. cit., p. 234.

On peut supposer que des épouses et des esclaves voyaient dans la possibilité de se faire arrêter, puis convertir, l'occasion de se libérer d'une servitude qui leur paraissait insupportable. Mais si cette action avait un effet libérateur pour ceux et celles qui la demandaient, elle attaquait également les privilèges et l'autorité de personnages importants, menaçant l'ordre social établi, ce qui explique en partie la violence de la réaction. Par ailleurs, la pratique ne paraît pas avoir été conforme aux capitulations, qui exigeaient dans le cas où de telles femmes souhaitent se convertir « qu'on lui demande si elle veut être chrétienne en présence de chrétiens et de musulmans », ce que rendait impossible le secret qui entouraient ces démarches⁴⁶¹.

La conversion de notables, qui s'affichaient chrétiens dans les vêtements offerts par l'archevêque, la fermeture des mosquées, les arrestations des *elches* au mépris de la structure sociale en place: autant de motifs qui alimentaient la colère de la population conquise. L'opposition ne pouvait manquer de venir. Ce fut d'abord par des dénonciations venues de leaders de la communauté. Mais par cette résistance, ils franchissaient la limite tracée par le droit inquisitorial. Bien que le Saint Office n'avait juridiction que sur les chrétiens ou les anciens chrétiens s'étant écartés du droit chemin (d'où les enquêtes sur les *elches*), il existait une importante exception à cette règle: les prosélytes qui faisaient obstacle à l'évangélisation. La répression à l'encontre de ces derniers fut impitoyable. Vallejo en offrit, à travers le récit de la conversion de Zegrí, un récit d'autant plus saisissant que le caractère hagiographique de son récit avait pour objet de valoriser les actions de l'archevêque :

Concernant quelques-uns d'entre eux, qui étaient rebelles et persistaient dans leur mauvaise secte, il ordonnait de les faire prendre et jeter en chaînes et prisons, jusqu'à ce que leur esprit fût éclairé et que, de leur volonté, ils demandent l'eau du baptême et qu'ils se fassent chrétiens. Et pour qu'ainsi ils demeuraient prisonniers et qu'on pût toujours leur adresser des prêches et les mettre sur la voie de notre sainte foi catholique, Sa Seigneurie avait signalé et nommé certaines personnes, spécialement un sien chapelain, qui s'appelait Léon, au nom prédestiné, car ceux qui venaient en son pouvoir, il les traitait si rigoureusement, que pour rétifs et incrédules qu'ils fussent, au bout de quatre à cinq jours qu'ils étaient en son pouvoir, ils accouraient, disant qu'ils voulaient être chrétiens. Et parmi ceux-là, qui furent très nombreux, il y eut un noble

⁴⁶¹ Citation et traduction dans Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans, op. cit.*, p. 45.

gentilhomme qu'il garda longtemps en son pouvoir en prison, et qui fut le plus obstiné de tous ceux qui y furent ; et celui-là s'appelait le Zegrí, parent d'Abenámar, noble très principal de la maison du roi de Grenade. Ce noble, ledit chapelain Léon le garda plus de vingt jours enchaîné et avec des entraves, et le faisait dormir de nuit sur le sol de la prison où il était et lui faisait laver le sol qui était pavé, et il maltraitait sa personne : et au terme de tant de jours, alors qu'il était le plus obstiné de tous et que rien ne faisait d'effet sur lui, inspiré par le Saint-Esprit, il demanda audit Léon de le conduire auprès du grand *alfaquí* des chrétiens. Alors ledit Léon s'en fut le dire à sa seigneurie; et sa seigneurie demanda qu'on l'amenât devant lui ; et ainsi ils l'amenèrent comme il était, avec ses fers et menottes et entraves, comme on dit ici. Et ledit noble Zegrí étant en sa présence, il dit que le seigneur le fasse détacher, qu'il voulait lui parler en liberté. Et sa seigneurie demanda aussitôt qu'on fit ainsi. Et après avoir été détaché, ledit noble s'agenouilla et embrassa le sol et sa main, ce qui est le salut qu'ils font, et le baisa sur l'épaule, et dit qu'il voulait être chrétien, parce que cette nuit Allah s'était révélé à lui, et que si sa seigneurie voulait que tous se fissent chrétiens, il suffisait qu'il les confie à son Lion. Sa seigneurie rit beaucoup de cet mot d'esprit, et ordonna aussitôt qu'on le vêtît très noblement de soie écarlate et qu'on le baptise ; et ses parrains, le noble gentilhomme don Alonso Puertocarrero et un autre gentilhomme, lui donnèrent le nom de Gonzalo Fernández Zegrí , parce qu'il voulut, lui, qu'on lui donnât ce nom, comme au très illustre seigneur Gonzalo Hernández, le Grand Capitaine, car, alors qu'ils étaient jeunes, ils s'étaient combattus très valeureusement dans la vallée de Grenade. Et sa seigneurie reçut ce noble gentilhomme, et il demeura longtemps à son service et il lui fit verser un salaire de 50 000 maravedis par an. Et notre homme vécut depuis ce jour en excellent chrétien et dans la crainte de Dieu. Il fit de notables exploits, comme on dira plus avant, le moment venu⁴⁶².

⁴⁶² “[...] y algunos que estaban rebeldes y pertinaces en aquella su mala seta, los mandava hazer prender y echar en cadenas y prisiones, hasta que venían en conocimiento é de su voluntad pedían el agua del baptismo é se volvían christianos. Y para que así los toviesen presos y sienpre les predicasen y pusiesen en el camino de nuestra santa fee cathólica, tenía su señoría señaladas y nonbradas çiertas personas para ello, en especial á un capellán suyo, que se dezía León, que se conformava el nonbre con el fecho, que los que venían en su poder los trastava tan crudamente, que por rezios é yncrédulos que estoviesen, dente á III á V días que estuviesen en su poder luego venían diziendo que querían ser christianos. Y entre todos, que fueron muchos, tuvo á un muy noble cavallero en su poder muchos días en prisión, que estuvo el más pertinaz de quantos fueron; y éste se llamava el Zegrí, pariente de Abenamar, cavallero muy prinçipal de la casa del rey de Granada. Este cavallero lo tuvo el dicho capellán León más de XX días en cadenas é con guadafiones, y le hazía dormir de noche en el suelo en la prisión que estava y le hazía regar el dicho suelo en que estava ladrillado, y le maltratava su persona: y ya á cabo de tantos días, estando él más pertinaz, que no aprovechava cosa ninguna con él, ynspirado por el Espíritu Santo, dixo al dicho León que le llevasen al alfaquí grande de los christianos. Y así fué el dicho León y se lo dixo á su señoría; y su señoría mandó que se lo truxesen delante; y así se lo truxieron como estava, con sus grillos é esposas ó guadafianoes (*sic*), que acá dezimos. Y estando en su presençia el dicho cavallero Zegrí, dixo que el zidi lo mandase soltar y que él quería hablarle en libertad; y así le mandó su señoría luego que lo hiziesen. Y suelto, luego el dicho cavallero se hincó de rodillas y besó la tierra y su mano, que es la salva que ellos hazen, y le besó en el honbro, y dixo que él quería ser christiano, porque Alá se lo avía aquella noche rrevelado, y que si su señoría quería que todos se tornasen christianos, que se los entregasen á aquel su león. Y su señoría se sonrió mucho de esta gracia, y mandó luego darle de vestir muy noblemente de su grana y seda, y que le baptizasen; é le pusieron nonbre de Gonçalo Fernández Zegrí los conpadres, que fueron el noble cavallero don Alonso Puertocarrero y otro cavallero, porque él quizo que le fuese puesto

Aux yeux de Vallejo, c'est "volontairement" que Zegri se convertit après les mauvais traitements dont il fut la victime. N'ayant pas été contraint de manière absolue, le baptême peut désormais imposer la marque du christianisme en cet homme, désormais « sauvé » des griffes du Diable et de son agent Mahomet. Le secrétaire de Cisneros allait, en réalité, plus loin même que ne le fit Duns Scot⁴⁶³ : ce dernier admettait que l'infidèle ainsi converti ne serait probablement pas un bon chrétien ; Vallejo fit de Zegrí le converti idéal. Plus tard, Mármol Carvajal reprendra plus brièvement l'histoire du Zegrí, avec la même conclusion⁴⁶⁴.

La brutalité de ces méthodes eut les conséquences que l'on sait : Les musulmans de la cité se soulevèrent contre les actions de Cisneros, et l'agitation gagna toute la région. Ferdinand le Catholique, qui semble avoir voulu appliquer à Grenade le modèle qui existait dans ses royaumes d'Aragon, désapprouvait les méthodes de Cisneros, dont

este nonbre, como al ilustrísimo señor Gonçalo Hernández, Gran Capitán, por quanto, siendo mançebos, en la vega de Granada se avían combatido entramos muy valerosamente. Y su señoría lo rescibió á este noble cavallero é anduvo después mucho tiempo en su serviçio, é le mandó dar de acostamiento L mil maravedís en cada un año. Y este fué dente ay adelante muy cristianísimo y temeroso de Dios, é hizo señaladas hazañas, como se dirá adelante en su tienpo.” Juan de VALLEJO, *Memorial, op. cit.*, p. 33-35.

⁴⁶³ La question a déjà été évoquée, donc résumons : au sein de la théologie catholique, deux écoles de pensée s'opposaient sur la conversion forcée des Infidèles. Les thomistes estimaient qu'il fallait respecter la volonté des parents pour le baptême des enfants, tandis que les scotistes estimaient qu'il était juste de les soustraire à l'autorité de leurs parents pour pouvoir les baptiser. Concernant le baptême des adultes, les thomistes estimaient qu'il ne fallait pas les forcer à accepter le baptême, mais que lorsque le baptême avait été administré, même s'il l'avait été par la force, il fallait à tout prix le faire respecter. Les thomistes, en revanche, estimaient qu'un prince chrétien pouvait forcer les Infidèles à accepter le baptême à condition de ne pas exercer une « force absolue », autrement dit de ne pas priver celui-ci de tout moyen de résister à l'administration du baptême. Attacher et bâillonner un Infidèle pour lui administrer le baptême était faire preuve de « force absolue ». L'inciter à se convertir « par la menace et la terreur » était en revanche, pour les scotistes, parfaitement légitime. Miguel Ángel LADERO QUESADA, « Los bautismos », *op. cit.* ; Elsa MARMUSTEIN et Sylvain PIRON, « Duns Scot et la politique, Pouvoir du prince et conversion des Juifs », *op. cit.* ; Isabelle POUTRIN, « Los derechos de los vencidos », *op. cit.* ; Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans, op. cit.*

⁴⁶⁴ La représentation qu'offre Vallejo de Zegrí en converti idéal n'est peut-être pas sans fondement. Qu'il ait été moralement brisé par la torture, qu'il ait pratiqué l'islam en secret ou qu'il ait choisi réellement d'être chrétien, nous ne le saurons, certes, jamais avec certitude. Quoiqu'il en soit les traces qui nous restent de sa biographie, en particulier son testament, suggèrent que Zegrí s'est comporté en bon chrétien par la suite. Amalia GARCÍA PEDRAZA, « La asimilación del morisco don Gonzalo Fernández el Zegrí: edición y análisis de su testamento », *Al-Qantara*, 1995, vol. 16, n° 1, pp. 39-58 ; Luis de MARMOL CARVAJAL, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Malaga, Arguval, 2004, p. 61.

il ne manquait pas de tourner en dérision l'inexpérience avec les musulmans. Au comte de Tendilla, gouverneur de Grenade, il écrivit :

Après que j'ai su comment on s'y était pris là-bas, je n'ai pas pensé moins que ce que je constate à présent. Et plaise à Dieu que ceux qui sont allés à l'Alhambra soient sains [et saufs]. Car pour ce qui est de l'archevêque de Tolède, qui n'a jamais vu de Maures, ni ne les connaît, il n'y a pas de quoi être étonné, mais de vous si, et du *corregidor*, qui les connaissez depuis longtemps, de ne pas l'avoir dit, sans compter que ce fut divulgué⁴⁶⁵.

Mais le roi ne pouvait désavouer publiquement un homme aussi près du pouvoir que l'était Cisneros, le confesseur d'Isabelle la Catholique et peut-être l'homme d'Église le plus influent de son époque. Du reste, bien que la méthode de la conversion pût être désapprouvée, il n'en demeurerait pas moins qu'il fallait faire respecter les baptêmes. Dans les faits, Ferdinand dû appuyer la politique préconisée par Cisneros. La pacification de la région s'accompagna de pardons accordés aux rebelles qui demandaient le baptême.

Selon le scotisme promu par Cisneros, la répression des révoltes était une méthode acceptable pour susciter des conversions. Les martyres de la révolte furent considérés comme autant de signes providentiels que Dieu approuvait ses méthodes :

Et pour montrer que cette conversion avait été par sa main, Notre Seigneur en a montré la preuve en cela que quelques-uns de ces nouveaux convertis ont été pris par les Maures, et disant qu'ils les tueraient s'ils ne reniaient pas la foi, on reçut divers martyres confessant la foi et moururent en appelant Jésus Christ et Notre Dame⁴⁶⁶.

La ferveur eschatologique suscitée par les conversions gagna jusqu'aux proches d'Hernando de Talavera. Pedro de Alcalá, dans son *Arte*, souscrivait non seulement à l'idée que les conversions avaient été voulues par Dieu, mais aussi qu'elles annonçaient la fin des temps « Venu le temps de l'accomplissement, ou l'accomplissement du temps,

⁴⁶⁵ "Después que supe la forma que allá se tenía no pensé menos de lo que veo. Y quiera Dios que los que han ido a la Alhambra vayan sanos. Porque del arzobispo de Toledo, que nunca vio moros, ni los conoció, no me maravillo, pero de vos y del corregidor, que tanto tiempo ha que los conocéis, de no haberle dicho, y más que divulgóse." Ferdinand le Catholique au comte de Tendilla, de Séville, 22 décembre 1499. Document 84 de la collection, Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Los mudéjares de Castilla, op. cit.*, p. 228.

⁴⁶⁶ "Y para mostrar Nuestro Señor que esta conversion ha sido de su mano, ha mostrado la prueba de ello, que algunos de estos nuevamente convertidos han sido tomados por los moros, y diciendo que los matarían si no negasen la fe, han recibido diversos martirios confesando la fe, y, llamando a Jesu Christo y a Nuestra Señora, murieron." Cisneros au chapitre de Tolède, 11 mars 1500, de Sevilla. *Ibid.*, p. 250.

dans lequel plût à la souveraine piété sortir ces gens nouveaux convertis des ténèbres et nombreuses erreurs dans lesquelles [les avaient mis Mahomet] », écrivait-t-il⁴⁶⁷.

Les conversions massives créèrent une situation de cohabitation entre chrétiens et musulmans qui apparut bientôt comme un problème considérable aux yeux des autorités, tant ecclésiastiques que séculières. Hernando de Talavera, qui comme nous l'avons vu s'était toujours efforcé de maintenir la frontière entre les deux communautés, s'en plaignit dans une lettre aux souverains. Il y parlait de ses craintes de la « confusion » et du « dommage » qui pourrait résulter des relations des nouveaux convertis avec les Maures, qu'il a tenté d'empêcher jusqu'à ce que les souverains prennent une décision à ce sujet. La nature de la décision elle-même est laissée à la discrétion des souverains. La lettre se conclut sur une demande pour que les rois veillent à « ce que les convertis ne reçoivent pas de dommage, en leurs âmes j'entends, et les non convertis reçoivent profit à être attirés à la sainte foi catholique. »⁴⁶⁸ À la même époque, des officiels tentaient de séparer les nouveaux convertis des Maures, comme ce fut le cas à Motril, où le licencié Andrés Calmeron recommanda de déplacer les chrétiens dans le lieu voisin de Salobreña⁴⁶⁹, tandis que dans un autre document, on peut lire la recommandation, au contraire, de déplacer plutôt les Maures en raison de la valeur stratégique du lieu⁴⁷⁰.

C'est à cette époque que furent réimprimés les traités catéchétiques de Talavera. Comme on l'a vu⁴⁷¹, ceux-ci insistaient sur le rôle de la grâce dans la foi,

⁴⁶⁷ “Venido el tiempo del cumplimento, o el cumplimento del tiempo, en el qual plugo a la soberana piedad: sacar a esta gente nuevamente convertida de las tiniebras e muchos errores en que aquel malvado y no digno de ser dicho hombre suzio e maldito Mahoma, en el qual vomito el diablo su maestro todos los errores y heregias que avia sembrado en todos los herejes ante pasados, los avia tenido por tan luengo espacio de tiempo engañado”. ALCALÁ, Pedro de, *Arte para ligeramente saber la lengua arauiga*, 1502, sans pagination.

⁴⁶⁸ “Suplico muy humilmente que luego quiern proveer en ello mirando mucho como los convertidos no reciban daño, en las almas digo, y los no convertidos reciban provecho en ser atraídos a la santa fe catholica.” Talavera aux Rois Catholiques, de Grenade, 30 mars 1500. Document 103 de la collection de Ladero Quesada. Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Los mudéjares de Castilla*, *op. cit.*, p. 255.

⁴⁶⁹ Talavera aux Rois Catholiques, 30 mars 1500, document 104 de la collection de Ladero Quesada. *Ibid.*, p. 255-256.

⁴⁷⁰ Document 106 de la collection de Ladero Quesada, *Ibid.*, p. 258.

⁴⁷¹ Cf. *Infra*, chapitre 3, section 2.1 et 3.3.

présentaient comme un péché de ne croire que pour des « raisons » et insistaient sur les moyens de fortifier sa foi. Dans un contexte où des convertis fréquentaient quotidiennement leurs anciens coreligionnaires, on voit combien cette vision de la religion était adaptée : il fallait inviter les convertis à croire inconditionnellement au Dieu chrétien pour prévenir toute tentation d’apostasier.

Il n’était pas encore question de conversion générale ou d’expulsion des Musulmans, mais les inconvénients soulignés par l’archevêque de Grenade dans sa lettre étaient parmi les motifs qui amèneront les Rois catholiques à adopter la mesure radicale de l’expulsion de 1502. À partir de cette date, il ne demeurait officiellement aucun musulman dans la Couronne de Castille, uniquement des “nouveaux convertis de Maures”.

1.4. Talavera et la catéchisation des nouveaux convertis (1500-1507)

Il est fréquent de traiter l’évangélisation suivant la conversion générale comme si Talavera en avait été écarté. Par exemple Tarsicio de Azcona affirme qu’après la conversion « il apparaissait vieux, fatigué et contrarié », et qu’il fut écarté de la question religieuse tandis que les souverains la prenaient en charge⁴⁷². À notre avis, cependant, la conversion générale, loin de signifier la fin de l’apostolat de Talavera à Grenade, eut l’effet d’un nouveau commencement. Le travail à abattre était monumental et relevait désormais de l’urgence. La donne avait changé : auparavant, on séparait les convertis de leurs anciens coreligionnaires. Il n’était cependant pas question de séparer anciens et nouveaux convertis. Le paulinisme de Talavera, qui s’opposait à toute rupture de la Chrétienté, l’interdisait⁴⁷³. Aussi fallait-il veiller à instruire rapidement les nouveaux convertis. Il fallait établir de nouvelles paroisses et instruire les nouveaux convertis dans leur nouvelle foi. C’est à cette période que se réfèrent les récits de ses hagiographes

⁴⁷² “Los últimos sucesos habían afectado a su espíritu. En un momento se contempló viejo, cansado y contrariado. [...] hay base para juzgar que Talavera había sido desplazado y que los reyes habían tomado la responsabilidad del problema religioso.” Tarsicio de AZCONA, *Isabel la Católica*, *op. cit.*, p. 695-696.

⁴⁷³ Nous l’avons évoqué dans une note de ce chapitre, section 1.2. Nous référons à nouveau à Stefania PASTORE, *Una herejía española*, *op. cit.*, p. 78-83. Iannuzzi reprend cette analyse pour la mettre en relation avec la deuxième partie de la *Letra a los moradores del Albaicín*. Isabella IANNUZZI, « Evangelizar asimilando », *op. cit.*, p. 59.

lorsqu'ils décrivent les visites de Talavera dans les Alpujarras: "après qu'ils se soient convertis", disaient-ils, tandis que Francisco Nuñez Muley mentionne les dates de 1502 et 1507⁴⁷⁴.

Ces campagnes se faisaient dans l'urgence et l'improvisation. Les ressources manquaient : le matériel de culte, les instruments de musique, les manuels appropriés, le personnel formé à ce public bien particulier. Pour répondre à ces nouveaux besoins, les monarques et leur entourage investirent dans l'évangélisation comme jamais ils ne l'avaient fait auparavant. Cela se traduisit par un nouvel élan dans la transformation du paysage du royaume, par un effort de « christianisation » de l'espace de vie. La Couronne prit en charge la fabrication "industrielle" de statues et d'ornementation pour les nouvelles églises⁴⁷⁵.

Elle fit également appel à tous les évêchés d'Espagne pour trouver des prêtres qui viennent assister la catéchisation des nouveaux convertis. D'après Gerónimo de Madrid, c'est Talavera qui fut l'initiateur de ce recrutement, cherchant de préférence des clercs compétents dans la langue arabe:

Il fit chercher de toutes parts des prêtres, tant des religieux que des clercs qui connussent la langue arabe, pour les [les nouveaux convertis] instruire et entendre leurs confessions. Il œuvrait pour que ses clercs et ceux de sa maison apprissent la langue arabe, c'est pourquoi il ouvrit dans sa maison une école publique d'arabe [pour] qu'on l'y enseigne⁴⁷⁶.

L'après-conversion fut également l'occasion de la publication de plusieurs des traités que nous avons examinés dans la première partie. *L'Improbatio Alcorani* fut traduite au castillan sous le titre de *Reprobación del Alcorán* par un frère de l'ordre de

⁴⁷⁴ Alonso FERNÁNDEZ DE MADRID, *Vida de fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada*, Félix G. Olmedo., Grenade, Universidad de Granada, 1992, p. 53 ; Antonio GALLEGO BURÍN et Alfonso GÁMIR SANDOVAL, *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix*, op. cit., p. XLIV.

⁴⁷⁵ L'expression « production industrielle » provient de Felipe Pereda, qui analyse les innovations techniques utilisées pour produire des statues à grande échelle. Felipe PEREDA, *Las imágenes de la discordia*, op. cit., p. 292-327.

⁴⁷⁶ "Hizo buscar de diversas partes sacerdotes, así religiosos como clérigos que supiesen la lengua arábigo, para que los enseñasen y oyesen sus confesiones, Trabajaba porque sus clérigos y los de sus casa aprendiesen la lengua arábigo, y, así, hizo en su casa pública escuela de arábigo que la enseñasen". Gerónimo de Madrid, *Breve Suma...*, RAH, 9/5535, f.150r. Également transcrit dans Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Granada después de la conquista*, op. cit., p. 284-285.

Saint Jérôme et imprimée à Séville en 1501, cette fois par des imprimeurs proches de Talavera⁴⁷⁷. Le hiéronymite Pedro de Alcalá fut sollicité pour rédiger des livres permettant la maîtrise d'un arabe rudimentaire qui faciliterait la catéchèse. L'*Arte* et le *vocabulario* furent imprimés respectivement en 1505 et en 1507, mais circulaient déjà sous forme manuscrite depuis quelques années, sans doute aussi tôt que 1502⁴⁷⁸.

Gerónimo de Madrid, dans son hagiographie de Talavera, témoigna d'une méthode aux accents paternalistes, qui mêlait la pratique de la charité, la prédication de sermons, la captation des élites, le charisme personnel de l'archevêque et l'habituación lente des néophytes aux usages chrétiens:

Il enseignait aux nouveaux convertis avec tant d'amour et tant de ferveur et persévérait comme en ce qu'on fait pour Dieu seul. Il les aimait comme un véritable pasteur, les animait à croire et avoir la sainte foi catholique. Il leur enseignait d'exquises manières il les honorait et les favorisait, leur donnant des aumônes et partageant avec eux comme avec de véritables fils. Il ne consentait pas qu'ils fussent déshonorés ni mal traités ni subordonnés ni qu'ils fussent imposés de nouveaux impôts ni services. Il disait qu'ils devaient être enseignés comme des enfants et qu'il fallait leur donner comme dit le saint apôtre du lait et non un traitement dur. Il attirait les notables parmi eux à ce qu'ils aient et croient les mystères de la sainte foi catholique, parce que ceux-ci étant formés en elle, ils attireraient les autres. [Ceux] auxquels il enseignait pour qu'ils prêchent et enseignent aux autres l'aimaient tous comme un véritable père et ainsi [ils chômaient? holgaban] avec lui et se délectaient avec ses choses comme si c'était de sa confection et ainsi ils l'appelaient saint. Et ainsi marchant et visitant les Alpujarras, l'un d'eux, un notable très âgé, affirmait que dans son village, alors qu'il prêchait dans l'église, il vit au-dessus de sa tête une flamme de feu (sic) qui lui sortait par la bouche et montait jusqu'au-dessus de sa tête, lequel se voyait bien jusqu'à ce qu'il ait fini de prêcher et pour cela il disait qu'il devait être saint. Après qu'ils se convertirent, il conviait les notables pour qu'ils apprennent les manières des chrétiens à la table, dans la vie et dans tout le reste. Il vêtit beaucoup d'entre eux des habits de chrétiens donnant des

⁴⁷⁷ BNE, R/4037. Voir Marcel BATAILLON, *Érasme et l'Espagne*, Genève, Librairie Droz S.A., 1991, p. 62. Mais surtout Cándida FERRERO HERNÁNDEZ, « De la Improbatio Alcorani a la Reprobación del Alcorán », *op. cit.*

⁴⁷⁸ ALCALÁ, *Arte para ligeramente saber la lengua árabiga*, 1505. BNE, R/2306. Le manuscrit fut achevé en 1501. Isabella IANNUZZI, *El poder de la palabra*, *op. cit.*, p. 428-430. Contrairement à cette dernière, nous ne croyons pas que la rédaction de l'*Arte* fut commandée à Alcalá avant 1499. Iannuzzi fonde cet avis sur une déduction à partir de deux postulats qui nous paraissent fragiles: que la rédaction de l'*Arte* aurait exigé un temps considérable, et que les campagnes de Talavera aurait été d'une activité considérable avant la venue de Cisneros à Grenade.

capuches et des casaques [...] il leur donna des tables et des nappes pour qu'ils ne mangent pas sur le sol⁴⁷⁹.

Outre la prédication, ce passage évoque l'égalisation juridique qui devait accompagner la conversion et qui interdisait, en théorie, que les nouveaux chrétiens soient « déshonorés », « mal traités », « subordonnés » ou « imposés de nouveaux impôts ni services ». Il faut y voir un blâme de l'auteur à l'encontre de ceux qui traitaient les nouveaux chrétiens comme ils traitaient auparavant les musulmans. Ce type de reproches se retrouve à plusieurs reprises. Vicente Ferrer en formulait déjà de semblables à la fin du XVe siècle, et Antonio de Guevara n'allait pas tarder à les réitérer dans une lettre fictive à un habitant de Játiva⁴⁸⁰.

C'est également lors de ces visites dans les Alpujarras que nous rencontrons la référence, souvent relevée par les historiens, à l'usage des instruments de musique traditionnels des Maures, pour accompagner les processions, attirer les nouveaux convertis dans les églises et remplacer les orgues pendant la messe :

Dans la ville d'Uxixar il habitait dans une maison au plus haut de la ville appelée Albarba, et l'église était aussi loin que l'*audiencia real* de la place de Vibarrambla, et ladite

⁴⁷⁹ "Enseñaba a los nuevamente convertidos con tanta caridad tanto hervor y perseceraça como que en lo hazia por solo dios amavalos como verdadero pastor, animava los para creer y tener la santa fe católica enseñavasela por exquisitas maneras honravalos y favorecialos dándoles limosnas i partiendo con ellos como con verdaderos hijos. No consentía que fuesen deshonorados ni mal tratados ni cohechados ni que es fuesen impuestos nuevas imposiciones ni servicios. Dezia que avian de ser enseñados como niños y que se les avia de dar como dize el santo apostol leche y no mantenimiento duro. Atraya los principales dellos a que toviesen e creyesen los misterios de la sancta fe católica porque estando estos en ella forme atraerían a los otros a los quales enseñava para que pedricasen y enseñasen a los otros amavanle todos como a verdadero padre y enseñasen a los otros amavanle todos como a verdadero padre y asy holgaban con el i se deleytaván con sus cosas como si fuera su hechunra y asy lo llaman santo. E ansy andando el visitando las Alpuxaras uno dellos, onbre principal y de mucha hedad, afirmava que en su lugar estando predicando en la iglesia, vio encima de su cabeça una llama de fuego que le salía por la boca y le subia fasta encima de la cabeça la qual mirase apto del fasta que acabo de pedricar e por eso dizia que devia de ser santo. Luego que se convirtieron conbidava a los principales para que aprendiesen la manera de los xpianos en el comer, en las vidas en todo lo al. Vistio muchos de abitos de cristianos dando les capuzes y sayos y a ellas manos e sayas dioles mesas e manteles para que comiesen porque no comiesen en el suelo [...]" MADRID, Gerónimo de, *Breve suma...*, RAH, 9/5535, ff.150v-151r.

⁴⁸⁰ Pour Ferrer, voir María Teresa FERRER MALLOL, « Frontera, convivencia y proselitismo », *op. cit.* La lettre d'Antonio de Guevara a été de nombreuses fois commentées. Voir Augustin REDONDO, *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps : de la carrière officielle aux œuvres politico-morales*, Genève, Librairie Droz S.A., 1976, p. 242 ; José Luis VILLACAÑAS, *¿Qué imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial*, Madrid, Almuzara, 2008, p. 195-200 ; Bernard DUCHARME, « Confirmer, baptiser et réformer. Charles Quint et la conversion des musulmans de Valence (1524-1528) », *Les Cahiers d'Histoire*, 2011, XXX, n° 2, p. 137-139.

zambra, l'attendait à la porte de son logis, et lorsqu'il sortait pour aller à l'Église, ils jouaient tous de leurs instruments et zambras, qui allaient devant lui, et tous les gens qu'il y avait jusqu'à entrer avec lui dans l'église ; et quand Sa Seigneurie disait la messe en personne, la zambra se plaçait dans le chœur avec les clercs, et au moment où les orgues devaient jouer, comme il n'y en avait pas, c'est la zambra et les instruments de celle-ci qui répondaient, et il disait dans la messe quelques paroles en arabe, spécialement quand il disait « dominus bobyscon (*sic*) », il disait « et baragiquon ». *Cela je m'en souviens comme si c'était hier, en l'année de mille cinq cent deux*⁴⁸¹

Ce sont ces passages qui sont le plus souvent cités pour démontrer que Talavera entreprenait un projet d'évangélisation respectueux des différences culturelles, un projet « d'inculturation », selon le concept proposé par Youssef El Alaoui⁴⁸². Ils paraissent contredits par la volonté « d'assimilation » que plusieurs croient déceler d'après la seconde partie de la *Letra a los moradores del Albaicin*, que nous avons analysé plus haut⁴⁸³. On a insuffisamment prêté attention à la coupure chronologique, de 1499-1500, séparant cette lettre des campagnes rapportées par Nuñez Muley. Il est possible que, devant le grand nombre de convertis, Talavera ait changé sa stratégie d'assimilation intégrale des nouveaux convertis, se contentant d'enseigner la religion et des habitudes qu'il associait à la décence, comme de ne pas manger sur le sol. Il est également possible que ce fut une stratégie temporaire visant à pallier le manque d'instruments chrétiens dans les Alpujarras. Cet intégration des *zambras* à la messe fut par ailleurs une méthode sans postérité, qui ne nous est connue que par le récit d'un Morisque, Francisco Nuñez Muley, et n'apparaît pas dans les récits écrits par des vieux chrétiens ou des judéoconvers, comme Torres ou Fernández de Madrid.

⁴⁸¹ Nous soulignons. "En la villa de Uxíjar posava en una casa en lo más alto de la villa que se dize Albarba, y hera tan lexos la yglesia tanto como del audencia rreal a la plaça de Vibarrambra, y la dicha zanbra le aguardava a la puerta de su posada, y saliendo para yr a la yglesia, tañian todos sus ynstrumetnos y zanbras que yban adelante del y toda gente que se hallava hasta entrar con el a en la iglesia; y quando su señoría dezía la misa en persona, estaba la zanbra en el coro con los clérigos, y en los tienpos que avían de tañer los órganos porque no los avía rresponda la zanbra y estrumentos della, y dezía en la misa en algunas palabras en arábigo, en especial quando dezía "dominus bobyscon", dezía "y barafiquon". Esto me acuerdo dello como si fuese ayer, en el año de quinientos y dos; y si ay alguno de los que entonces serbían al dicho señor alçobispo lo qual pienso que no queda algunos conoçidos que ayan quedado en esta tierra, acordaran de algo dello de lo que yo digo", Antonio GALLEGO BURÍN et Alfonso GÁMIR SANDOVAL, *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix*, op. cit., p. XLIV.

⁴⁸² Youssef EL ALAOU, *Jésuites, Morisques et Indiens*, op. cit., p. 240.

⁴⁸³ Par exemple Mercedes García-Arenal et Fernando Rodríguez Mediano s'interrogent sur cette ambivalence. Mercedes GARCÍA-ARENAL et Fernando RODÍGUEZ MEDIANO, *Un Oriente español, Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Madrid, Marcial Pons, 2010, p. 46-51.

2. Les Sermons de la Foi: Martín García Puyazuelo et Joan Martín de Figuerola à Saragosse

L'épisode que nous nommons « les Sermons de la Foi », qui eut lieu à Saragosse entre 1504 et 1517, est peu traité dans l'historiographie. Comme nous le verrons au fil de l'analyse qui suit, il met principalement en scène deux prédicateurs, Martín García Puyazuelo et Joan Martín de Figuerola. Les sermons du premier ont fait l'objet de quelques études, qui nous intéressent surtout dans la mesure où elles en facilitent la contextualisation et mettent à notre disposition de longs et nombreux extraits des sermons⁴⁸⁴.

Figuerola s'avère encore moins connu. En dehors de notices biobibliographiques, nous ne rencontrons qu'une brève référence à ce prédicateur chez Louis Cardaillac, et quelques-unes dans les travaux d'Elisa Ruiz-García sur Juan Andrés⁴⁸⁵. Nous nous intéressons ici surtout au récit de ses disputations, qu'il a livré en annexe du *Lumbre de la Fe contra el Alcorán*, et dont on trouve une transcription dans la préface d'un livre de Francisco Guillén Robles sur les légendes morisques⁴⁸⁶.

⁴⁸⁴ Deux en particulier retiennent l'attention. En 1956, Sebastián Cirac Estopañán a étudié une sélection de sermons de Martín García où il était question des Rois catholiques ou qui ont été prêchés en présence de ces derniers. De ces sermons, Cirac Estopañán livre la structure et de longs extraits traduits en castillan. L'hommage funéraire à Isabelle la Catholique a fait, quant à lui, l'objet d'une traduction intégrale. José Riberat Florit, dans une thèse rédigée sous la direction de Juan Vernet, s'est quant à lui intéressé à ses sermons de polémique anti-musulmane, dont il a retranscrit de nombreux extraits sans cependant en restituer la structure. Juan Vernet a fait usage de cette thèse pour évoquer Martín García ailleurs dans ses travaux. C'est aussi sur la thèse de Ribera Florit que s'appuie Louis Cardaillac quand il propose de situer Martín García dans la filiation d'Hernando de Talavera et de Bernardo Pérez de Chinchón. On retrouve par ailleurs des références à ce prédicateur dans des études sur son ami Juan Andrés. Sebastián CIRAC ESTOPAÑÁN, *Los sermones de Don Martín García, obispo de Barcelona, sobre los Reyes Católicos*, Zaragoza, La Academica, 1956, 132 p ; José RIBERA FLORIT, *La polémica...*, *op. cit.* ; Juan VERNET, « Le Tafsîr », *op. cit.* ; Juan VERNET, *Ce que la culture doit aux arabes d'Espagne*, Arles, Actes Sud, 1985, p. 79 ; Louis CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens*, *op. cit.*, p. 348-367 ; Elisa RUIZ GARCÍA, « Estudio preliminar », *op. cit.* ; Elisa RUIZ GARCÍA, « La confusión », *op. cit.*

⁴⁸⁵ Louis CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens*, *op. cit.*, p. 160 ; Elisa RUIZ GARCÍA, « Ante la próxima edición de dos tratados antialcoránicos: Juan Andrés (ed.1515) y Joan Martín Figuerola (ms. inédito de la RAH) », *op. cit.* ; Elisa RUIZ GARCÍA, « Estudio preliminar », *op. cit.* ; Elisa RUIZ GARCÍA, « La confusión », *op. cit.*

⁴⁸⁶ Dans le manuscrit du *Lumbre* conservé à la Real Academia de la Historia, que nous avons consulté, le récit se trouve aux folios 253r à 265r. La transcription de Guillén Robles se trouve à F. GUILLÉN ROBLES, *Leyendas de José hijo de Jacob y de Alejandro Magno, sacadas de dos manuscritos moriscos de la*

Martín García Puyazuelo et Joan Martín de Figuerola furent donc chargés d'assurer ce que Figuerola appela les « Sermons de la Foi » à Saragosse. Institués par Ferdinand le Catholique, ces sermons témoignent de la poursuite en Aragon d'une politique d'évangélisation sans rupture nette avec celle de la période médiévale. Après avoir rappelé le contexte politico-religieux de production de ces sermons, celle-ci, nous verrons comment les deux prédicateurs susmentionnés, hommes de leur temps, assumèrent la tâche qui leur était assignée.

2.1. Les musulmans d'Aragon à l'époque de la conversion générale de Castille

La conversion générale de Castille eut des répercussions jusque dans la Couronne d'Aragon. Des rumeurs parcoururent toutes les couches de la population, selon lesquelles la même mesure ne tarderait pas à être appliquée aux mudéjares aragonais. Des religieux, que les documents ne nomment pas, se firent volontiers les relais de ces rumeurs et la pression populaire exercée sur les musulmans pour qu'ils se convertissent grimpa d'un cran. Des conversions se produisirent au cours de ces années, dont les plus nombreuses eurent lieu dans la région de Teruel⁴⁸⁷.

Ainsi les évènements de Castille informaient-ils les consciences et les actes des Aragonais. Jusque-là, la situation politique des musulmans de la Couronne d'Aragon s'était négociée selon deux principes opposés. Le premier relevait des principes juridiques du lien de suzerain à vassal et des nécessités économiques et démographiques du royaume. Le second était la légitimation religieuse du pouvoir royal

biblioteca nacional de Madrid, Zaragoza, Imprenta del hospicio provincial, Biblioteca de escritores aragoneses, 1888, p. LVIII-LXXXVIII. modernise l'orthographe et la mise en page, en particulier concernant les dialogues. Guillén Robles semble avoir travaillé avec un manuscrit différent du nôtre. Une seule différence significative est à noter, qui laisse croire à une retouche postérieure à 1525 dans le manuscrit de la Real Academia de la Historia : à la page LIX de la transcription de Guillén Robles, nous trouvons l'extrait suivant : « [...] rogádoles que siempre se hagan con ellos con mucho amor, y no los exasperen en ninguna manera [...] », alors que notre manuscrit, au passage correspondant au folio 253v, nous lisons : « rogádoles que siempre se agan con ellos con mucho amor *agora que son convertidos* y no los exasperen en ninguna manera » (nous soulignons).

Aucun de ces travaux n'a donné lieu à une étude complète de la participation de Figuerola aux sermons de Saragosse. Une édition critique du *Lumbre de la Fe contra el Alcorán* est en cours sous la gouverne du professeur Miguel Ángel Ladero Quesada.

⁴⁸⁷ ACA, C3670, f.24v-25r. Mark D. MEYERSON, *The Muslims of Valencia, op. cit.*, p. 24 ; Henry Charles LEA, *The Moriscos of Spain; their conversion and expulsion [1901], op. cit.*, p. 27.

et sa proximité avec la papauté. Au XIII^e siècle, Jacques I^{er} avait valorisé ses conquêtes péninsulaires par la rhétorique de la Croisade, mais n'avait jamais ressenti le besoin d'offrir une justification théologique à son règne sur des sujets musulmans⁴⁸⁸. Ce furent les traités qu'il signa à l'occasion des capitulations qui posèrent les bases du statut juridique des musulmans de la Couronne d'Aragon, là où ils en obtinrent un. Ce cadre très pragmatique et souple permettait une grande variété de situations sur un même territoire. Par exemple une seigneurie pouvait être accordée à un musulman, comme ce fut le cas à Crevillent, où le seigneur fut musulman jusque dans les premières décennies du XIV^e siècle. Pour la majorité des musulmans, l'intégration au royaume catholique se fit en fonction de la nécessité pour le roi et les seigneurs de conserver sur les terres, ou d'y attirer par la suite, des travailleurs agricoles et des artisans qualifiés⁴⁸⁹.

Il ne faut pas conclure du pouvoir de négociation dont disposaient les communautés musulmanes que leur situation était bonne. La structure d'ensemble née de l'occupation du territoire et de la sujétion des musulmans était une structure coloniale, créant une réserve renouvelable de travailleurs exploitables par les puissants⁴⁹⁰. Les lois auxquels ils étaient soumis permettaient au roi et aux seigneurs d'exiger des musulmans davantage de travail, de prélever d'eux des taxes plus lourdes et faisaient d'eux un véritable « trésor royal »⁴⁹¹. En vertu de cette représentation, les musulmans étaient placés sous la protection royale, le roi gardant une possibilité d'intervention en leur faveur même lorsqu'ils vivaient sous juridiction seigneuriale.

⁴⁸⁸ Robert Ignatius BURNS, *Muslims, Christians, and Jews in the crusader kingdom of Valencia: societies in symbiosis*, Cambridge (Mass), New York, Cambridge University Press, 1984, 363 p ; John TOLAN, *Les Sarrasins*, *op. cit.*, p. 240-246.

⁴⁸⁹ Un exemple de musulmans n'ayant pas obtenu de statut comme sujet du roi après la conquête est celui des Baléares, qui furent expulsés ou réduits en esclavage. Un cas où les musulmans furent incités à se déplacer dans un lieu où il n'y avait aucune population mudéjare est celui de Teruel et Albarracín. Sur ces différents cas et celui de la seigneurie de Crevillent, voir María-Teresa FERRER I MALLOL, « Les mudéjars de la couronne d'Aragon », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 1992, n° 63-64, pp. 179-194.

⁴⁹⁰ Josep TORRÓ, « Jérusalem ou Valence », *op. cit.* ; Josep TORRÓ, « Vivir como cristianos y pagar como moros. Genealogía medieval de la servidumbre morisca en el reino de Valencia », *Revista de Historia Moderna*, 2009, n° 27, pp. 11-40.

⁴⁹¹ John BOSWELL, *The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, *op. cit.*

L'ampleur des mesures pressurant les Mudéjares étaient variable selon les lieux et les époques, le roi et les nobles étant placés en compétition pour attirer les mudéjares sur leurs terres. Des dérogations pouvaient également être accordées, comme ce fut le cas pour les membres du clan des Belvís, riches et proches du roi.

Les pressions économiques faites sur les Mudéjars avaient pour fonction d'inciter ces derniers à la conversion. En réalité, les seigneurs et le roi d'Aragon étaient plus intéressés à exploiter ces derniers qu'à les convertir. D'autres dispositions légales, ayant pour objectif de protéger les intérêts économiques de la noblesse, allaient à l'encontre de l'incitation à la conversion. Par exemple, la législation royale prétendait protéger les biens des convertis de toute spoliation afin d'encourager les musulmans à embrasser la foi du Christ. Mais, du même coup, pour préserver les intérêts économiques de la royauté, les biens des convertis revenaient à la Couronne après sa mort, afin d'éviter qu'ils tombent dans les mains de descendants non-convertis – une situation qui désavantageait clairement les descendants des dits convertis et retardait grandement leur conversion⁴⁹².

Dans ces conditions peu propices à susciter des conversions au christianisme, il n'était pas rare de voir des prédicateurs se plaindre que personne ne se souciait de la foi. Il s'agissait là du plus banal des outils d'un arsenal rhétorique grâce auquel les prédicateurs manipulaient les sentiments des foules contre les Juifs et les Sarrasins. Ils utilisaient les ennemis de la foi pour proposer aux foules une image de l'humanité non-rédimée. L'enseignement de la doctrine était ainsi étroitement lié à l'utilisation d'arguments contre les Juifs et les Musulmans. Ce faisant, les prédicateurs utilisaient à leur profit les tensions entre les communautés pour rendre leur prédication attrayante.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 378. Cette disposition peut être rapprochée de celles qui concernaient les migrations. En effet, lorsqu'un Maure cherchait à quitter un lieu pour s'établir dans un autre, son seigneur n'avait pas le droit de le retenir, mais pouvait en revanche confisquer ses biens. José María LACARRA DE MIGUEL, « Introducción al estudio de los mudéjares aragoneses », *Aragón en la Edad Media*, 1979, n° 2, p. 19-20.

L'explication de la doctrine chrétienne se faisait ainsi en partie en l'opposant au judaïsme et à l'islam⁴⁹³.

Les fondements de l'évangélisation des Juifs et des Musulmans avaient pourtant été posés dès 1241 alors qu'un statut de Jacques Ier le Conquérant stipulait que

lorsque l'archevêque, ou les évêques ou les frères prêcheurs ou mineurs arrivent dans une ville où habitent des Sarrasins et des Juifs, et qu'ils veulent leur expliquer la parole de Dieu, ces derniers sont obligés de répondre à la convocation et d'écouter patiemment leurs prédications; ceux qui ne viendrait pas de leur plein gré y seraient forcés par nos officiers sans accepter aucune excuse⁴⁹⁴.

Le concile de Lérida l'année suivante trancha dans le même sens, obligeant les non chrétiens à assister aux sermons qui étaient organisés spécialement pour eux. Vingt ans plus tard ils furent obligés d'assister aussi aux disputations⁴⁹⁵. D'autres décrets devaient interdire par la suite la pratique des prédicateurs de se faire accompagner d'auditeurs chrétiens, mais leur répétition laisse croire que les prédicateurs persistaient dans cette attitude. Au XVe siècle, les prédications obligatoires furent renouvelées par Alphonse V d'Aragon, en partie au bénéfice de Vicente Ferrer⁴⁹⁶.

2.2. Martín García Puyazuelo et les « Sermons de la Foi »

Dans le sillage des espérances peurs eschatologiques galvanisées par la guerre de Grenade, Ferdinand se trouva pris entre la nécessité economico-politique de soutenir l'idéologie seigneuriale résistant à la conversion des Mudejares et celle des prédicateurs qui appelaient de leurs vœux la conversion des infidèles. C'est pourquoi il chercha tout à la fois à endiguer les pressions croissantes pour étendre la conversion générale à la Couronne d'Aragon, tout en satisfaisant aux devoirs religieux qui incombaient au souverain. En 1496, il avait personnellement réprimandé un prédicateur de Saragosse

⁴⁹³ Moisés ORFALI, « La prédication chrétienne sur les Juifs », *op. cit.*, p. 34-39.

⁴⁹⁴ Cité dans *Ibid.*, p. 46.

⁴⁹⁵ Cette obligation fut appliquée aux disputations à partir de celle de Barcelone en 1263. John TOLAN, *Les Sarrasins*, *op. cit.*, p. 240-248 ; Robert CHAZAN, « The Barcelona « Disputation » of 1263: Christian Missionizing and Jewish Response », *Speculum*, 1977, vol. 52, n° 4, pp. 824-842.

⁴⁹⁶ Moisés ORFALI, « La prédication chrétienne sur les Juifs », *op. cit.*, p. 47, 49.

coupable d'avoir dressé la population chrétienne contre les musulmans de la cité⁴⁹⁷. Quatre ans plus tard, après les conversions pratiquées par Cisneros à Grenade, il avait dû dissiper des rumeurs qui couraient sur la conversion forcée des mudéjares de la Couronne d'Aragon, et dut recommencer en 1509⁴⁹⁸. Aux Cortès de Barcelone en 1503 et de Monzón de 1510, il avait fait serment aux nobles qu'un tel sort n'attendait pas les Maures de la Couronne d'Aragon⁴⁹⁹. Promesse arrachée par des nobles qui n'avaient pas entièrement confiance en lui, mais qui demeurait cohérente avec l'ensemble des autres gestes posés par le souverain.

Malgré tout, Ferdinand, « Roi catholique » aux grandes ambitions expansionnistes, devait « soulager sa conscience », selon la formule consacrée, en fournissant un effort de conversion des musulmans. Mais il s'agissait avant tout de son devoir de roi. Ferdinand protégea les conversions individuelles et institua de nouveaux sermons obligatoires pour les musulmans de la région de Saragosse, à raison de quatre par année. Joan Martín de Figuerola désignera plus tard ces sermons sous le nom de « Sermons de la Foi »⁵⁰⁰.

Si les *Sermons de la Foi* avaient été institués par le roi Ferdinand, ils étaient sans conteste sous la responsabilité de l'archevêque de Saragosse. Alonso de Aragón avait

⁴⁹⁷ ACA, C3567, f.152r. Mark D. MEYERSON, *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel, Between Coexistence and Crusade*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press, 1991, p. 52.

⁴⁹⁸ 29 février 1500, ACA, C, 3655, ff.34r-v; 26 mars 1500, ACA, C, 3614, ff.53v-54r; 28 juillet 1509, ARV, Bailía, Cartas misivas, no.1164, f.112r. Jacqueline GUIRAL-HADZIIOSSIF, *Valencia, puerto mediterráneo en el siglo XV (1410-1525)*, Valence, Institució Alfons el Magnànim, Institució valenciana d'estudis i investigació, 1989, p. 449 ; Mark D. MEYERSON, *The Muslims of Valencia*, op. cit., p. 53, 91-92.

⁴⁹⁹ Ricardo GARCÍA CARCEL, *Orígenes de la inquisición española, El tribunal de Valencia, 1478-1530*, Barcelone, ediciones península, 1976, p. 127.

⁵⁰⁰ Cette désignation nous est connue exclusivement par le témoignage de Figuerola. Il le mentionne notamment au début du récit de ses disputations: "El muy Reverendo señor mastre Martín García, olim arcidiano de Daroca y despues Obispo de barcelona, tomó el cargo de predicar a los moros quatro sermones en el año, que se dizen de la fe, y esto por mandamiento del muy cathólico rey D. Fernando daragón, el cual cargo tuvo por tiempo de muchos anyos." FIGUEROLA, *Lumbre*, f.253r. Aussi dans F. GUILLÉN ROBLES, *Leyendas de José*, op. cit., p. LVIII. Il le mentionne également dans le passage suivant: "por la verdad el presente autor predicando en la yglesia mayor de Çaragoça en presencia de los moros : que eran unos sermones de la fe los quales el rey catolico don Hernando de Aragon le mando que tomase el cargo por la antigüidad del muy Rdo mastre Martin Garcia bispo de Barcelona que tenia dicho cargo". *Lumbre*, f.103r-v.

occupé le siège épiscopal quasiment toute sa vie : fils bâtard du roi catholique, il n'avait pas encore sept ans lorsqu'il fut nommé à cette charge. Il ne fut, ni le premier, ni le dernier fils illégitime issu de la royauté aragonaise à obtenir ce bénéfice. Plus tard, l'Église tridentine allait lutter contre ce type de nominations, mais l'heure n'était pas encore venue. Alonso de Aragón ne mena certes pas la vie d'un évêque idéal : il eut lui-même un fils qui allait « hériter » du siège de Saragosse, il cumula les bénéfices et les charges, vécut davantage comme un grand seigneur que comme un homme d'Église⁵⁰¹. Néanmoins, il résidait dans son archevêché principal – ce n'est pas étonnant, puisqu'il s'agissait aussi de la capitale et qu'il était également vice-roi – et, à en juger d'après le récit de Figuerola, assurait convenablement ses responsabilités d'administration religieuse.

Cet effort de conversion dirigé vers les musulmans d'Aragon satisfaisait au devoir royal de promotion du christianisme. Il ne mobilisa en revanche qu'un personnel réduit, surtout si on le compare à celui des campagnes de Grenade. On l'a vu, la conversion des Morisques de Grenade avait été l'occasion d'une campagne de recrutement de clercs pour la catéchisation des nouveaux convertis. Nous n'avons pas d'indication sur le nombre de prêtres qui répondirent à l'appel des Rois catholiques, mais nous savons que l'appel fut diffusé dans toute la péninsule. Mais trois seulement furent appelés à participer aux Sermons de la Foi : Martín García Puyazuelo, Joan Andrés et Juan Martín de Figuerola. De ces trois, deux seulement firent effectivement des sermons, puisque la mission de Juan Andrés fut finalement annulée. Pendant les années où eurent lieu les Sermons de la Foi, ils ne furent jamais assumés par plus d'un prêtre à la fois. C'est dire si l'initiative avait une dimension avant tout symbolique.

⁵⁰¹ D'après le commentaire de son fils – également bâtard et archevêque de Saragosse – Hernando de Aragón : « il fut un très grand seigneur : il eut l'abbaye de Montaragon [...] fut aussi abbé de Rueda, et de S. Vitorian, et de Valldigna, de S. Cugat, prieur de S. Anna à Barcelone et archimandrite de Sicile, et il fut camérier de la cathédrale, eut une rente sur les pâturages de la Maîtrise de l'ordre d'Alcantara [...] et avec l'archevêché de Saragosse il eut celui de Montréal et fut ensuite évêque de Valence, l'année 1512. Il laissa Montréal, et fut [...] vice-roi des trois royaumes [d'Aragon], et patriarche de Jérusalem [...] ». Notre traduction. BNM, MSS/1235, f.45r.

Deux prêtres furent d’abord appelés à prêcher à Saragosse. Ils avaient tous deux participé à la campagne de catéchisation de Grenade : il s’agissait de Martín García Puyazuelo et Juan Andrés. Ces noms nous sont familiers, car nous avons analysé les sermons de Martín García et le traité polémique de Juan Andrés dans la première partie. Martín García Puyazuelo fut le premier à être chargé des sermons de Saragosse⁵⁰². Diplômé de l’Université de Bologne, protégé de l’inquisiteur Pedro Arbués, García était déjà une célébrité locale qui avait eu l’occasion de prêcher en présence des Rois catholiques au cours de plusieurs de leurs séjours à Saragosse. Certains de ses biographes, notamment Herrera, le qualifieront de « confesseur de la reine » pour le magnifier, mais s’il est possible que cette dernière se soit confessée à lui lors de ses séjours à Saragosse, il ne semble pas qu’il ait jamais occupé la position de confesseur royal⁵⁰³. Il devint inquisiteur après l’assassinat d’Arbués, et apparaît dans de nombreux procès contre des *conversos* et, à l’occasion, contre des relaps (convertis retournés à l’Islam)⁵⁰⁴. Mais surtout, il était déjà connu comme un prédicateur hors pair. Les souverains avaient pu à plusieurs reprises d’apprécier son éloquence, à l’occasion de sermons où les idées religieuses allaient volontiers de pair avec les idées politiques sur la monarchie⁵⁰⁵. À ceux-ci, il avait enjoint de faire respecter les lois aragonaises qui,

⁵⁰² Pour des éléments biographiques sur Martín García Puyazuelo, voir Diego MURILLO, *Fundación Milagrosa de la capilla ángelica y apostólica de la madre de dios del Pilar, y excellencias de la imperial ciudad de Çaragoça. Dividese en dos Tratados*, Barcelona, Sebastian Matevad, 1616, p. 439 ; Josep HEBRERA Y ESMIR, *Vida prodigiosa del Ilustrissimo, y venerable D. Martín García, obispo de Barcelona, hijo de la fidelissima, y antigua villa de Caspe.*, Zaragoza, Diego de Larumbe, 1700 ; Sebastián CIRAC ESTOPAÑÁN, *Los sermones de Don Martín García, op. cit.* ; José RIBERA FLORIT, *La polémica...*, *op. cit.* ; Juan Francisco SÁNCHEZ LÓPEZ, « La versión poética del Catón de un Caspolino », in *García Puyazuelo, Martín, La ética de Catón*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Instituto de Estudios Turolenses y Departamento de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de Aragón, 2009, pp. XI - C.

⁵⁰³ Nous suivons ici la distinction, expliquée par Leandro Martínez Peñas, entre un prêtre confessant occasionnellement un roi et l’institution de confesseur royal. Cet auteur ne recense pas Martín García parmi les confesseurs d’Isabelle. Leandro MARTÍNEZ PEÑAS, *El confesor del rey en el antiguo régimen*, Madrid, Editorial Complutense, 2007, p. 27 et ss.

⁵⁰⁴ On peut trouver trace de son activité inquisitoriale dans: Miguel Ángel MOTIS DOLADER, Javier GARCÍA MARCO et María RODRIGO ESTEVAN, *Procesos inquisitoriales de Daroca y su comunidad (Estudios preliminares, edición e índices)*, Daroca, Centro de Estudios Darocenses, Institución Fernando el Católico, 1994, 759 p ; María Luisa LEDESMA RUBIO, « Mudéjares tornadizos y relapsos en Aragón a fines de la Edad Media (1484-1512) », *Aragón en la Edad Media*, 1984, n° 6, pp. 263-292.

⁵⁰⁵ Une analyse détaillée de ses sermons aux rois catholiques, agrémentée de nombreuses citations en castillan, a été livrée par Sebastián CIRAC ESTOPAÑÁN, *Los sermones de Don Martín García, op. cit.*

depuis que Juan II l'avait décrété en 1461, interdisaient aux muezzins d'appeler à la prière de vive voix et les obligeait à employer les anafins⁵⁰⁶. À l'occasion de la prise de Grenade, il avait fait à Saragosse un sermon dans lequel il avait fait la démonstration de sa connaissance de la littérature polémique contre les musulmans en expliquant les thèmes de la Trinité et de l'Incarnation. Connaisseur de la langue arabe, il n'hésitait pas à citer le Coran pour mieux le réfuter. Suivant les espérances eschatologiques du temps, il prédisait la conversion prochaine des Maures : « Le peuple des ismaélites sera mis sous l'arbre de la divine Providence [...] et il se baptisera avec une eau propre [...] il y aura paix par leur conversion. »⁵⁰⁷ Martín García nourrissait en outre ses prédictions de références à l'astrologie arabe : « D'où il ressort que ce peuple qui est aveugle est dans le chemin du seigneur [...] Algumasar [...] dit que « la secte mahométane durera 875 ans [...] c'est-à-dire l'année de la conquête de Grenade. Ainsi commença la fin des Sarrasins qui s'éteindront en 1524. »⁵⁰⁸ Martín García eut ainsi l'occasion de prêcher contre les Maures dès 1492. Les sermons qu'il prêcha à l'occasion de la prise de Grenade et de l'expulsion des Juifs contenaient tous deux à la fois des éléments de polémique antijudaïque et de polémique antimusulmane⁵⁰⁹. On le voit, le futur évêque de Barcelone avait tous les talents qui justifiaient que les souverains lui demandent personnellement d'aller prêcher son assistance à la catéchisation des nouveaux convertis de Grenade.

Dans l'intention d'Isabelle la Catholique, Martín García devait être assisté de Juan Andrés⁵¹⁰. Lui aussi nous est familier : il s'agit de l'auteur de la *Confusión o*

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁵⁰⁷ «El pueblo de los ismaelitas será puesto bajo el árbol de la divina Providencia, e invocando a Dios para que lo provea de las cosas necesarias, le enviará su ángel y le mostrará el pozo de las aguas vivas y se bautizará con agua limpia [...] habrá paz en la conversión de aquellos.» *Ibid.*, p. 65.

⁵⁰⁸ Cité par Juan Vernet. Traduit de l'espagnol par Gabriel Martínez-Gros. Juan VERNET, *Ce que la culture*, *op. cit.*, p. 79.

⁵⁰⁹ Sebastián CIRAC ESTOPAÑÁN, *Los sermones de Don Martín García*, *op. cit.*, p. 69-73.

⁵¹⁰ Tous les éléments biographiques connus concernant Joan Andrés proviennent du prologue de son traité. Elisa RUIZ GARCÍA, « Estudio preliminar », in *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*, Mérida, Editora regional de Extremadura, 2003, pp. 9-83. Le récit autobiographique de Joan Andrés dans Juan ANDRÉS, *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*, Mérida, Editora regional de Extremadura, 2003, p. 87-93. La lettre des Rois Catholiques envoyée à Martín García dans ACA, Reg.3614, fol.107v.

confutación de la secta mahomética. C'était un nouveau converti de Maures originaire de Játiva, lui-même ancien *alfaqui*. Il avait rencontré Martín García à Grenade, avec lequel il se lia d'amitié. De cette amitié naquit une collaboration pour la catéchisation des nouveaux convertis. De là, « je fus [...] appelé par la très chrétienne reine madame Isabelle pour que je vienne en Aragon, afin de travailler à la conversion des Maures de ces royaume qui, à la grande ignominie du Crucifié et faute et danger des princes chrétiens, persévèrent jusqu'à aujourd'hui dans leur erreur »⁵¹¹. Ce projet ne se réalisa pas en raison de la mort de la reine. Cependant, ils demeurèrent en contact et Juan Andrés devint une personne-ressource indispensable sans laquelle les *Sermons* de Martín García n'auraient pu exister dans la forme qu'ils prirent. Il lui fournit en effet une quantité considérable de documentation sur l'islam. Déjà, « pour ne pas être oisif », Andrés avait commencé à

traduire de l'arabe à la langue aragonaise toute la loi des maures, je veux dire le Coran avec ses gloses et les sept (sic) livres de la Sunna; et également encouragé à cela par le très révérend seigneur maître Martín García, évêque de Barcelone et inquisiteur d'Aragon, mon patron et mon seigneur, parce que dans la charge qu'il avait de leurs Alteesses de prêcher aux Maures il pouvait, avec les autorités de leur propre loi, les confondre et les vaincre, ce que sans ce mien travail il aurait difficilement pu faire⁵¹².

En 1515, Joan Andrés publia également sa *Confusión*, l'un des traités de polémiques antimusulmane qui jouira d'une des meilleures diffusions pour les deux siècles suivants⁵¹³.

⁵¹¹ "fuy [...] llamado por la cristianíssima reyna doña Ysabel para que veniesse en Aragón, a fin de trabajar en la conversión de los moros destos renos que, a grande ignominia del Crucificado y culpa y peligro de los príncipes cristianos, fasta oy perseveran en su error" Juan ANDRÉS, *Confutación de la secta Mahomética*, op. cit., p. 90-91.

⁵¹² Le paragraphe complet : "Cessando, pues, por entonces aquel fin, yo, por no estar ocioso, convertime a trasladar de arábigo en lengua aragonesa toda la ley de los moros, digo el *Alcorán* con sus glosas y los siete (sic) libros de la *Çuna*; movido también a esto por mandado del muy reverendo señor maestro Martín García, obispo de Barcelona y inquisidor de Aragón, mi patrón y mi señor, porque en el cargo que tenía de sus Altezas de predicar a los moros podiesse, con las autoridades de su misma ley, confundirlos y vencerlos, lo que sin aquel trabajo mío con dificultad podiera hazer." *Ibid.*, p. 91. Comme le note l'éditrice du livre d'Andrés, ce dernier a dû vouloir écrire « six » livres de la Sunna et non sept.

⁵¹³ Ces éléments proviennent du récit de Joan Andrés. *Ibid.*, p. 87-93. Pour la diffusion, voir l'étude préliminaire.

Martín García puisait ses idées sur la prédication aux Maures dans les dans les décrets du Concile de Vienne, présidé par le pape Clément V en 1311-1312. Ainsi ce concile avait interdit l'appel à la prière par les musulmans et chargé les princes de s'assurer que la proscription était observée⁵¹⁴. De là venait aussi la justification de sa prédication arabe, car

Clément V, dans le concile [de Vienne], décréta l'étude des trois langues : hébreux, chaldéen, arabe. Il décréta comme centres d'étude Rome, Paris, Oxford, Bologne et Salamanque. Il y a des prélats qui affirment qu'il n'y a pas à prêcher aux infidèles, mais celui qui opine cela est hérétique et doit être châtié⁵¹⁵.

À la fois inquisiteur et prédicateur, García préférait attirer les musulmans à la foi par la persuasion, mais ne reculait pas devant l'usage du pouvoir inquisitorial pour maintenir les convertis, juifs ou musulmans, dans le droit chemin. Il n'hésitait pas à rappeler en chaire que les Maures se rendaient coupables de nombreux sacrilèges «comme nous le savons, nous les inquisiteurs, par des confessions spontanées de ceux-ci »⁵¹⁶. Il lui semblait licite de convertir par la force des infidèles qui « pervertissaient » les Chrétiens, et se montrait sévère envers

la négligence des juges temporels et inquisitoriaux à ne pas châtier pour convertir. Dans la bulle clémentine, on exige le châtement pour ceux qui prêchent publiquement le pèlerinage au sépulcre de Mahomet. On doit aussi châtier ceux qui pervertissent les Chrétiens, comme Saint Paul, qui persécutant les Chrétiens, fut forcé à croire, qu'ainsi les Agaréens qui persécutent les chrétiens, étant forcés par l'Inquisition, seront illuminés⁵¹⁷.

⁵¹⁴ Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans, op. cit.*, p. 34-35 ; Henry LAURENS, John TOLAN et Gilles VEINSTEIN, *L'Europe et l'Islam, Quinze siècles d'Histoire*, Paris, Odile Jacob, 2009, p. 66.

⁵¹⁵ "Clemente V en el concilio decretó el estudio de las tres lenguas: hebreas, caldea, árabe. Puso como centros de estudio Roma, París, Oxford, Bolonia y Salamanca. Hay prelados que afirman que no hay que predicar a los infieles, pero quien así opina es herético y debe ser castigado." Sermon 32, cité par José RIBERA FLORIT, *La polémica...*, *op. cit.*, p. XL.

⁵¹⁶ "[...] como sabemos nosotros los inquisidores por espontáneas confesiones de ellos." Sermon 154. Cité par Sebastián CIRAC ESTOPAÑÁN, *Los sermones de Don Martín García, op. cit.*, p. 54.

Il faut se rappeler que l'Inquisition pouvait engager des procédures contre les Maures (non baptisés) s'ils se rendaient coupables de prosélytisme ou de sacrilèges. Par ailleurs, même lorsqu'elle ne pouvait les poursuivre, elle pouvait recueillir leurs témoignages.

⁵¹⁷ "[...] la negligencia de los jueces temporales e inquisitoriales en no castigar para convertir. En la bula Clementina [Clemente V] se exige el castigo para quienes predicán públicamente la peregrinación al sepulcro de Mahoma. Se debe castigar más a los que pervierten a los cristianos como San Pablo, quien persiguiendo a los cristianos, fue forzado a creer, así los agarenos que persiguen a los cristianos siendo forzados en la inquisición serán iluminados". Sermon 32, cité par José RIBERA FLORIT, *La polémica...*, *op. cit.*, p. XL.

La dimension inquisitoriale des méthodes de García nous oblige à reconsidérer le rapprochement, avancé par Louis Cardaillac et Rafael Benítez, avec les méthodes de Talavera⁵¹⁸. Ce dernier ne semble avoir admis le châtement que pour conserver les convertis dans le droit chemin, et avoir préconisé pour cela – contre le modèle inquisitorial de 1478 – une justice appliquée par le seul pouvoir ecclésiastique. L'usage, par García, de cette méthode « dure » pour obtenir la conversion des prosélytes s'apparente davantage aux pratiques que nous avons observées chez Cisneros.

Hors des responsabilités qui lui incombaient comme inquisiteur, rien n'indique que Martín García ait pris des initiatives au-delà des quatre sermons annuels qu'on lui avait commandés. Nous n'avons par ailleurs aucune indication sur les résultats de son labeur. Il est peu probable qu'il obtint un nombre significatif de conversions. Les critiques qu'il adressait aux prélats, aux juges, et surtout aux seigneurs suggèrent au contraire des résultats négligeables. Les plus féroces s'inscrivaient dans une rhétorique antiseigneuriale :

Les seigneurs temporels traitent les Chrétiens comme des esclaves et les Agaréens comme des fils, par conséquent ces derniers ne se convertissent pas pour ne pas être traités comme des esclaves. En plus, lesdits seigneurs agissent contre la Foi, puisqu'ils font travailler le dimanche pour percevoir un quart du travail. Ils œuvrent au préjudice de l'Église, puisqu'ils procurent que les terrains juifs et chrétiens passent aux Agaréens pour recueillir un quart [du produit] et n'ait pas à la payer à l'Église; et ainsi ils voient à la perte spirituelle des Agaréens, mais, en faveur de leurs biens, font en sorte qu'ils ne se convertissent pas.... Les seigneurs temporels devraient être châtiés comme *male sentiente de fide*⁵¹⁹.

Malgré ces résultats probablement mitigés, Martín García conserva une réputation d'expert dans l'évangélisation des musulmans. Son œuvre et celle de Joan Andrés furent des sources d'inspiration essentielle pour les prédicateurs de Morisques

⁵¹⁸ Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones*, op. cit., p. 151 ; Louis CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens*, op. cit., p. 313 et ss.

⁵¹⁹ "Los señores temporales tratan a los cristianos como esclavos y a los agarenos como hijos, entonces éstos no se convierten para no ser tratados como esclavos. Además, dichos señores actúan contra la Fe, pues hacen trabajar el domingo para percibir una cuarta parte del trabajo. Obran con perjuicio de la Iglesia, pues procuran que los terrenos judíos y cristianos pasen a los agarenos para cobrarse una cuarta parte (del producto) y no tener que pagarla a la Iglesia; y así ven la pérdida espiritual de los agarenos, pero, en favor de sus bienes, procuran que no se conviertan... Los señores temporales deberían ser castigados como *male sentiente de fide*." Sermon 32. Cité par José RIBERA FLORIT, *La polémica...*, op. cit., p. XL.

valenciens. Figuerola cite l'un et l'autre dans le *Lumbre*. Bernardo Pérez de Chinchón, dans le prologue de l'*Antialcorano*, révèle avoir lu les sermons de Martín García, évoquant ce dernier comme une autorité dans le domaine⁵²⁰.

2.3. Joan Martín de Figuerola et les « Sermons de la Foi »

2.3.1. Des sermons aux disputations

En l'année 1512, Martín García fut nommé évêque de Barcelone et abandonna la charge des *Sermons de la Foi*. Il fut remplacé vers 1513 - 1515) par le chanoine valencien Joan Martín de Figuerola. La biographie de ce dernier est mal connue⁵²¹. À l'instar du bibliographe Nicolás Antonio, qui ne s'appuie sur aucune source, Eliza Ruiz pense que Figuerola a participé aux campagnes de Grenade⁵²². Nous estimons au contraire qu'il était alors trop jeune pour y avoir pris part, puisqu'il déclara en 1544, dans un témoignage fait lors d'une enquête inquisitoriale, avoir 60 ans⁵²³. L'homme, qui aurait ses racines dans l'élite de la cité de Valence et aurait étudié la théologie à l'université locale⁵²⁴, semble avoir été aussi bien préparé que possible pour la prédication aux musulmans. Il connaissait l'arabe et les textes sacrés musulmans, et avait étudié les polémistes antimusulmans les plus éminents qui lui avaient été accessibles. Il était également lié au milieu lulliste de Valence, et était l'ami de l'humaniste Alonso de

⁵²⁰ "Una cosa quiero decir para que se tenga en algo mi trabajo: que he visto y revuelto tres o quatro reprobaciones que ay del Alcorán: y algunos sermones que el muy reverendo maestro Martín García arcediano de Zaragoza en su tiempo hizo contra esta secta". Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, op. cit., p. 81.

⁵²¹ Sauf mention contraire, nos indications proviennent de Vicente XIMENO, *Escritores del reyno de Valencia, chronologicamente ordenados desde al año M.CC.XXXVIII. de la Christiana Conquista de la misma Ciudad, hasta el de M.DCC.XLVII.*, Valencia, Joseph Estevan Dolz, 1747, vol. 2/1, p. 87. Voir aussi la *Biblioteca Nova* de Nicolás Antonio, t.II, pp.738-739 et les *Especies Perdidas* de Pahoner, volume III, manuscrit conservé à l'Archivo de la Catedral de Valencia.

⁵²² Elisa RUIZ GARCÍA, « Estudio preliminar », op. cit., p. 31.

⁵²³ Témoignage de Joan Martín de Figuerola, à Valence, 30 août 1544. BPR II_555_E, f.104v-105v. À l'appui de l'idée qu'il n'a jamais participé aux campagnes de Grenade, nous pouvons aussi noter que si, dans ce témoignage et ses écrits, il ne manque jamais d'évoquer son expérience à Saragosse, il n'y fait nulle part mention d'une expérience à Grenade.

⁵²⁴ L'Estudio General de Valence était ancien, mais il n'obtint la reconnaissance pontificale que le 23 janvier 1500, par décision d'Alexandre VI. Figuerola fut par conséquent parmi les premiers théologiens valenciens qui n'eurent pas besoin de se déplacer à l'étranger pour faire reconnaître leurs compétences. Abelardo PALANCA, « La Universidad de Valencia en el primer decenio del siglo XVI », *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història*, 1968, n° 18, pp. 85-106 ; Helena RAUSELL GUILLOT, *Letras y fe, Erasmo en la Valencia del Renacimiento*, Valence, Institució Alfons el Magnànim, 2001, p. 30-31.

Proaza, traducteur de Lulle. À travers ce dernier, il entra peut-être en contact avec Cisneros lui-même, qu'il semble avoir admiré⁵²⁵.

Figuerola était un prédicateur zélé et empli d'inquiétudes eschatologiques. Il disait, pour convaincre ses lecteurs de l'urgence de convertir les Maures, que « le jour du Jugement Dernier se retarde parce qu'il y a tant d'infidèles dans le monde »⁵²⁶. Du vivant de Ferdinand, le nouveau prédicateur s'acquitta de ses sermons sans faire de vagues, et n'en laissa aucun récit. Cela changea lors de l'interrègne de 1517 : alors que le nouveau roi n'avait pas encore pris possession de son héritage, Figuerola prit l'initiative de compléter sa démarche par les disputations dont le récit se trouve en annexe du *Lumbre de la fe contra el alcorán*. L'expérience lui avait enseigné l'insuffisance des seuls sermons pour convertir les musulmans. Il attribuait l'inefficacité de ces derniers au prosélytisme des *alfaquis* :

[...] l'*alfaquí*, après que j'ai prêché, réunissait les gens dans la mosquée, selon ce dont je fus informé, et leur disait tout ce que vous a dit monsieur Figuerola n'est pas vrai, ne le croyez pas et eux, comme simples ignorants qui ne savent pas lire ni comprendre le Coran ni ne savent l'arabe car ils sont tous *aljamiados*⁵²⁷ donnaient raison à l'*alfaquí* ; pour cela je déterminai d'aller à tous les vendredis où ils ont *aljama* [se réunissaient à la mosquée] et là dans la mosquée, devant tous, avec le Coran, je leur montrerais que tout ce que je leur prêchais était la vérité [...]⁵²⁸.

En tout, le récit qu'il nous a livré de cette expérience évoque cinq disputations. Certaines pouvaient être la continuation d'un débat lancé lors de la précédente – telle que la quatrième qui poursuit sur un sujet laissé en suspens lors de la troisième – tandis

⁵²⁵ D. W. MCPHEETERS, *El humanista español Alonso de Proaza, op. cit.*, p. 27-28, 159-160. Dans le récit de ses prédications, à la fin du manuscrit du *Lumbre*, Figuerola raconte s'être recueilli sur la tombe de Cisneros. Figuerola, *Lumbre*, f.10v. F. GUILLÉN ROBLES, *Leyendas de José, op. cit.*, p. LXXXII.

⁵²⁶ “[...] se retardó el día del juicio final porque hay tantos infieles en el mundo.” Il tenait cette certitude des *Proverbes* de Llull, qu’il citait. FIGUEROLA, *Lumbre*, f.38v.

⁵²⁷ *Aljamiado* : le terme est utilisé pour désigner les musulmans parlant une langue romane, dans ce cas-ci aragonaise.

⁵²⁸ “[...] el alfaquí despues de yo haver predicado juntava toda la gente en la mesquita segun yo fuy informado que les dezia todo lo que dicho mossen figuerola no a dicho verdad ni le creays y ellos como simples e ignorantes que no saben leer ni entender el alcoran ni saben algarabia que todos son algimiados daran fe al dicho alfaquí y yo siendo certificado uve de tenelles otra arte y les dixen en una predica todo lo que el alfaquí azia y por tanto yo determinava de hir cada viernes que ellos tienen aljama y alli en la mesquita delante de todos con el alcoran les mostraria ser verdad todo lo que yo les predicava.” F. GUILLÉN ROBLES, *Leyendas de José, op. cit.*, p. LVIII./ RAH, *Lumbre*, f.253r.

que Figuerola rencontrait également plusieurs fois les notables musulmans, sans discuter de religion avec eux, afin de vaincre leurs réticences, maintes fois exprimées, à le laisser disputer avec leurs *alfaquis*.

Les effets de la vacance du trône se firent sentir très rapidement. Tant Figuerola que les Mudéjars s’efforçaient de profiter de la situation. Le 11 septembre, des notables musulmans s’opposèrent à la tenue d’une disputation. Ils ne devaient rien, disaient-ils, ni à l’Inquisition, ni au pape, mais au roi seul, et ils ne donneraient pas satisfaction à Figuerola « parce que, puisque nous n’avons pas de roi ici sur terre, il n’y a personne pour nous y forcer »⁵²⁹. Mais Figuerola tenait sa réplique prête, s’arrogeant le droit d’affirmer que le roi le permettrait: « j’espère en notre seigneur, que ce roi qui est si chrétien ne donnera pas lieu aux nombreux blasphèmes que vous proférez. » Il ajoutait qu’ils devaient obéir à l’Église, puisqu’ils obéissaient au roi et que le roi lui-même obéissait à l’Église⁵³⁰. Cet échange d’arguments faisait s’affronter deux théories politique, l’argument des Mudéjars mettant davantage l’accent sur le lien de vassalité par rapport au roi, celui de Figuerola sur la suprématie du spirituel sur le temporel, de l’Église sur la monarchie. Ni eux, ni lui n’étant des théoriciens politiques, nous n’avons pas à nous y attarder outre mesure : ils faisaient usage des arguments à leur disposition qui leur permettaient de défendre leurs intérêts immédiats. Notons simplement qu’il ne se trouvait, à ce moment précis, aucune autorité capable de trancher le litige et, ainsi, de réduire les tensions entre les deux partis et que Figuerola allait de l’avant sans attendre que Charles Quint ne règne pour de bon.

Les disputations s’échelonnèrent du 15 janvier 1517 jusqu’en juin de la même année environ. À partir du 5 juin 1517, les résistances auxquelles Figuerola se heurta dans la communauté musulmane à laquelle il avait choisi de s’adresser – et qu’il ne nomme pas – furent de plus en plus fortes : ils refusaient de disputer davantage, l’*alfaquí* s’absentait

⁵²⁹ “Pues no tenemos rey en la tierra, no hay ninguno que nos fuerze”; plus loin : “no entendemos obedecer sino al rey; pues rey no tenemos, no aveis más de venir aquí.” Robles p.LXXIV

⁵³⁰ “Yo espero en nuestro señor, que este Rey por ser tan cristianissimo no dará lugar a tantas blasfemias que aquí azéys; y quando no lo hiziese, la Iglesia romana lo hará; a quien él es subjecto; y porque dezís que a la Iglesia no obedeceréis, digo, que a otro no havéys de obedecer, sino a ella; porque ésta lo mandará al príncipe, y el príncipe lo executará”. Robles p.LXXV

sous divers prétextes ou se faisait remplacer par son fils. Déjà, à la conclusion de la quatrième disputation, tenue le dimanche 15 février 1517 dans la maison de l'*alfaquí*, Figuerola fut prié « fermement » par les notables assistant à la disputation de se contenter des succès déjà obtenus et de s'en aller. Les Maures « s'altéraient » des disputations et celles-ci provoquaient des « scandales ». C'est avec difficulté que Figuerola obtint la tenue d'une cinquième disputation, en se présentant sans prévenir à la mosquée, le jour de la fête de la naissance de Mahomet⁵³¹.

Pour dissuader Figuerola de venir disputer avec leur *alfaquí*, les Musulmans avançaient une multitude d'arguments. Le scandale et l'agitation que suscitaient ces disputations parmi les Maures étaient le premier et le plus fondamental d'entre eux. Le « scandale » devait être vu du point de vu des Maures – s'offusquant qu'un mécréant vienne blasphémer le Prophète – ce qui ne pouvait qu'encourager Figuerola. L'agitation, en revanche, renvoyait à la nécessité de préserver l'ordre public, un argument de poids s'il fallait en venir à faire appel aux autorités. En guise de compromis, les représentants de l'*aljama* réclamaient la présence de l'évêque de Barcelone – il s'agit de Martín García, alors retiré dans sa ville natale de Caspe – aux disputations, afin de maintenir l'ordre. Ils faisaient également valoir qu'il ne pouvait y avoir de disputation puisque, étant en terre chrétienne, il leur était défendu de dire du mal de la loi chrétienne. Ils proposèrent même à un moment d'emmener Figuerola sur un navire pour disputer au large de Tunis – là-bas, disaient-ils, se trouvait des *alfaquís* plus savants qu'eux qui sauraient sans nul doute répondre facilement à ses questions. Ils alléguaient par ailleurs que de hauts dignitaires chrétiens – le prieur de Santa Engracia et le *Justicia* d'Aragon - leur avaient conseillé d'éviter la disputation.

Ces oppositions n'ébranlèrent guère le zélé prédicateur, qui ne manquait pas de réponses à leur offrir. Il s'étonna à plusieurs reprises que les Maures ne souhaitent pas voir la vérité de leur foi rendue publique (*publicar*). Il leur proposa de défendre leur foi sans attaquer la foi chrétienne – comme le font les chrétiens en terre d'islam – rendant

⁵³¹ La date selon le calendrier grégorien n'est pas précisée. Elle devait se situer entre le 26 février et le 5 juin.

impossible les représailles inquisitoriales. Plus tard, il leur dit qu'il s'étonnait de les voir refuser d'attaquer le christianisme dans le cadre d'une disputation alors qu'ils blasphémaient contre le Christ tous les jours. Il expliqua qu'il déclinait l'offre de se rendre à Tunis, parce qu'il préférait convertir les musulmans en terre chrétienne avant d'aller outremer et rappela, dans un rare moment d'humilité – bien entendu calculée –, que s'il y avait des *alfaquis* plus savants que ceux auxquels il était confronté, il était pour sa part le moindre des théologiens chrétiens. Par ailleurs, il douta ouvertement que des officiels chrétiens aient recommandé aux *alfaquis* d'éviter la disputation, tenant ceux qui furent nommés pour de bons chrétiens, et la recommandation pour celle de mauvais chrétiens. C'était une manière de critiquer publiquement les chrétiens qui nuisaient à l'évangélisation sans les attaquer nommément.

D'autres stratégies déployées par les Maures rencontrèrent davantage de succès. Ils négocièrent les conditions de l'évangélisation, préférant les prêches aux disputations et une assistance réduite et éduquée aux disputations plutôt qu'un public large et ignorant. À de telles démarches, Figuerola résistait parfois, avec les mêmes arguments déjà employés ailleurs : pourquoi ne voulaient-ils pas disputer à la mosquée – et donc devant leurs fidèles ? Ne voulaient-ils pas montrer publiquement la vérité de leur foi ? Il fit néanmoins preuve de souplesse, puisqu'il accepta par exemple de tenir une séance à « Nuestra Señora de Gracia », sans doute une église ou un monastère proche. Ce à quoi il se refusa en revanche le plus souvent, c'est à limiter son apostolat aux seuls sermons : il avait bien vu que la méthode manquait d'efficacité. Pourtant, il lui faudra parfois lutter contre eux et leurs défenseurs, parfois même pour qu'ils assistent aux prêches.

Lorsque ses adversaires refusaient d'assister aux sermons, il n'hésitait pas à recourir à la menace d'employer la force, exagérant nettement son pouvoir politique :

[...] si par voie d'amitié ils ne voulaient pas y consentir, que la sainte Inquisition et le pape feraient, et très vite, une bulle et une commission d'inquisition sur vous, pour ce qu'ils ne disent pas la vérité de leurs écritures pour qu'il [sic] soit puni et faire venir tous les alfaquis habitants du royaume, que certains à tous les *alfaquis* du royaume viendraient et qu'à l'intérieur de leurs mosquées même, avec leurs livres, nous entrerions en disputations, pour

donner à connaître comment ils allaient perdus et dehors du chemin du salut, et qu'en tout cela ils n'hésitent pas, parce que cela se ferait avec détermination [...]⁵³²

Au sein de cette menace, on remarque également le reproche régulièrement fait par les prédicateurs chrétiens aux *alfaquis*, celui de dissimuler aux autres musulmans le contenu réel des écritures islamiques.

Les insistances de Figuerola se poursuivirent jusqu'en septembre 1517. Encore le 20 de ce mois, il se rendit à la mosquée pour y railler le vieil *alfaqui*, qui s'était trouvé absent lors de ses précédentes visites. Mais les provocations du prédicateur ne furent pas sans conséquences. Le 29, l'archevêque de Saragosse, don Alonso de Aragón, fils bâtard de Ferdinand le Catholique, convoqua Figuerola pour lui demander raison des plaintes formulées par les mudéjares et leurs seigneurs à son encontre. Cette convocation marqua le début de la fin pour Figuerola, qui passa des disputations sur le terrain aux démarches politiques.

Il fera toutefois une ultime disputation, après le début de ses problèmes politiques, suite à un prêche du 14 février 1518 – le texte dit 1548, une erreur évidente. Reprenant la méthode de l'année précédente, il prêcha contre les « fauteurs de Mahomet » et défia les *alfaquis* dans un sermon : il promit de se rendre à la mosquée le vendredi suivant pour démontrer, livres à l'appui, ses affirmations. Devant l'*aljama* rassemblée, il défia l'*alfaqui* en disant « cinq ou six choses de votre Coran, lesquelles ne peuvent paraître, ni à moi, ni à personne de bon jugement, mais plutôt il faut les jeter, et la loi qui affirme et a de telles choses ne doit pas être suivie ». Il fit alors six affirmations polémiques contre l'islam, auxquelles l'*alfaqui* refusa de répondre⁵³³. Ce fut la dernière disputation.

⁵³² “E si po via de amistad no querian en esto consentir, que la Sancta Inquisición y del papa se abría y muy presto de una bulla y comisión de Inquisición sobre vosotros, para que no dixese la verdad de sus escrituras para que sea punido y azer venir todos los alfaquis comarcanos del regno, que cierto á todos los alfaquis del regnos les harian venir, y que dentro de sus mesquitas mismas, con sus libros entrariamos en las disputas, para dar á conocer como iuan perdidos y fuera de camino de saluación, y que en todo esto no dudasen, porque se harían muy determinadamente”. F. GUILLÉN ROBLES, *Leyendas de José, op. cit.*, p. LXV. *Lumbre*, f.255v.

⁵³³ Voici l'extrait complet: “Alfaqui y adelantados desta laiama; no ignorays la predica (que) he fecho en la Seo de Zaragoza, en presencia de vosotros; en la qual dixe cinco o seis cosas de vuestro Alcoran; las quales a mi , ni a ninguna persona de de buen juicio, pueden bien parescer, antes se deuen echar, y la ley

2.3.2. Démarches politiques de Figuerola

2.3.2.1. Difficultés politiques à Saragosse

Le 20 septembre 1517, ayant convoqué les mudéjares à la cathédrale pour leur prêcher un sermon, Figuerola se laissa aller à des déclarations incendiaires, qui s'inscrivaient directement dans la tradition médiévale aragonaise des prédicateurs religieux critiquant les politiques de compromis avec les musulmans:

[...] qu'on leur enlève les mosquées, et qu'en terre de chrétiens il n'y ait pas de lieu consacré au blasphème contre le très saint nom de Jésus Christ; et plus encore, qu'on leur enlève les *alfaquis*, et cela parce qu'ils ne leur disent pas la vérité sur ce qu'il y a dans leurs écrits, au contraire, ils les trompent pour ne pas perdre l'honneur et le profit qu'ils tirent des villages; parce que s'ils disaient la vérité, il y a tant de choses dans le Coran si pernicieuses et dénuées de raison, qu'il n'y aurait pas une pierre et moins encore de créature rationnelle qui puisse ajouter foi ou croire de telles choses; lesquelles j'ai notées dans le présent livre⁵³⁴.

L'*aljama* convoquée au sermon réagit vivement et se plaint directement à l'archevêque⁵³⁵. Celui-ci répondit à leurs demandes. Le mardi suivant, il convoqua Figuerola à la cour. L'exposé qu'il fit des plaintes à l'encontre du prédicateur montre qu'aussi bien les disputations que son dernier sermon avaient été le sujet des doléances de l'*aljama*.

Mossen Joan Martí Figuerola, je vous ai envoyé chercher pour vous dire les nombreuses plaintes que j'ai de vous, de certaines disputations que vous avez tenues dans la mosquée des Maures, réfutant et niant tout ce que bon vous semblait ; et non content de cela vous

que tales cosas trahe y tiene, no se deue seguir. La primera que hallo es que Dios mando a los angeles que adorasen a Adan. La segunda que el rey Salomón hizo un estrado de cient leguas de largo, y las aues azían sombra con las alas,. La tercera que Mahomet se llevó la mujer de Zindin, criado suyo, la cual se dezía zeinep. La quarea que Mahomet judicó contra un judío en fauor de un moro, que la auía hurtado el moro unas corazas al judío. La quinta de aquel Alcalifa de la ciudad de Baldaro (Bagdad) que se tornó cristiano siendo moro. La sexta de aquel miraglo del tronco de la palmera que lloraua, y como Mahomet los trasplantó en paraíso eternal, para hazer fruto a los bienauenturados, y por tanto porque estas cosas sean notorias y verdaderas, y vosotros legos las veais, mirad aquí el Alcorán que es vuestra ley." *Ibid.*, p. LXXXIII.

⁵³⁴ "(...) que les quitassen las mezquitas, y que en tierra de cristianos no hubiesse lugar dedicado para blasfemar el nombre sanctíssimo de Jesucristo; y más, que les quitassen los alfaquis, y esto porque no les dizen la verdad de lo que tienen scritto, antes los llevan vendidos, por no perder la honrra y el provecho que sacan de los pueblos; porque si la verdad les dixessen, ay tantas cosas en l'alcorán, y tan péssimas y fuera de razón, que no abría piedra, quanto más creatura racional, que pudiesse dar fe, ni creer tales cosas; las cuales yo tengo notadas en el presente libro". *Ibid.*, p. LXXVI. / RAH, *Lumbre*, f.260r-v.

⁵³⁵ Rappelons qu'Alonso de Aragón était à la fois archevêque et régent. C'est en tant qu'archevêque que Figuerola s'y réfèrait, mais cela ne signifie pas pour autant que c'est ainsi que le voyaient les notables musulmans ; ayant l'habitude de se tourner vers le pouvoir royal pour être protégés, le régent et fils du roi catholique était un choix logique.

avez prêché il y a quelques jours dans la cathédrale de Saragosse aux Maures ; et vous leur avez dit qu'on pourra leur enlever leurs enfants, et qu'ils peuvent être contraints à embrasser la foi du Christ, s'ils ne veulent pas⁵³⁶.

La fâcheuse conséquence des provocations de Figuerola, telles qu'alléguées par les plaignants, est remarquable : les Maures quittaient le pays. Des *alfaquis* avaient déjà menacé Figuerola d'agir ainsi, et celui-ci avait vertement répondu que ce serait un bon débarras. Ce n'est pas ainsi que pensaient les seigneurs d'Aragon, ni les rois. Depuis le début de la Reconquête en Aragon, ces derniers n'avaient eu de cesse de multiplier les mesures pour retenir les Maures sur place. En effet, ils n'avaient pas le savoir-faire agraire et industriel des Maures, ni les moyens de repeupler les terres conquises de Chrétiens. Les seigneurs pour leur part dépendaient de leurs sujets musulmans pour assurer leur prospérité économique et donc leur puissance. Derrière les plaintes des *aljamas* se trouvaient donc également celles des seigneurs⁵³⁷. Néanmoins, Alonso de Aragón offrait à Figuerola l'occasion de se justifier.

La réponse de ce dernier, sous des dehors obséquieux – « je remercie infiniment [...] votre seigneurie de me faire tant de me faire tant de faveurs, de me corriger de mes erreurs avec tant de bénignité, quant au monde », montre qu'il n'avait rien perdu de son tempérament batailleur⁵³⁸. Il assumait ainsi pleinement les accusations lancées contre lui, les revendiquait et les justifiait. Certes, il était allé disputer pour sauver des âmes, et accomplir ce que saint Jean écrivait : « Si non venissem et locutus eis non fuisset peccatum non haberent ». Il revendiquait également des résultats : deux

⁵³⁶ "Mossen Joan Marti Figuerola, yo e embiado por vos por deciros las muchas queixas que de vos tengo, de ciertas disputas que aveys tenido en la mesquita de los moros, retractando y anullando todo aquello que hos parecía; y no contento desto aveys predicado ahora pocos días en la Seo de Zaragoza á los moros; en que les aveys dicho que les pueden quitar los hijos, y que pueden ser compellidos á la fé de Jesuxpo, ellos no queriendo; y más en lo que les aveys tribulado en deir,q ue les quitasen las mesquitas y alfaquis; dos cosas muy rezias; de modo que están tan alborotados que se van muchos. Acordaros deveis quel obispo de Barcelona á predicado muchas vezes á los moros, y no les á dicho esto que vos, ni menos é visto que aya echo impresión en ellos; así que quiero saber de vos qué es esto; que si así es, es cosa muy rezia esto, se debe dexar que lo aga el papa ó el rey de la tierra." RAH, *Lumbre*, ff.260v-261r / F. GUILLÉN ROBLES, *Leyendas de José*, *op. cit.*, p. LXXVI-LXXVII.

⁵³⁷ Figuerola le confirme lui-même dans son récit : « no solo [los moros] se quexaron, sinó aulgunos señores de lugares ». F. GUILLÉN ROBLES, *Leyendas de José*, *op. cit.*, p. LXXVII.

⁵³⁸ "[...] yo doy infinitas gracias [...] á vuestra señoría que me haze tanta de merced, en que tan benignamente me corrige de mis yerros, quanto al mundo." F. GUILLÉN ROBLES, *Leyendas de José*, *op. cit.*, p. LXXVII.

femmes s'étaient converties grâce à ses soins. Argument révélateur : voilà des fruits bien modestes, qui pourtant étaient présentés comme suffisants. Chaque âme comptait. Deux femmes isolées, qui plus est : la prétention de Figuerola à capter les élites par sa prédication est contredite par les faits. Nous estimons qu'il n'aurait pas manqué de dire si ces femmes étaient riches ou influentes : mais il n'en dit rien. Il nous faut conclure que les élites demeurèrent inébranlables, mais que deux marginales profitèrent de la conversion pour se soustraire à leur autorité, comme ces *elches* qui avaient demandé à Cisneros de les faire capturer pour mieux se convertir.

Quant à son sermon provocateur, il assura également qu'il était parfaitement justifié de réclamer de priver les mudéjares de leurs mosquées et de leurs *alfaquis*, car ils ne pouvaient, étant chrétiens, permettre le blasphème permanent pratiqué dans les mosquées et par les *alfaquis*. À ce titre, il invoqua l'exemple du roi Joan, père de Ferdinand et grand-père d'Alonso d'Aragón qui avait, après la prédication d'un chanoine de Saragosse, maître Lana, fait abattre les minarets et les tours des mosquées du royaume⁵³⁹.

Il justifia également la conversion forcée, se référant aux évangiles, au roi David et à saint Augustin. Mais surtout, il conclut sa plaidoirie en affirmant que « mon prêche est de contrainte indirecte, et les Évangiles parlent de cela. »⁵⁴⁰ On pourrait dire avec plus d'exactitude que c'est Duns Scot qui fait ainsi parler les Évangiles. En effet, comme on l'a vu au chapitre 2, c'est sur les thèses de Duns Scot que Figuerola appuyait sa justification de la conversion forcée. Contre l'idée des conversions forcées, on lui répliqua que cela risquait susciter de nombreux exils de la part des *mudéjares* et qu'il en résulterait des dommages considérables pour les biens des seigneurs. À cet argument, Figuerola répliqua en citant les proverbes du tertiaire franciscain Ramon Lulle : il valait mieux souffrir dans les biens temporels pour gagner la gloire dans les biens spirituels⁵⁴¹.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. LXXVIII. Le récit de Figuerola n'évoque que le roi Joan. Les précisions sont apportées par Guillén Robles en note de bas de page. Guillén Robles les a repris au *Lumbre*, chapitre 21. Dans le manuscrit de la RAH 9/36, ce passage se trouve aux folios 40v-41r.

⁵⁴⁰ "mi predica es estada de compulsión indirecta, y desta el Evangelio habla". *Ibid.*, p. LXXXI.

⁵⁴¹ *Ibid.*

À la conclusion de cette entrevue, Figuerola avait toujours, semble-t-il, les mains libres. Tout au plus Alonso de Aragón lui aura-t-il recommandé à deux reprises d’user de plus d’amour et de tenter d’autres arguments avec les Maures.

Cependant, la menace du départ des Maures n’était pas écartée. Le bruit courait à nouveau que le nouveau roi allait expulser les musulmans du royaume, comme les rois Catholiques l’avaient fait en Castille. On voit bien que les prêches de Figuerola avaient certainement concouru à alimenter ces bruits. De telles rumeurs n’étaient bien sûr pas nouvelles, le précédent de Castille ayant fait impression sur les esprits. On a vu qu’en juillet 1509, Ferdinand avait déjà dû récuser de semblables on-dit⁵⁴². Les rumeurs étant favorisées par l’instabilité politique, la venue d’un nouveau roi ne pouvait que les relancer, comme elles avaient relancé les spéculations sur l’avenir de l’Inquisition⁵⁴³. Mais Charles avait lui aussi, pour faciliter son accession au trône d’Aragon, confirmé les promesses de son grand-père que les musulmans ne seraient pas inquiétés. Cela, Figuerola ne voulait pas le voir.

Cependant, le 1^{er} octobre 1517, cette confirmation de Charles est publiquement et officiellement criée dans les rues de Saragosse. Bien qu’admettant l’aspect officiel de la criée, Figuerola estime que « cette criée ne fut pas faite de la part du roi »⁵⁴⁴. Sachant qu’il n’hésite pas à faire parler le roi comme bon lui semble dans ses écrits, il n’y a pas à le croire sur parole. Cependant, la criée se présentait comme une décision du roi, sur les instances du comte de Ribagorza qui avait été dépêché auprès de lui par les Cortès aragonaises. Le comte était un des plus riches seigneurs de Maures du royaume, et, si on se fie au récit de Figuerola, aurait ainsi supplié de la part des autres seigneurs et des Maures que fût confirmé le privilège octroyé par Ferdinand, chose que le roi Charles aurait accordé pour éviter que les Maures ne s’agitent. Figuerola, lui, n’y voyait que la

⁵⁴² Ferdinand à Luis de Cabanyelles, chancelier et lieutenant-général du royaume de Valence, 28 juillet 1509. ARV, Bailía, *Cartas misivas*, n.1164, f.117r-119r. Jacqueline Guiral cite ce document en le datant du 28 février 1509. Jacqueline GUIRAL-HADZIIOSSIF, *Valencia, puerto mediterráneo en el siglo XV (1410-1525)*, op. cit., p. 449.

⁵⁴³ Ricardo GARCÍA CARCEL, *Orígenes de la inquisición*, op. cit., p. 93-99 ; José MARTÍNEZ MILLÁN, *La Inquisición española*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p. 94-96.

⁵⁴⁴ “dicho pregón no fué de parte del rey” F. GUILLÉN ROBLES, *Leyendas de José*, op. cit., p. LXXXV.

patte des seigneurs et de la ville. Néanmoins, sa situation devenait plus délicate et c'est peu de temps après qu'il se rendra à Valladolid dans l'espoir de plaider sa cause devant le roi.

2.3.2.2. Démarches auprès du roi

Nous avons précédemment évoqué les méthodes de Figuerola pour tenter de convertir les Mudéjares. Les difficultés politiques que nous venons de décrire étaient la conséquence de son style provocateur, et ses démarches, auprès de l'archevêque, notamment, visaient à défendre son action. Mais il entreprit également des démarches politiques de plus grande ampleur, non seulement afin de défendre sa méthode, mais également à l'appui d'un projet qui lui tenait à cœur, la conversion forcée des musulmans d'Aragon sous la menace de l'expulsion.

Ainsi tenta-t-il à deux reprises de rencontrer le nouveau roi afin de le convaincre de mener à bien ce projet. La première fois coïncida avec l'entrée de Charles de Gand dans son royaume de Castille, qui devait se faire à Valladolid. N'ayant pu rencontrer le roi, rendu par sa cour inaccessible à ses sujets – « Une fois le roi arrivé le roi à Valladolid, ils le maintenaient si au secret qu'aucun de ceux qui étaient venus négocier ne pouvait le voir »⁵⁴⁵ –, il se tourna vers l'évêque de Tortosa, Adrien d'Utrecht, inquisiteur général d'Aragon, et le conseil suprême de l'inquisition pour réclamer une provision lui assurant de pouvoir mener ses activités à bien dans les mosquées des mudéjares. Sans succès, car l'affaire fut menée « avec si peu de foi et d'ardeur, qu'ils ne voulurent rien faire »⁵⁴⁶. Déçu, Figuerola revint à Saragosse pour y reprendre ses activités ordinaires.

La seconde tentative de Figuerola auprès du roi, il la mena lors séjour de ce dernier à Saragosse, qui commença d'après lui le 9 mai 1518. C'est environ un mois et demi plus tard que Figuerola tenta à nouveau sa chance, estimant que « déjà il devenait plus aisé

⁵⁴⁵ “Llegado el rey en Valladolid, trahíanle tan secreto que á nadi le dexavan ver de los negociantes”. On sent dans cette formulation que cette pratique n'est manifestement pas en accord avec ce que Figuerola attend d'un roi, *ibid.*, LXXXV.

⁵⁴⁶ “El negocio fue con tan poca fe ni ardor de aquélla, que cosa ninguna no quisieron hazer; en que yo me volví en la ciudad de Zaragoza, *metus et tristis*”, *ibid.*

de le voir [le roi]» qui se trouvait alors à Saragosse. Cette fois, il tenta pour démarche de décrire les blasphèmes des Maures dans une supplique qu'il remit à l'évêque de Tortosa afin qu'il la transmît au souverain. Sa démarche se heurta toutefois à celles des mudéjares, qui se plaignaient de ses méthodes, et la supplique fut plutôt, à la demande de certains « grands » soutenant leurs vassaux Maures, transférée au conseil d'Aragon, devant lequel Figuerola fut convoqué. Là, il se heurta à des arguments bien connus, critiquant ses prêches, la nouveauté de sa démarche et l'inutilité de ce qu'il réclamait. Ce à quoi il répondit à nouveau qu'il ne demandait que le zèle chrétien, et que les choses de l'âme valaient mieux que celles du corps. Devant la réaction du comte d'Aranda, il se fit encore plus direct, comme un prophète menaçant : « Je répondis et dis que oui, et à nouveau je le disais, que tous ceux qui empêchaient la conversion des infidèles, lorsque dans trois mois les Cortès seraient achevées, qu'ils rendissent raison devant Dieu, car ils ne veulent pas que ces créatures se sauvent et connaissent leur foi. »⁵⁴⁷ Poursuivant son argumentation, il prétendait avoir gagné quelques conseillers à sa cause qui, après avoir fait enquête, auraient estimé que ses prédications étaient conformes à ce qui devait être fait. Figuerola fut ainsi au moins autorisé à poursuivre, mais uniquement une fois le roi parti, car les « Maures allaient corrompant avec de l'argent quelques Flamands »⁵⁴⁸. Il s'en alla content d'être au moins autorisé à poursuivre les prêches à la cathédrale, mais mécontent de la « frivolité » du conseil d'Aragon, entendant par là sans doute l'insuffisance des seuls prêches et la nécessité d'attendre le départ du roi⁵⁴⁹.

2.3.3.3. Alliés et ennemis de Figuerola

Les passages précédents ont pu donner l'impression que les relations entre Figuerola et Alonso de Aragón étaient tendues. Cependant, en le convoquant pour lui demander

⁵⁴⁷ “Respondí y dixé que sí, y ahora de nuevo lo dezía, que todos los que impidiesen la conversión de los infieles, dentro de tres meses fenescidas las Cortes sean delante Dios á dar razón, porque no quieren que estas creaturas se salven y conozcan su fe [...]”, *Ibid.*, p. LXXXVI-LXXXVII.

⁵⁴⁸ “[...] estos moros yvan corrompiendo algunos flamencos con dinero [...]” FIGUEROLA, *Lumbre*, f.265r. *Ibid.*, p. LXXXVII. Rappelons que le *Lumbre* fut écrit entre 1519 et 1521, alors que les révoltes contre Charles Quint et sa cour flamande faisaient rage.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. LXXXVII.

de se justifier, et en le laissant par la suite faire à sa guise avec à peine quelques remontrances, l'archevêque avait peut-être surtout voulu protéger le prédicateur. Les passages suivants du récit de Figuerola vont dans le sens de cette hypothèse. Alors que le roi Charles préparait sa venue en Castille, l'archevêque de Saragosse se déplaça pour aller le rejoindre à Valladolid. Désireux de présenter au roi ses thèses sur l'expulsion des musulmans, « considérant qu'il était très chrétien et ne consentirait pas de blasphèmes contre son Dieu en ses terres et seigneuries, comme dans toute la chrétienté il n'y avait pas de Maures, sauf dans le royaume d'Aragon »⁵⁵⁰, Figuerola accompagna Alonso de Aragón dans son périple. À la table de ce dernier, il eut l'occasion d'affronter sur ce sujet un certain López, prieur du chapitre de Nuestra Señora del Pilar, docteur de l'Université Paris, qui s'opposait à la conversion forcée. Après un passage à Roa où il se recueillit sur la tombe de Cisneros, Figuerola s'entretint longuement avec Alonso de Aragón sur ce thème, et indique avoir reçu un accueil très favorable à ses idées, l'archevêque offrant de traiter le sujet dès que possible avec le roi⁵⁵¹.

À l'entrée de Charles Quint à Valladolid, Alonso de Aragón eut une place d'honneur dans la procession, à la gauche de l'infant Ferdinand d'Autriche, comme en témoigne le courtisan Laurent Vital⁵⁵². Il est probable qu'il eut l'occasion de s'entretenir avec le roi, mais pas certain qu'il voulût traiter la question des Maures. Figuerola, écrivant après 1520, que l'archevêque est mort avant d'avoir pu traiter de l'expulsion des Maures du royaume, et avance que cette mort est une punition divine à l'encontre des péchés des Aragonais, et termine sur un ultime hommage : « Jamais on ne vit ni ne verra d'homme ni de prélat partisan aussi zélé de la foi »⁵⁵³. Il semble donc avoir été en bons termes avec le prélat, auquel il prête ses idées. En réalité, on ne sait pas si Alonso de Aragón partageait réellement ses vues sur l'expulsion des Maures.

⁵⁵⁰ "Considerando que cristiaissimo era que no consentiría blasfemias contra su Dios en sus tierras y señoríos, como en toda cristiandad no los haya moros, sino en el regno de Aragón", *Ibid.*, p. LXXXIV.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. LXXXIV.

⁵⁵² Bartolomé et Lucile BENNASSAR, *Le voyage en Espagne, Anthologie des voyageurs français et francophones du XVIe au XIXe siècle*, Paris, Robert Laffont, 1998, p. 4.

⁵⁵³ "Hombre ni prelado tan zeloso a la fé en nuestros días lo vimos ni lo veremos". F. GUILLÉN ROBLES, *Leyendas de José, op. cit.*, p. LXXXV.

Un autre soutien que Figuerola évoque au bénéfice de sa cause est celui d'Adrien d'Utrecht, qui était alors cardinal, évêque de Tortosa, inquisiteur général d'Aragon et peut-être confesseur du roi⁵⁵⁴. Il l'aurait rencontré un peu avant son arrivée à Valladolid, au monastère de Valbuena, près d'Olivares. Au cours de l'entretien, Figuerola expliqua le motif de sa visite au roi, puis prit la défense de sa méthode de prédication :

[...] attendu que les Maures se moquaient des prêches qu'on leur adressait dans les églises des chrétiens, nous étions allé plusieurs fois leur montrer la vérité et le droit chemin de notre sainte foi chrétienne. Et le résultat serait meilleur si nous pouvions prêcher dedans leurs mosquées, et argumenter que leur secte n'est pas bonne⁵⁵⁵.

Ce dernier lui répondit qu'il favoriserait son entreprise dans la mesure du possible. C'est encore lui qui transmet sa supplique à Saragosse. Figuerola semble moins reprocher, du moins dans son récit, à Adrien d'Utrecht qu'aux membres des conseils – celui de l'Inquisition et celui d'Aragon –, l'échec de ses démarches.

2.3.3.4. Départ pour Valence

Déjà très affecté par son échec de Valladolid et son demi-échec de Saragosse – « voyant que tout le monde prisait peu l'honneur de notre seigneur Jésus Christ » –, il avait convoqué les mudéjares à la cathédrale pour un nouveau sermon. Ces derniers écrivirent au roi en espérant qu'il lèverait l'obligation qu'ils avaient d'y assister, et ils y parvinrent : « leur effort fut tel qu'ils l'obtinrent [qu'il cesse de leur prêcher] ». Faisant une ultime manœuvre, Figuerola eut recours à l'Inquisiteur Seldenya pour que ce

⁵⁵⁴ À cette époque, l'Inquisition traversait une crise résultant des scandaleux procès de 1507 – incluant celui de Talavera – et des protestations forales de la Couronne d'Aragon. Pendant quelques années, les inquisitions d'Aragon et de Castilles furent séparées. Adrien d'Utrecht occupa la fonction d'Inquisiteur général d'Aragon à partir du 14 novembre 1516 et celle d'Inquisiteur général d'Espagne à partir du 4 mars 1518, avant d'être élu pape le 9 janvier 1522. La position de confesseur du roi demeure incertaine. Leandro Martínez opine qu'il n'en a pas occupé la charge institutionnellement. Sur ces matières, voir Ricardo GARCÍA CARCEL, *Orígenes de la inquisición*, op. cit., p. 93-96 ; John EDWARDS, *The Inquisitors, The Story of the Grand Inquisitors of the Spanish Inquisition*, Stroud, Tempus, 2007, p. 72-73, 242 ; Leandro MARTÍNEZ PEÑAS, *El confesor del rey*, op. cit., p. 198-199, 1036.

⁵⁵⁵ “Attento que los moros se burlaban de las prédicas que en las yglesias de los cristianos se hacían quando a ellos les predicaban, avemos ido muchas veces a les mostrar la verdad y camino derecho de nuestra sancta fé cristiana. Y más que les pudiésemos predicar en sus mesquitas dentro, y disputar su secta no esser buena”, F. GUILLÉN ROBLES, *Leyendas de José*, op. cit., p. LXXXV.

dernier les fit venir et profita de l'occasion pour leur prêcher un ultime sermon, puis leur fit ses adieux et quitta la ville. C'est sur cette note amère que s'achève son récit⁵⁵⁶.

3. Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons étudié le déroulement des campagnes d'évangélisations dans deux royaumes différents, Grenade et Saragosse, avant la conversion générale des Musulmans d'Aragon qui allait, à partir de 1525, supprimer toute existence officielle de l'Islam en Espagne. Nous souhaitons, pour conclure, insister sur les rapports entre les modèles d'évangélisation observés avec les contextes politiques, institutionnels et idéologiques où ils se sont développés.

À Grenade, nous avons observé trois modèles. Notre analyse des campagnes de Talavera a rompu avec l'historiographie en soulignant la rupture dans ses méthodes avant et après l'intervention de Cisneros et en situant la période la plus intense de son activité après les conversions de 1500. La période précédant l'intervention de Cisneros s'inscrivait dans la continuité des politiques médiévales de colonisation : il s'agissait d'occuper le territoire, d'amorcer une christianisation de l'espace urbain, de mettre en place des prédications qui satisfassent aux exigences de la foi sans pour autant inquiéter les musulmans, d'isoler autant que possible les convertis de leur communauté d'origine et de prémunir les chrétiens contre l'influence pernicieuse des infidèles. Résolument thomiste, Talavera était opposé à faire usage de la force, même « modérée » pour convertir ces derniers, et promouvait une vision de la foi selon laquelle le christianisme pouvait être défendu par la raison, mais non démontré⁵⁵⁷. Ces convictions théologiques s'inscrivaient à merveille dans le projet colonial d'occupation du territoire et aux conditions qu'il rencontrait sur le terrain. Le refus de la conversion forcée favorisait une politique de « convivencia » non exempte de tensions entre les communautés, mais aidant à éviter de grandes révoltes, ce qui facilitait l'affermissement du pouvoir des conquérants. La promotion d'une foi non fondée sur la raison permettait

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. LXXXVII-LXXXVIII.

⁵⁵⁷ Ce dernier point a été démontré lors de l'analyse des écrits spirituels de Talavera au chapitre 3.

l'affermissement de l'adhésion des chrétiens dans un contexte de pluralité religieuse, car elle invitait à ne pas s'en remettre aux « raisons », mais à la grâce seule.

Cette situation n'était plus tenable après la campagne de Cisneros. L'idéologie thomiste stipulait que les baptêmes qui s'étaient produits, bien que forcés, étaient sacrés et qu'il fallait les faire respecter. Le caractère massif des conversions rendait impossible la limitation des contacts inter-religieux entre les conversions de 1500 et celles de 1502. Le paulinisme de Talavera, qui exigeait que tous les chrétiens soient mis sur un pied d'égalité sans distinction entre les « vieux » chrétiens et les « nouveaux » chrétiens, rendait impossible de justifier la séparation d'un « vrai » converti d'avec une communauté de « nouveaux » chrétiens. La seule réponse possible était une campagne massive de catéchisation, appuyée par l'effort logistique de la Couronne. De cette époque datent les éditions d'ouvrages anciens et nouveaux auxquels on eut recours pour outiller les prêtres qui devaient éduquer les nouveaux convertis. Ceux-ci, comme on l'a vu aux chapitres 1 et 3, étaient principalement des catéchismes, auxquels s'ajoutait l'ouvrage polémique *Reprobación del Alcorán*. Cela s'explique notamment par le fait que cette campagne visait, pour la première fois, des nouveaux convertis, faisant de l'instruction un enjeu plus fort que de convaincre musulmans d'abandonner l'Islam. Le traité polémique devenait ainsi un outil d'appoint. Le pragmatisme et le manque de moyens expliquent largement les adaptations liturgiques auxquelles Talavera eut recours.

Situer la campagne de Cisneros dans le contexte politique et institutionnel est plus difficile à faire. Les lettres de Ferdinand le Catholique montrent assez que le roi désapprouvait les méthodes de Cisneros, et que ce dernier agissait contre les préférences du premier. Mais agissait-il pour autant sans l'appui de la couronne? Nous ne pouvons répondre à cette question, parce que nous n'avons pas d'indications sur ce qu'Isabelle la Catholique pensait de l'action de son confesseur. Appuyait-elle Cisneros dans sa volonté de convertir l'ensemble des musulmans de Grenade, ou partageait-elle la désapprobation de Ferdinand à l'égard des méthodes de l'archevêque de Tolède?

Cette question, à laquelle nous n'avons pas de réponse, est déterminante, car il s'agit de savoir s'il était possible à un ecclésiastique haut placé comme l'était Cisneros de défier et contraindre l'autorité royale ou si les événements ont été rendus possibles par un conflit entre les visions des souverains. Quoi qu'il en soit de cet enjeu particulier, un affrontement entre des factions antagonistes regroupées autour de l'un et l'autre souverain existait bel et bien⁵⁵⁸.

Les *Sermons de la Foi* étaient situés dans un contexte fort différent. La conquête de Saragosse remontait déjà à plusieurs siècles. Renforcer la mainmise des chrétiens sur la ville n'était pas un enjeu. Il ne s'agissait pas d'affermir une position face aux musulmans, ni d'instruire des nouveaux convertis en masse, mais de répondre à des critiques venant de chrétiens, comme de laisser les infidèles vivre parmi les chrétiens alors même que les Juifs avaient été expulsés et que le contexte de croisade rappelait quotidiennement à la population que les Musulmans étaient l'ennemi. Ce type de critiques, les monarques aragonais y étaient exposés depuis toujours, et Ferdinand eut recours à la même réponse que ses prédécesseurs : assurer une prédication obligatoire qui ne remettait pas en cause les structures sociales en place. Tant que Martín García assura les sermons, la seule nouveauté institutionnelle fut la présence d'une Inquisition renouvelée, plus active et vigoureuse que l'Inquisition aragonaise médiévale.

Le statu quo était précisément ce que Figuerola souhaitait remettre en question. Au contraire de Cisneros, dont nous pouvons difficilement déterminer s'il avait agi avec l'assentiment d'une partie du pouvoir, ou bien contre les monarques, il est aisé de voir que Figuerola manoeuvra contre la politique pragmatique de Ferdinand. Ce n'est pas un hasard si l'action qu'il nous relate prend place au cours de l'interrègne. L'absence du monarque lui permettait d'interpréter les lois en fonction de ses désirs. Certaines de ses méthodes, tel que se faire accompagner de chrétiens pour le soutenir lors de ses disputations, avaient été pratiquées à plusieurs reprises au Moyen Âge et régulièrement interdite par les souverains qui réprouvaient les agitations qu'elles suscitaient. De tels

⁵⁵⁸ Manuel BARRIOS AGUILERA, *La convivencia negada, op. cit.*, p. 73-74. L'affrontement réel entre ces factions sera cependant plus tardif.

agitateurs se voyaient aussi à Grenade : en 1513, le franciscain Juan de Oliva subit les foudres du conseil municipal de la cité en raison de ses prédications trop enflammées aux nouveaux convertis⁵⁵⁹. En l'absence du roi, recourir à de telles méthodes était moins risqué pour le prédicateur. L'opposition à laquelle Figuerola se heurta, qu'elle soit celle des mudéjares, des seigneurs, ou d'autres personnages moins bien définis, s'adapta également à ces circonstances. Quand il se présentait devant les mosquées, les Mudéjares évoquaient l'absence du roi pour justifier l'impossibilité des disputations. Après celles-ci, on brandissait contre lui des libelles affirmant que le roi désapprouvait ce genre d'approches.

L'arrivée en Espagne de ce dernier, conjuguée à la résistance grandissante à laquelle Figuerola se heurtait, fut l'occasion pour le prédicateur de changer d'approche. Il ne s'agissait plus de convertir par la prédication ou la disputation, mais de convaincre le nouveau souverain d'adopter une approche dure envers les infidèles, et de les contraindre à la conversion en employant une force relative⁵⁶⁰. Mais le nouveau roi cherchant d'abord à affermir son pouvoir dans une contrée qui lui était étrangère n'allait pas prendre de tels risques. Figuerola échoua dans ses démarches.

Que les *Sermons de la Foi* aient donné lieu à la production d'œuvres essentiellement polémiques n'a rien pour surprendre. Ils s'adressaient à des musulmans, non à des nouveaux convertis, et reprenaient des méthodes déjà bien connues c'est-à-dire les sermons auxquels les Mudéjares étaient obligés d'assister et les disputations que nous avons évoqués plus haut. À ces anciennes méthodes correspondaient des traités semblables à ceux déjà publiés. Le nombre des conversions étant très faible, presque nul, le besoin de catéchismes à leur intention ne se faisait pas sentir.

⁵⁵⁹ Sur Oliva, franciscain qui maîtrisait la langue arabe, voir Bernard VINCENT et Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Historia de los moriscos, Vida y tragedia de una minoria*, Madrid, Alianza Editorial, 1978, p. 97 ; Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Cartulario de la universidad de Salamanca*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1976, vol.4, p. 342.

⁵⁶⁰ « Force relative » par opposition à « force absolue ».

Il n'en reste pas moins que, tant par le contexte que par les acteurs, les Sermons de la Foi s'étaient nourris de l'expérience de Grenade. Martín García et Joan Andrés y avaient gagné en expérience et en prestige, affûté leurs arguments et noué leur collaboration. Chez nombre de chrétiens aragonais les nouvelles qui leur parvenaient de Grenade semblaient leur annoncer la fin des temps. Par ailleurs, la conversion générale de Castille avait eu un grand impact, en suscitant l'espérance – ou la crainte – qu'elle se répercute chez eux.

Dans les deux prochains chapitres, nous verrons comment la conversion s'est produite à Valence. L'étude de l'évangélisation nous apprendra comment les expériences vécues à Grenade et Saragosse y influencèrent le cours des événements et comment les prédicateurs valenciens adaptèrent leurs méthodes aux circonstances. Le chapitre 5 portera sur les *Germanías*, la conversion générale et ses suites, tandis que le chapitre 6 portera sur les campagnes d'évangélisation à Valence jusqu'en 1545.

Chapitre 5 : Charles Quint et la conversion des Morisques de Valence (1519-1528)

1. Les *Germanías* et leurs conséquences : les campagnes des prédicateurs royaux (1518-1526)

1.1. Idéologies et conversion des musulmans à Valence

Les Sermons de la Foi de Saragosse, cette pratique d'évangélisation dans la droite continuité des méthodes médiévales, cessèrent en 1517 avec le départ de Figuerola. En quittant le royaume d'Aragon pour regagner son pays natal, ce dernier était furieux. Comme son modèle, Raymond Lulle, il avait voué sa vie à la conversion des musulmans. Comme ce dernier, il avait reçu de timides appuis, mais avait surtout subi des contrariétés, de l'indifférence et de l'opposition venant des seigneurs temporels. Sa colère n'était pas isolée. Elle s'intégrait dans les conflits sociaux et politiques de son époque. Lorsqu'il commença la rédaction de son traité de polémique en 1519, il se trouvait dans le royaume de Valence, alors que l'insurrection des *Germanías*, la rébellion des corporations contre les nobles valenciens, était déjà commencée.

En accusant la noblesse et l'entourage du roi – mais pas le roi lui-même – de s'opposer à la conversion des musulmans, Figuerola exprimait des griefs concordant avec l'idéologie des insurgés⁵⁶¹. Ils puisaient leur inspiration à une source commune, les idées politico-religieuses du franciscain Francisco Eiximenis. Ce dernier occupait une place importante dans la littérature eschatologique qui avait nourri le zèle de Figuerola, des idées auxquelles Joan Alemany avait donné un tour subversif qui inspira les *agermanados* modérés (la *Junta de los Trece*, à la rhétorique religieuse évidente) et extrémistes (Vicent Peris, l'*Encubierto* de Xátiva et ses suivants)⁵⁶². Eiximenis était

⁵⁶¹ Impossible de savoir si Figuerola prit parti dans la guerre civile. La rédaction du *Lumbre* fut achevée en 1521, bien que, comme nous l'avons déjà signalé, quelques retouches furent peut-être effectuées après 1525. Quoiqu'il en soit, cela signifie que pour l'essentiel, le *Lumbre* fut achevé alors que la guerre n'était pas encore terminée.

⁵⁶² La *Germanía*, milice municipale conçue pour défendre la cité de Valence en l'absence de la noblesse, s'est révoltée en 1519. Elle était menée par la *Junta de los Trece* (conseil composé de treize responsables). En 1522, alors que les *agermanados* perdaient du terrain face à la contre-attaque de la noblesse et du roi, la voie fut ouverte pour des leaders plus radicaux. Parmi ceux-ci, Vicent Peris, un général de la *Germanía*, puis *El Encubierto* (*El Encobert* en valencien), un prédicateur millénariste qui se faisait passer pour le fils

également un jalon majeur dans la diffusion en Espagne de l'idée scotiste de la conversion forcée, dont Cisneros et Figuerola furent deux promoteurs zélés. Ce dernier se retrouvait alors à nourrir l'idéologie antimusulmane de la *Germanía* par son traité contre les musulmans, adressé au conseil municipal de Valence.

L'organisation socio-économique féodale qui s'était développée en Aragon avait permis à Ferdinand de mener une politique joignant l'évangélisation symbolique, manifestée sous la forme des *Sermons de la Foi*, et la protection des musulmans contre la conversion forcée. Comme on l'a vu au chapitre précédent, des prédicateurs comme Martín García, et plus encore Joan Martín de Figuerola, dénonçaient la complaisance de la noblesse et de l'entourage royal à l'égard des musulmans. Les *agermanados* se montraient sensibles à ces dénonciations. L'idéologie de la frange modérée du mouvement s'inspirait du prédicateur franciscain Francisco Eiximenis, l'un des auteurs politiques les plus lus des Valenciens du début du XVI^e siècle⁵⁶³. Pour Eiximenis, suivant en cela Platon et Aristote, une république bien ordonnée ne pouvait avoir qu'une loi. Selon le franciscain catalan, cette loi devait être la loi du Christ. Pour comprendre les implications de cette affirmation, il faut la situer dans la sémantique de l'époque : dans nos sources – notamment les *antialcorans* que nous avons analysés au chapitre 2 – le mot « lois » était fréquemment employé pour désigner les religions chrétienne, judaïque et musulmane. Une cité conçue selon les lois du Christ était une cité qui excluait toute possibilité de cohabitation entre chrétiens et musulmans. Ce motif

de Jeanne de Castille. Sur la révolte des *Germanías*, voir Ricardo GARCÍA CARCEL et Eduardo CISCAR PALLARÉS, *Moriscos i agermanats*, Valence, L'Estel, 1974, 191 p ; Ricardo GARCÍA CARCEL, *Las germanías de Valencia*, Barcelone, ediciones península, 1981, 318 p ; Eulàlia DURÁN, « Aspectes ideològics de les germanies », *Pedralbes: Revista d'història moderna*, 1982, vol. 2, n^o 1982, pp. 53-68 ; Eulàlia DURÁN, « Aspectes mil·lenaristes en les Germanies valencians », *El Contemporani*, 1995, n^o 5 ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « El verano del miedo: conflictividad social en la Valencia agermanada y el bautismo de los mudéjares, 1521 », *Estudis*, 1996, n^o 22, pp. 27-51 ; Vicent Joan VALLÉS BORRÀS, *La Germanía*, Valence, Institució Alfons el Magnànim, 2000, 462 p.

Sur El Encubierto, voir aussi Sara T. NALLE, « Revisiting El Encubierto. Navigating between Visions of Heaven and Hell on Earth », *Sixteenth Century Essays & Studies*, 2002, vol. 62, pp. 77-92 ; Pablo PÉREZ GARCÍA, « Las ciudades valencianas y el milenio (1450-1550): el problema del encubertismo », in José I. FORTEA et Juan E. GELABERT (dirs.), *Ciudades en conflicto*, Valladolid, Marcial Pons, 2008, pp. 279-306.

⁵⁶³ Philippe BERGER, *Libro y lectura en la Valencia del Renacimiento*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1987, vol.1, p. 280-281.

conduisait Eiximenis, qui adhérait par ailleurs aux thèses de Duns Scot sur la conversion forcée des infidèles, à recommander qu'on expulsât les juifs et les musulmans du royaume. Chez les *agermanados* modérés, toutefois, il semble que la dimension antimusulmane du discours préconisa plutôt des mesures d'identification et de ségrégation plus sévère à l'encontre des musulmans⁵⁶⁴. Si le climat hostile aux musulmans ne fait de doute ni chez les modérés, ni chez les radicaux, l'influence d'Eiximenis semble en revanche moins directe chez les *agermanados* plus radicaux. C'est par l'intermédiaire des écrits prophétiques de Joan Alamany que se transmet chez les radicaux un discours millénariste, en partie façonné par Eiximenis, qui liait l'avènement d'un âge égalitaire à la fin de l'islam⁵⁶⁵.

Cette idéologie républicaine mêlée de discours eschatologiques trouvait sa place dans un contexte valencien où elle servait les intérêts des corporations contre ceux de la noblesse locale. Tandis que l'affrontement grondait, une autre idéologie susceptible de légitimer la conversion forcée des musulmans prenait place à Valence à l'occasion de l'élection de Charles de Gand comme Empereur de la Chrétienté. Le titre ne fut pas accepté sans réserve dans la péninsule ibérique, où l'élection impériale fut concomitante aux rébellions des *Comunidades* et des *Germanías*. Les défaites successives des deux mouvements ne suffirent pas à elles seules à asseoir définitivement la désignation du souverain comme empereur, les sujets préférant voir en lui leur roi. Francisco Pons Fuster a relevé que les dénominations attribuées à Charles Quint dans le *Libro de Antiquitats* de Valence faisaient primer la dignité royale sur l'impériale avant 1525, et inversaient la relation des deux titres après cette date,

⁵⁶⁴ Sur l'idéologie politique de Francisco Eiximenis et son influence sur les *agermanados*, voir Vicent Joan VALLÉS BORRÀS, *La Germanía*, *op. cit.*, p. 28-29 ; Luis CERVERA VERA, *Francisco de Eiximenis y su sociedad urbana ideal*, San Lorenzo de El Escorial, Editorial Swan, 1989, 192 p ; María Teresa FERRER MALLOL, « Frontera, convivencia y proselitismo », *op. cit.*

La définition de la *Res publica* par Eiximenis dans le *Regiment de la cosa pública* est la suivante : « Cosa pública és alguna comunitat de gents ajustades e vivents sots una mateixa llei, e senyoria e costumes, si es vol aital ajustament siu regne, o ciutat, o castell, o quansevol semblant comunitat que no sia unacasa sola », cité dans José Antonio MARAVALL, « Franciscanismo, burguesía y mentalidad precapitalista: la obra de Eiximenis », in *Estudios de historia del pensamiento español*, t.1, Madrid, Ediciones cultura hispanica, 1983, p. 368.

⁵⁶⁵ Sara T. NALLE, « Revisiting El Encubierto », *op. cit.*, p. 83-92.

marquant l'acceptation du titre impérial et d'une politique menée en vertu de ce dernier. La date est emblématique de grandes réalisations de Charles Quint : la victoire de Pavie, la capture de François 1^{er} et la conversion des musulmans de la Couronne d'Aragon. À partir de 1527, et du Sac de Rome par les troupes impériales, des hommes de lettres valenciens mettront leur plume au service de la politique impériale, contribuant à renforcer le providentialisme dont elle était revêtue⁵⁶⁶.

Par ce processus, une donnée symbolique nouvelle faisait son entrée dans l'espace des représentations politiques espagnoles, pour la première fois gouvernée par la plus haute autorité du christianisme avec le pape. Les rois de Castille et d'Aragon n'avaient certes pas été les derniers à lier leur trône à une rhétorique de légitimation chrétienne. Les rois aragonais, en particulier avaient conquis le titre de rois de Jérusalem et repris à leur compte, depuis la fin du XIII^e siècle, les prophéties développées pour l'Empereur Frédéric II. Ce n'était donc pas d'hier que le destin de la Couronne d'Aragon était lié aux plus hautes destinées du Christianisme⁵⁶⁷. Une telle politique n'était pas sans créer des tensions internes entre chrétiens et musulmans, en particulier lors des épisodes de croisade comme ce fut le cas lors de la guerre de Grenade. Toutefois, la notion d'empire, telle qu'associée aux monarques ibériques avant l'élection de Charles Quint, servait surtout comme discours de légitimation dans les rivalités entre monarques⁵⁶⁸. Mais avec Charles Quint, pour la première fois, un souverain espagnol était également l'empereur germanique, souverain de la chrétienté.

Parce que le rôle de l'Empereur était d'être le souverain de la Chrétienté, l'élection impériale de Charles Quint eut tendance à rendre illégitime la présence de musulmans sur les territoires qu'il gouvernait. Entre la république des *agermanados* et

⁵⁶⁶ Francisco PONS FUSTER, *Erasmistas, mecenas y humanistas en la cultura valenciana de la primera mitad del siglo XVI*, Valence, Institució Alfons el Magnànim, 2003, p. 163-169.

⁵⁶⁷ Alain MILHOU, « La chauve-sourie, le nouveau David et le roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique: XIII-XVII^e s.) », *op. cit.* ; Martin AURELL, « Messianisme royal de la Couronne d'Aragon », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1997, vol. 52, n° 1, pp. 119-155 ; *Ibid.*

⁵⁶⁸ On nous pardonnera de simplifier à l'extrême l'histoire complexe de la notion d'empire dans l'Espagne médiévale. Une thèse récente est venu en exposer les nombreuses nuances : SIRANTOINE, Hélène, *Imperator Hispaniae. Les idéologies impériales dans le royaume de León (IX^e-XIII^e siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012, 494 pages.

l'Empire, l'anthropologie politique à partir de laquelle se pensaient les normes d'inclusion et d'exclusion de la Cité se transforma pour repousser les musulmans vers les marges. En effet, si l'Empereur avait le devoir de régner sur la chrétienté et d'en étendre le domaine, il pouvait difficilement régner sur des sujets musulmans. Le chancelier Mercurino Gattinara, saisit bien la difficulté et conseilla dès 1523 la conversion de tous les musulmans vivant sous la domination de l'Empereur : « La première chose est, que les Mores et Infidèles pour quelconque gaing ou interestz particulier ne soient plus avant soubstenez en voz royaulmes, synon ceulx qui volontairement se voudront réduire à notre sainte foy catholique et tous les autres soient expulsez. »⁵⁶⁹

Différentes dans les projets politiques qu'elles défendaient, ces deux idéologies avaient en commun un idéal d'unité chrétienne et de légitimation du politique par le christianisme. Dès lors, les conversions forcées pratiquées par les *agermanados* peuvent se comprendre comme un exercice de légitimation politique.

Les premiers gestes posés par les *agermanados* après leur prise de pouvoir n'allaient pas dans le sens de la conversion forcée. La pression accrue sur les musulmans se traduisit d'abord par des mesures d'identification et de ségrégation, obligeant ces derniers à porter des signes distinctifs⁵⁷⁰. Ce n'est qu'en 1521, alors que la *Germanía*

⁵⁶⁹ Karl BRANDI, « Aus den Kabinettsakten des Kaisers », *Nachrichten von der Adademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse*, 1941, n° 9, p. 183-184. Comme le note Rafael Benítez, les différents conseillers de Charles Quint (La Roche, Lachaulx, le *Commandador maior*, le *Grandmaistre*, Nassou et un chancelier) commentant les recommandations de Gattinara approuvent cet article tout en recommandant la prudence dans la manière de procéder. Voir Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones*, *op. cit.*, p. 66-67. Malgré les différents importants qui l'opposaient à Gattinara, Érasme avait bien campé, dans sa dédicace à la Paraphrase de Saint Matthieu, le rôle de l'Empereur non comme « docteur de l'Évangile, mais son champion » car « c'est conformément à celui-ci que les empereurs sont oints et consacrés, pour qu'ils protègent la religion évangélique, qu'ils la restaurent et qu'ils la propagent ». Jean-Claude MARGOLIN, « Érasme entre Charles-Quint et Ferdinand Ier, et le modèle érasmien du prince chrétien », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 1987, vol. 99, n° 1, p. 283. Pour une vision plus ample de la biographie et l'idéologie de Gattinara, voir aussi Manuel RIVERO RODRÍGUEZ, *Gattinara, Carlos V y el sueño del Imperio*, Madrid, Silex, 2005, 247 p ; Juan Carlos D'AMICO, « Gattinara et la « monarchie impériale » de Charles Quint. Entre millénarisme, translatio imperii et droits du Saint-Empire », *Astérian*, 2012, n° 10.

⁵⁷⁰ Vicent Joan VALLÉS BORRÀS, *La Germanía*, *op. cit.*, p. 258 ; Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans*, *op. cit.*, p. 88.

subit ses plus importantes défaites et est sur le point de s’effondrer, que des leaders plus radicaux procèdent aux baptêmes forcés. Beaucoup de commentateurs, y compris parmi les contemporains, y virent une attaque contre les intérêts économiques de la noblesse. C’était le cas d’Antonio de Guevara, qui écrivit que

en tous lieux où ils entraient pour voler et piller, [les *agermanados*] obligeaient les maures à ce qu’ils se fassent chrétiens par la force, et cela, ils ne le faisaient pas parce qu’il leur importait qu’ils le soient, sinon pour faire mal et dommage à leurs seigneurs les chevaliers⁵⁷¹

Mais il n’est sans doute pas juste de réduire les motivations des *agermanados* à ce seul motif politico-économique. Encore faut-il voir le parti pris politique dans les propos de Guevara : évoquer le motif économique était un moyen de délégitimer les *Germanías*. Des faits indiquent que la démarche des rebelles allait bien au-delà de ce seul motif. Par exemple, les musulmans qui n’étaient les vassaux d’aucun seigneur ne furent pas épargnés. En vérité, la conversion des musulmans s’inscrivait parfaitement dans la logique idéologique des *Germanías*. Les musulmans étaient vus comme des ennemis de la cité, contre lesquels on pouvait partir en croisade : « Je vais à la guerre, en faveur de cette cité de Valence, contre les Maures et les infidèles », témoigna l’un d’eux⁵⁷². Que cela survint à la fin de la guerre renforce notre hypothèse qu’il faut y voir un exercice de légitimation symbolique de la part d’un mouvement déstabilisé. Les *agermanados* montraient œuvrer pour la dilatation de la foi chrétienne, faisaient triompher sa loi, à une époque où les seigneurs contre lesquels ils étaient en lutte, et l’entourage du nouveau roi, étaient réputés entraver la bonne œuvre des ouvriers du Christ⁵⁷³. Un capitaine d’Orihuela se montra très clair à ce sujet : « Je suis d’avis que

⁵⁷¹ “[...] en todos los lugares donde entraban a robar y saquear [los *agermanados*] compelián a los moros que por fuerza se tornassen cristianos, y esto no lo hacían ellos porque se les daba algo que lo fuesen, sino por hacer mal y daño a sus señores los caballeros” cité par Augustin REDONDO, *Antonio de Guevara*, *op. cit.*, p. 221.

⁵⁷² Cité par Vicent Joan VALLÉS BORRÀS, *La Germanía*, *op. cit.*, p. 260.

⁵⁷³ Eulalia DURÁN, « Aspectes militaristes en les Germanies valencians », *op. cit.*, p. 24.

nous baptisons les Agaréens du royaume pour que Dieu et le roi soient servis de nos œuvres »⁵⁷⁴.

Les méthodes par lesquelles procédèrent les *agermanados* et les prêtres qui baptisèrent les musulmans des régions contrôlées par la Germanía nous sont mieux connues aujourd’hui grâce aux travaux de Rafael Benítez et Isabelle Poutrin⁵⁷⁵. Nous savons que la rumeur maligne assurant que les baptêmes avaient été pratiqués dans la violence sans respect pour le rituel était erronée. Elle était le produit de la propagande nobiliaire, qui cherchait à délégitimer les baptêmes pour revenir au *statu quo ante*. Dans ses versions les plus caricaturales, elle décrivait les *agermanados* baptisant les Morisques à l’aide d’un saut et d’une serpillière.

En réalité, les *agermanados* amenèrent le plus souvent les musulmans à la conversion par la négociation avec les notables des *aljamas* concernées. Le détail des entretiens ne nous est pas connu, mais il est probable que les arguments avancés par les insurgés n’étaient pas tant de nature religieuse que politique par la mise en évidence des rapports de force. En quelques occasions, les nobles locaux servirent de médiateurs pour éviter que des violences n’éclatent. Quant aux prêtres, ils firent en sorte qu’un consentement formel soit exprimé par les Morisques. Ils pratiquèrent le plus souvent une forme simplifiée du baptême, mais néanmoins individualisé et légitime⁵⁷⁶. Les

⁵⁷⁴ “[...] yo sería de parecer que entendiésemos en baptisar los agarenos del reyno porque Dios y el rey se sirvan de nuestras obras...” cité dans Eulàlia DURÁN, « Aspectes ideològics de les germanies », *op. cit.*, p. 60.

⁵⁷⁵ Pour ce paragraphe et le suivant, voir Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « El verano del miedo: conflictividad social en la Valencia agermanada y el bautismo de los mudéjares, 1521 », *Estudis*, 1996, n° 22, pp. 27-51 ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones, La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Valence, Institució Alfons el Magnànim, 2001, p. 27-64 ; Isabelle POUTRIN, « La conversion des musulmans de Valence (1521-1525) et la doctrine de l’Église sur les baptêmes forcés », *Revue Historique*, 2008, n° 648, pp. 819-855 ; Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans, Espagne, 1491-1609*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 77-111. Ces deux études sont fondées principalement sur une enquête menée par le Saint Office en 1524 et quelques sources complémentaires. L’enquête est conservée à l’archive de l’Université de Pennsylvannie (et non l’université de Philadelphie comme l’affirme Rafael Benítez), fond Henry Charles Lea. *Información recepta super converione sarracenorum ad fidem Catholicam...*, Ms. Codex 1078.

⁵⁷⁶ Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans, op. cit.*, p. 104-111.

mosquées locales furent transformées en église et furent le lieu des messes des nouveaux convertis.

Un épisode sanglant eu lieu à Polop, en août 1521. À cette occasion, les musulmans assiégés par le général Vicent Peris négocièrent leur reddition avec ce dernier, en promettant d'offrir une certaine somme, de se faire baptisés en échange de la vie sauve. Selon le chroniqueur Viciano, Peris et ses hommes l'intention de dépouiller les nouveaux convertis et ils auraient prétexté qu'arrivait une armée de secours composée principalement de musulmans pour accuser les baptisés d'être de mèche avec ces derniers, et les passer au fil de l'épée. Le 17 août 1521, l'armée de Peris massacra 800 nouveaux convertis. Ce massacre demeure une exception. Dans la quasi-totalité des situations, les musulmans baptisés furent épargnés par les rebelles⁵⁷⁷.

1.2. Validation des baptêmes et conversion générale : Charles Quint en évangéliste⁵⁷⁸

L'après-*Germanías*, du point de vue de l'évangélisation des musulmans, fut une période d'intervention ferme et régulière de l'Empereur⁵⁷⁹. Elle rappelait, par certains traits, la conversion générale opérée par les Rois catholiques. L'investissement de Charles Quint dans les campagnes qui eurent lieu de 1524 à 1529 dépassait cependant celui de ses aïeux. Les cédulas de l'Empereur nous informent de l'ordre suivi dans les campagnes. Davantage que la marche des évènements, qui a de nombreuses fois été étudiée à partir de ces mêmes sources⁵⁸⁰, ce qui nous intéresse ici est de rechercher les

⁵⁷⁷ Ricardo GARCÍA CARCEL, *Orígenes de la inquisición*, *op. cit.*, p. 109 ; Vicent Joan VALLÉS BORRÀS, *La Germanía*, *op. cit.*, p. 260-261 ; Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans*, *op. cit.*, p. 89.

⁵⁷⁸ Cette section reprend, avec quelques modifications et ajouts, mon article sur le sujet, Bernard DUCHARME, « Confirmer, baptiser et réformer. », *op. cit.*

⁵⁷⁹ Les pages qui suivent reprennent en y introduisant quelques modifications des pages de mon article *Ibid.*

⁵⁸⁰ Les études les plus conséquentes et les plus détaillées : Tulio HALPERIN DONGHI, *Un conflicto nacional*, *op. cit.*, p. 118-129 ; Augustin REDONDO, *Antonio de Guevara*, *op. cit.*, p. 244-262 ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones*, *op. cit.*, p. 65-112. À partir des sources différentes et s'intéressant plus à l'état de la communauté musulmane Raphaël CARRASCO, « La conversion et après: les morisques valenciens durant les difficiles années 1520-1530 », in *La monarchie catholique et les Morisques (1520-1620)*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2005, pp. 109-127.

indices qui nous permettront d'approcher les présupposés idéologiques à partir desquels Charles Quint aborda la question de la conversion des musulmans et les moyens mis en œuvre pour l'obtenir, en particulier le rôle accordé aux prédicateurs royaux et commissaires inquisitoriaux. Comment l'Empereur se représentait-il son rôle dans la conversion des musulmans? Qui choisit-il pour prendre en charge cette tâche et quels rôles jouèrent ces élus?

C'est au cours des années 1524-1528 que se dégagent les traits du projet idéal qu'il envisage, avant que ne s'annonce avec les *cortés* de Monzón de 1528, le temps des compromis politiques. Le processus se sépare en deux étapes bien nettes, qui mettent en valeur l'approche du souverain dans la question musulmane du royaume de Valence: *confirmer* les baptêmes qui eurent lieu à l'époque de la guerre civile puis *baptiser* les musulmans qui demeuraient dans le royaume.

2. La confirmation des baptêmes faits en 1521

En 1524, les *Germanías* étaient encore toutes fraîches dans les mémoires et l'heure était encore à la gestion des conséquences de la révolte. Quant à la situation des Maures baptisés durant la guerre civile, la confusion était totale. C'est que, deux à trois ans après que les baptêmes se soient produits, ils n'avaient toujours pas fait l'objet de décision officielle, et chacun paraissait libre d'interpréter la valeur du baptême comme il lui plaisait. Lorsque le danger fut écarté et que les musulmans qui avaient préféré la fuite et les armes au baptême revinrent dans leur village natal, ceux qui étaient demeurés et s'étaient faits baptiser cessèrent de pratiquer le christianisme, souvent avec la bénédiction de leurs seigneurs. Dans ces conditions, le roi et l'Inquisition eurent finalement à intervenir, enquêtant sur les conditions dans lesquelles s'étaient produits les baptêmes⁵⁸¹.

⁵⁸¹ Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « El verano del miedo », *op. cit.* ; Isabelle POUTRIN, « La conversion des musulmans », *op. cit.*

L'enquête, ordonnée le 11 février 1524, devait être menée par les inquisiteurs du royaume et deux personnes députées par la vice-reine, Germana de Foix⁵⁸². Les enquêteurs interrogeaient les prêtres ayant pratiqué les baptêmes et les témoins des événements d'après un questionnaire qui peut être résumé en trois préoccupations : établir les conditions dans lesquelles les musulmans avaient pris la décision d'être baptisés, dépeindre le rituel suivi à l'occasion du baptême et s'informer de la pratique chrétienne après le baptême, incluant les circonstances du retour à l'islam du plus grand nombre d'entre eux.

La « catholica congregación » de Madrid rendit sa décision en 1525 : les baptêmes étaient valides. Dès lors, Charles Quint, dont les intérêts politiques et spirituels étaient parfaitement servis par la décision des théologiens, s'appliquera à la mettre en œuvre. Les lettres envoyées à Valence à cette époque, qu'elles soient destinées, aux nobles, aux officiers royaux, à la vice-reine Germana de Foix ou aux commissaires, comportent en introduction une variation sur cette référence : « vous aurez eu connaissance de la grande volonté que nous avons eue et avons que soit exécuté et accompli ce qu'en la congrégation catholique fut accordé et par nous confirmé sur les Maures qui furent baptisés puis sont retournés à leur dommageable secte »⁵⁸³.

2.1. L'équipe de prédication

C'est dans ces circonstances que Charles Quint annonça, le 2 avril 1525, l'envoi de commissaires extraordinaires, sous la responsabilité de l'Inquisition, dont la mission de garder les chrétiens dans le droit chemin faisait une responsable logique de l'opération. Officiellement, la nomination de commissaires spéciaux visait à décharger

⁵⁸² Charles Quint à l'inquisiteur général Alonso Manrique et à la reine Germana de Foix, 11 février 1524, AHN, Inq., Lib.247, respectivement aux folios 21r et 21v. Voir aussi la lettre de Charles Quint à Germana de Foix l'année suivante, 19 février 1525, où il fait un rappel de sa lettre du 11 février 1524, même livre au folio 33r; Germana de Foix, deuxième épouse de Ferdinand le Catholique, veuve de ce dernier, vice-reine de Valence de 1523 à sa mort en 1538. Épouse du duc de Calabre, qui sera par la suite, à son tour, vice-roi de Valence.

⁵⁸³ Voir entre autre la lettre envoyée aux conseillers municipaux de Valence, depuis Tolède, le 5 août 1525, AHN, Inq., Lib.247, f.40v.

les inquisiteurs en poste du surcroît de travail qu'entraînerait la gestion de ce dossier qui s'ajouterait aux activités ordinaires⁵⁸⁴. Un avantage supplémentaire à cette disposition était qu'elle permettait de mettre à profit les bonnes relations entre l'inquisiteur général Alonso Manrique et le roi. Ainsi, le roi pourrait contrôler efficacement la marche des événements.

Le choix des prédicateurs est un signe fort de l'intervention du roi dans l'affaire : le chef de la mission était un bon connaisseur des Morisques, Gaspar de Ávalos, évêque de Guadix et conseiller royal. Ce dernier avait grandi dans l'entourage d'Hernando de Talavera⁵⁸⁵. Le principal hagiographe de ce dernier, Alonso Fernández de Madrid, accordait une place d'honneur, dans le chapitre consacré à l'entourage de l'archevêque de Grenade, à Ávalos, qui aurait voué toute sa vie durant une profonde dévotion à son mentor et agit en parfaite conformité avec son enseignement⁵⁸⁶.

Furent également dépêchés dès le début de la mission deux prédicateurs royaux : le franciscain Antonio de Guevara et le dominicain Juan de Salamanca. Le premier, écrivain célèbre, nous est davantage connu que le second, qui n'a pas laissé d'écrits. Mais Salamanca jouissait à son époque d'une réputation enviable dans le monde de la scolastique. Quelques années plus tôt, il avait refusé une demande formulée par le conseil *agermanado*, désireux de renouveler l'enseignement à l'Université de Valence, de venir y enseigner le thomisme⁵⁸⁷. Pour autant que l'on sache, aucun de ces deux prédicateurs ne peut être associé à la question morisque avant leur mission à Valence. C'est à leur proximité avec l'Empereur qu'ils devaient cette nomination. Tout au long de la campagne, ils furent le lien privilégié de ce dernier avec les acteurs locaux, aussi bien les Morisques que les nobles valenciens.

Ainsi les trois principaux commissaires étaient connus personnellement de Charles Quint, ce qui devait faciliter les communications. La liste des envoyés se

⁵⁸⁴ Charles Quint à Germana de Foix, de Madrid, 2 avril 1525, AHN, Inq., Lib.247, f.36r.

⁵⁸⁵ Tarsicio de AZCONA, « El tipo ideal de obispo », *op. cit.*

⁵⁸⁶ Alonso FERNÁNDEZ DE MADRID, *Vida de fray Hernando de Talavera*, *op. cit.*, p. 121-122.

⁵⁸⁷ Manuel V. FEBRER ROMAGUERA, *Ortodoxia y humanismo. El estudio general de Valencia durante el rectorado de Joan de Salaya (1525-1558)*, Valence, Universitat de Valencia, 2003, p. 336.

complétait par le licencié Luis de la Puerta et l'inquisiteur de Barcelone, Juan Suñer, de même, selon un compte-rendu ultérieur, qu'un certain docteur Miguel Pastor⁵⁸⁸. Une lettre de paie ultérieure permet également d'identifier quelques auxiliaires accompagnant l'équipe, Pedro Sorell et Ramón Capdao, fonctionnaires de l'inquisition pour les séquestres, et Sebastian de Lebrixa, alguazil⁵⁸⁹.

2.2. Les résistances locales et les pratiques des commissaires

La mission des commissaires était loin de faire l'unanimité, loin s'en faut. Les lettres écrites par Charles Quint à l'adresse des nobles du royaume, afin qu'ils favorisent la prédication dans leurs domaines respectifs, rencontrèrent initialement peu de d'enthousiasme⁵⁹⁰. La réaction des Morisques à l'arrivée des prédicateurs fut généralement la fuite, soit dans les montagnes de la sierra de Bernia où ils pouvaient se retrancher pour une résistance armée, soit dans un village voisin afin de brouiller les pistes⁵⁹¹. Un décret promulgué au cours de cet été 1524 visait à limiter les mouvements des nouveaux convertis, afin de limiter cet inconvénient. Il devenait interdit d'accueillir des nouveaux baptisés, sous peine d'une amende de 10 000 florins d'or⁵⁹². Par ailleurs, Charles Quint dut à quelques reprises écrire à différents acteurs pour les réprimander

⁵⁸⁸ Pascual BORONAT Y BARRACHINAT, *Los moriscos españoles y su expulsión*, *op. cit.*, p. 410. Selon Boronat, le document cité est sans date et au milieu de documents de 1561. La date doit susciter la méfiance car les documents relatifs aux congrégations consacrées à l'évangélisation des morisques des années des années 1550 et 1560 ont connu d'importantes confusions. Voir à ce sujet la démonstration de Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones*, *op. cit.*, p. 168-171.

⁵⁸⁹ AHN, Inq., Lib.247, ff.222v-223r. On peut juger de l'importance relative des membres par leur salaire : Gaspar de Ávalos, Juan de Salamanca, Antonio de Guevara, Luis Puerta et Joan Suñer recevaient 100 ducats d'or. Pedro Sorell, Ramón Capdao et Sebastian de Lebrixa, 50 ducats. Ce document est daté du 12 septembre 1525, c'est-à-dire la veille du jour où Charles Quint annoncera des changements fondamentaux dans la mission et réévaluera la composition de l'équipe. Voir *infra*. Alguazil: chargé des tâches policières (recueillir des témoignages, dénonciations, enquêtes), de prévention (vigilance, visite, rondes) ou coercitives (arrestations, détentions...) cf : Enrique Martínez Ruiz (dir.) *Diccionario de historia moderna de España, II. La administración*, Madrid, Istmo, 2007, p. 24. Tout au long de l'histoire morisque, des alguazils servirent d'auxiliaires aux curés ou aux prédicateurs, souvent chargés d'amener les morisques à l'église pour y écouter le sermon.

⁵⁹⁰ Différentes lettres écrites à Madrid et datées du 4 avril 1525. AHN, Inq., Lib.247, ff.203r-v.

⁵⁹¹ Voir les documents cités à continuation. Également Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones*, *op. cit.*, p. 94-96.

⁵⁹² Charles Quint aux nobles de Valence, 5 août 1525, AHN, Inq., Lib.247, f.41r.

de leur mauvaise volonté à aider les commissaires inquisitoriaux. Ainsi le voit-on lorsque, le 5 août 1525, il reprocha au comte d'Oliva de ne pas avoir obéi à son ordre de se rendre sur ses terres pour favoriser le travail des commissaires et faire revenir à leurs villages les Morisques qui avaient fui l'arrivée des prédicateurs dans la sierra de Bernia. La lettre laissait très clairement entendre que le souverain y voyait une manœuvre délibérée du comte⁵⁹³. Par contraste, la lettre écrite le même jour à Joan de Borja, duc de Gandía, exprimait une grande satisfaction du souverain envers son vassal, mettant en valeur l'esprit de sacrifice de ce dernier (« laissant vos terres lavées de toute infidélité et tenant pour peu le dommage que de cela pourrait vous survenir »⁵⁹⁴) et les récompenses divines et terrestres dont il bénéficierait (« qu'on sache comment et en quoi nous pouvons vous favoriser et vous aider à réparer vos dommages, bien que de la main de Dieu vous espériez le vrai prix »⁵⁹⁵). Pour autant, cela n'aura pas empêché un nombre conséquent de Morisques de Gandía de fuir eux aussi dans la sierra de Bernia... C'est toutefois, dans ce cas-ci, sur les responsables municipaux de Valence que Charles fit tomber le reproche. Ces derniers auraient envoyé une délégation aux commissaires sur place (il n'est pas précisé lesquels) afin de leur reprocher leur méthode pour prêcher la légitimité du baptême. La présence des délégués aurait ainsi propagé parmi les Morisques la rumeur que leurs baptêmes seraient bientôt révoqués, ce qui aurait animé l'esprit de révolte parmi eux et provoqué la fuite de plus de 500 d'entre eux vers la sierra.

Cette missive adressée aux *jurados* de Valence est d'un grand intérêt, car elle rapporte un résumé des reproches qu'ils adressent aux commissaires, tout en

⁵⁹³ Charles Quint au comte d'Oliva, de Tolède, 5 août 1525, AHN, Inq., Lib.247, f.39v.

⁵⁹⁴ “[...] dexando vuestras tierras limpias de toda infidelidad y teniendo en poco el daño que dello puede resultaros [...]” : Charles Quint au duc de Gandie, de Tolède, 5 août 1525, AHN, Inq., Lib.247, f.40r.

⁵⁹⁵ “[...] que holgaríamos de saber como y en que nos pudiessemos favoresceros y ayuados a reparar vuestros daños / aunque de mano de dios sperays el verdadero premio dellos [...]” : Charles Quint au duc de Gandie, de Tolède, 5 août 1525, AHN, Inq., Lib.247, f.40r.

fournissant l'un des seuls indices que nous ayons sur les méthodes pratiquées par ces derniers à cette époque. Les « propositions » étaient au nombre de trois⁵⁹⁶ :

- 1) Les commissaires devaient (sous-entendu, ne faisaient pas?) soigner leurs relations avec les Maures, car ces derniers étaient « le trésor et la vie du royaume »;
- 2) les commissaires ne laissaient pas appeler à la prière par les « trompettes »;
- 3) les commissaires maltrahaient les alfaquis.

Impossible de savoir avec certitude si l'ensemble des commissaires étaient visés par ces reproches ou seulement quelques-uns. Tout au plus connaissons-nous la présence de Guevara à Gandía lors de l'arrivée des émissaires municipaux.

Ce type de méthodes rappelle celles de Cisneros à Grenade, qui s'efforçait d'utiliser les conversions pour mettre fin à l'activité des muezzins, ou de Joan Martín de Figuerola en Aragon, qui voulait aussi réduire au silence les muezzins et s'efforçait d'humilier publiquement les alfaquis. Mais les commissaires s'en distancaient cependant par une importante nuance, d'ordre théologique : Cisneros et Figuerola, inspirés par la doctrine de Duns Scot, estimaient que certaines autorités avaient le droit de convertir les infidèles par la force. C'est ce qui explique leurs actions ou recommandations concernant les mosquées. Dans le cas qui nous occupe, les commissaires ne convertissaient eux-mêmes personne de force. Ils se contentaient de faire appliquer les règles touchant les conversions qui avaient été effectuées par d'autres. En effet, les mosquées réduites au silence étaient, selon toute vraisemblance, celles qui avaient été transformées en églises à l'époque des *Germanías* : les réduire au silence revenait simplement à appliquer les décisions de la Congrégation de Madrid, en accord tout aussi bien avec la pensée scotiste que thomiste sur la conversion forcée⁵⁹⁷.

⁵⁹⁶ Charles Quint aux « juratis valencia », Tolède, 5 août 1525. AHN, Inq., Lib.247, f.40v. Transcrit en annexe.

⁵⁹⁷ Sur ces doctrines, voir Augustin REDONDO, *Antonio de Guevara, op. cit.*, p. 230-231 ; Elsa MARMUSTEIN et Sylvain PIRON, « Duns Scot et la politique, Pouvoir du prince et conversion des Juifs », *op. cit.* ; Isabelle POUTRIN, « La conversion des musulmans », *op. cit.* ; Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans, op. cit.*

L'accusation de maltraiter les alfaquis, pour sa part, peut être mise en rapport avec l'ordre donné par le roi à Germana de Foix de faire punir tout musulman non converti qui nuirait à la prédication aux nouveaux baptisés⁵⁹⁸.

Gaspar de Ávila et les autres prédicateurs se sont-ils employés à administrer le sacrement de la confirmation aux nouveaux baptisés, comme le suggère Ricardo García Carcel⁵⁹⁹? Nous n'avons pas trouvé de trace documentaire d'une telle utilisation de ce sacrement. Aussi bien le récit du chroniqueur Sandoval que les cédulas royales, lorsqu'elles évoquent la tâche des commissaires avec les nouveaux baptisés, parlent plutôt de « pardon » et de « réconciliation », des termes davantage associés à la procédure inquisitoriale pour réintégrer les relaps au sein de l'Église⁶⁰⁰.

3. La conversion générale

Avec la réduction des insurgés de la sierra de Bernia, une période s'achevait, une autre s'ouvrait. En septembre 1525, la politique de l'Empereur passa de la confirmation des baptêmes déjà réalisés à la conversion générale des musulmans de son royaume. La décision n'allait pas tarder à être étendue à l'ensemble de la Couronne d'Aragon⁶⁰¹.

3.1. L'attitude des nobles à l'égard de la conversion des Maures

Le 13, le 22 et le 27 octobre 1525, Charles Quint écrivit respectivement au duc de Gandie⁶⁰², au duc de Ségorbe⁶⁰³ et au comte d'Oliva⁶⁰⁴ pour leur signifier son appréciation de leur comportement face à la prédication. Informé à chaque fois par les commissaires inquisitoriaux – Guevara et Salamanca – du déroulement des évènements,

⁵⁹⁸ Charles Quint à Germana de Foix, de Tolède, 5 août 1525, AHN, Inq., Lib.247, f.38r.

⁵⁹⁹ Ricardo GARCÍA CARCEL, *Orígenes de la inquisición*, op. cit., p. 132.

⁶⁰⁰ Prudencio de SANDOVAL, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V, Máximo, fortísimo, Rey Católico de España y de las Indias, Islas y Tierra firme del mar Océano*, t.2/3, Madrid, Biblioteca de autores españoles, 1955, p. 121.

⁶⁰¹ Nous sommes moins informés sur les conditions de la conversion dans le royaume d'Aragon que dans le royaume de Valence. Il semble que tout se passa sans heurts. Voir Gregorio COLÁS LATORRE, « El bautismo de los mudéjares aragoneses », in *Estudios sobre el Aragón foral*, Zaragoza, Mira editores, 2009, pp. 13-56.

⁶⁰² Charles Quint au duc de Gandie, Tolède, 13 octobre 1525, AHN, *Inquisición*, Libro 247, f.57v

⁶⁰³ Charles Quint au duc de Ségorbe, Tolède, 22 octobre 1525, AHN, *Inquisición*, Libro 247, f.61v

⁶⁰⁴ Charles Quint au comte d'Oliva, Tolède, 27 octobre 1525, AHN, *Inquisición*, Libro 247, f.62v

il s'assurait de féliciter ceux qui lui paraissaient favoriser la conversion de leurs Morisques, et réprimander ceux qui s'y opposaient par divers stratagèmes. On peut pratiquement juger de la qualité de la collaboration des nobles par la longueur de la lettre qui leur est adressée : Il n'est guère besoin d'écrire longuement à ceux qui offrent satisfaction. La lettre au duc de Gandie est très brève, pour l'encourager à poursuivre le bon travail; celle au duc de Ségorbe, longue, manifeste le mécontentement de l'Empereur face à sa mauvaise foi; celle au comte d'Oliva, de dimension moyenne, est globalement positive avec quelques nuances.

Dans le cas de ce dernier, le changement de comportement entre sa mauvaise collaboration quelques mois plus tôt et sa bonne collaboration à ce stade des événements tient sans doute au changement des enjeux. Ses propres vassaux maures avaient dans leur majorité été convertis à l'occasion des *Germanías*, et cette conversion venait d'être confirmée par l'Empereur et par ses commissaires. Désormais, c'était les musulmans du nord du royaume, qui avaient été épargnés par les baptêmes octroyés pendant la guerre civile, donc les sujets d'autres nobles, qui étaient visés par les campagnes. C'est donc à peu de frais selon nous que le comte pouvait désormais donner le « bon exemple ».

3.2. Continuité et changements dans l'équipe de prédication

Le 13 septembre 1525, Charles avait déjà communiqué aux commissaires un changement dans leur mission : il ne s'agissait plus de réduire les Morisques convertis, mais d'œuvrer à la conversion générale. La conjoncture était alors bonne, si le roi se fiait aux informations de Germana de Foix. Le ton de la lettre que Charles écrivit aux commissaires est empreint d'une affection presque paternaliste, évoquant, compatissant, les rigueurs de leur tâche et les difficultés auxquels ils s'étaient heurtés jusque-là : « [...] bien que suite à tant de fatigue et de désagréments comme vous avez souffert tout cet été, il serait juste que vous reveniez vous reposer dans vos maisons

[...] »⁶⁰⁵. Dans le même temps, il insiste sur la nécessité d'assurer une continuité dans l'équipe chargée de l'évangélisation : « [...] parce que si vous qui êtes déjà habiles à la négociation et avez tant de zèle saint n'y mettez plus la main, nous tenons pour certain que rien de bon ne se fera »⁶⁰⁶.

Le même jour, l'Empereur écrivait personnellement à Juan de Salamanca, Antonio de Guevara et Gaspar de Ávalos, ainsi qu'à Antonio de Calcena, provincial des franciscains d'Aragon. Ces lettres témoignent de transformations dans l'équipe de prédication, moins voulue par Charles Quint qu'imposée par les impondérables et les circonstances. Les trois principaux commissaires, Salamanca, Guevara et Ávalos, avaient demandé à l'inquisiteur général une licence pour rentrer chez eux. Elle fut refusée aux deux premiers, malgré même que Salamanca ait souffert d'un « accident », dont la nature n'est pas spécifiée⁶⁰⁷. Ce n'était pas le cas de Gaspar de Ávalos, qui souffrait d'une indisposition autrement plus grave que Salamanca. C'est à regret que Charles Quint dût se rendre à l'avis des médecins et donner son congé à l'évêque de Guadix⁶⁰⁸. Quant à Antonio de Calcena, c'est parce qu'il devait faire la visite des monastères et couvents franciscains du royaume de Valence, que, profitant de cette occasion, Charles Quint s'adressait à lui pour le charger de sa mission.

Ces quatre religieux ne devaient représenter que le noyau d'une plus vaste équipe : l'Empereur écrit également à un religieux non-identifié (sans doute parce qu'il s'agit là d'une lettre suivant un modèle générique devant être envoyée à des

⁶⁰⁵ “[...] aun sobre tanta fatiga y molestia como haveys padecido todo este verano sería muy justo que os viniessedes a descansar cada uno en su casa [...]” Charles Quint aux commissaires, de Ségovie, 13 septembre 1525, AHN, Inq., Lib.247, f.43v.

⁶⁰⁶ “[...] si vosotros que ya siays [sic pour sois?] platicos en la negociación y tenéis tan santo celo alcacedes la mano de ella tenemos por cierto que se haría cosa buena”, Charles Quint aux commissaires, de Ségovie, AHN, Inq., Lib.247, f.43v.

⁶⁰⁷ Charles Quint à Juan de Salamanca, de Ségovie, 13 septembre 1525, AHN, Inq., Lib.247, f.51r. Charles Quint à Antonio de Guevara, de Ségovie, 13 septembre 1525, Ibid, f.51v

⁶⁰⁸ Charles Quint à Gaspar de Ávalos, de Ségovie, 13 septembre 1525, AHN, Inq., Lib.247, f.52r.

provinciaux et prieurs de plusieurs ordres) de procurer des prédicateurs pour l'occasion⁶⁰⁹.

3.3. L'activité des commissaires et l'adresse du roi à ses sujets

Nous n'avons que peu d'indices sur le détail de l'action des commissaires inquisitoriaux. À la suite de ses recherches dans les archives municipales de Valence, Vicent Borrás résume la méthode pratiquée dans ce passage des commissaires à Bélgida y Otos :

En premier lieu, on faisait réunir la totalité de l'aljama dans une église chrétienne, généralement de quelque agglomération à proximité, dans notre cas à Albaida. Le prédicateur glosait les dogmes et vérités théologiques du catholicisme, priant instamment son auditoire qu'ils veuillent *se convertir à la sainte foi catholique, et qu'ils prennent le saint baptême*. En cette occasion, la demande n'obtint pas une réponse affirmative, par conséquent le prédicateur insista pour rappeler aux musulmans que le délai donné par l'empereur pour qu'ils se convertissent ou qu'on procède contre eux se terminait le 8 décembre. Leur réponse : *Nous ne voulons pas faire les commandements de Dieu ni de l'empereur, sinon que nous voulons vivre et mourir maures*, fut similaire à celle de la majorité des aljamas musulmanes du royaume de Valence⁶¹⁰.

Les mises en gardes du prédicateur transmettaient la volonté de l'Empereur. En dehors des mouvements de troupes à proximité, la plus puissante incitation à la conversion que nous connaissions pour l'époque résidait dans les lettres de ce dernier, qu'il écrivit directement aux aljamas et à certains notables dans le but avoué d'obtenir leur conversion. Les cédulas royales chargeaient les commissaires de tâches de diplomates, de messagers et d'informateurs au service du roi, plutôt que de celles de prédicateurs.

⁶⁰⁹ Charles Quint à un religieux non-identifié, de Ségovie, 13 septembre 1525, AHN, Inq., Lib.247, f.54r. Voir aussi les mésaventures de deux religieux non-identifiés à la sierra d'Eslda : Charles Quint au duc de Ségorbe, de Tolède, 6 janvier 1526, AHN, Inq., Lib.247, f.81v.

⁶¹⁰ Italiques dans le texte. "En primer lugar se hacía reunir a la totalidad de la aljama en una iglesia cristiana, generalmente de alguna población próxima, en nuestro caso en Albaida. El predicador glosaba los dogmas y verdades teológicas del catolicismo, instando seguidamente a sus oyentes a que *se volguessen convertir a la sancta fe cathòlica, y rebre lo sanct babtisme*. En esta ocasión la petición no obtuvo respuesta afirmativa, por lo que el predicador insistió en recordar a los musulmanes que el plazo dado por el emperador para que se convirtiesen o proceder contra ellos finalizaba el 8 de diciembre. Su respuesta: *No volem fer los manaments [D?]éu ni de l'emperador, sino que volem viure e morir moros*, fue similar a la de la mayoría de las aljamas musulmanas del Reino de Valencia." Vicent Joan VALLÉS BORRÀS, *La Germania*, op. cit., p. 264.

La première lettre adressée aux musulmans, datée du 13 septembre 1525⁶¹¹, était un mélange de menaces, dissimulées sous un langage de mansuétude et même de reconnaissance et de promesses de récompense. Car elle leur annonçait que leur souverain avait décidé qu'il ne devait plus subsister, en ses royaumes, qu'une seule loi et religion, la catholique, et que personne ne devait en pratiquer d'autres à moins d'être en captivité ou en esclavage. Pour récompenser leur loyauté envers la Couronne à l'époque des *Germanías*, il annonçait sa volonté de les convertir, ce qui non seulement devait sauver leur âme, mais également leur éviter la perte de leurs biens ou de leur liberté. Ce faisant, le roi court-circuitait toute velléité qu'auraient pu avoir les musulmans d'appeler de sa décision en arguant de leur loyauté passée. Après le bâton, la carotte : Charles Quint promettait aussi de protéger les convertis et leurs biens en châtiant ceux qui les traiteraient mal et en s'employant à ce qu'ils bénéficient des mêmes droits et privilèges que tout autre chrétien. Par cette promesse, Charles Quint entrebâillait la porte d'un vaste projet de réforme qui allait se heurter aux résistances nobiliaires et s'éroder avec le temps.

Des lettres plus brèves sont écrites à l'adresse des alcadis⁶¹² et alfaquis des villages maures qui leur rappelaient le contenu de celle qu'il leur avait envoyé à tous, écrite pour chaque village montrant la volonté de l'Empereur d'obtenir la conversion de tout le royaume. Ces dignitaires étaient invités à montrer l'exemple en se faisant baptiser les premiers⁶¹³.

De tous ces courriers, il apparaît que le baptême était l'objectif prioritaire, peut-être le seul objectif de la campagne : il n'est pas fait référence à l'instruction religieuse; une telle attitude de la part des autorités est en accord avec la conviction que ceux qui choisiront le baptême plutôt que le départ, mettront de la bonne volonté à rester au sein du christianisme, loin des mauvaises influences des plus « obstinés » des musulmans. De plus, suivant les arguments de Duns Scot, on espérait que si ceux qui

⁶¹¹ Charles Quint aux aljamas de Valence, de Ségovie, 13 septembre 1525, AHN, Inq., Lib.247, f.49r.

⁶¹² Alcadis: Responsables juridiques des aljamas et principaux dignitaires de ces dernières.

⁶¹³ AHN, Inq. Lib.247, ff.54r-55r.

recevaient le baptême à ce moment ne se convertissaient pas sincèrement, leurs enfants, eux, croiraient au christianisme pour avoir grandi en son sein.

Les réactions des Maures furent principalement de deux ordres : la négociation et la rébellion. Des sauf-conduits furent accordés aux représentants délégués par les *aljamas*⁶¹⁴ le 10 novembre 1525⁶¹⁵, qui négocièrent avec succès l'obtention de délais pour assurer un apprentissage en douceur des manières de faire des chrétiens⁶¹⁶. Les révoltes eurent lieu à Benaguacil et, surtout, à la sierra de Espadán, lieux du duché de Ségorbe⁶¹⁷.

Ces oppositions armées transformèrent les commissaires inquisitoriaux en diplomates davantage qu'en missionnaires. Ils transmettaient aux « têtes »⁶¹⁸ des communautés musulmanes les lettres de l'Empereur recherchant leur réduction et leur conversion⁶¹⁹ afin de les inciter à montrer l'exemple à leurs coreligionnaires. Ici comme toujours depuis septembre 1525, l'objectif prioritaire était le baptême, et son corollaire, prendre un nom chrétien. Par conséquent, avec la rébellion armée, le baptême est le geste qui proclamait la soumission des révoltés. Il était la condition, au même titre que la reddition, du pardon royal.

⁶¹⁴ *Aljamas* : communautés maures, puis morisques.

⁶¹⁵ Charles Quint, de Tolède, 10 novembre 1525, AHN, lib.247, f.67v. Voir aussi Charles Quint à Germana de Fois, 27 décembre 1526, AHN, lib.247, f.80v, où Charles Quint proroge les saufs-conduits.

⁶¹⁶ Voir la section suivante. Mais aussi Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « ¿Cristianos o bautizados? », *op. cit.* ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones, op. cit.*, p. 102-111 ; Raphaël CARRASCO, « La conversion et après », *op. cit.* ; Bernard DUCHARME, « Confirmer, baptiser et réformer. », *op. cit.*

⁶¹⁷ Pour l'analyse des événements militaires, se rapporter à Juan Francisco PARDO MOLERO, *La defensa del imperio, Carlos V, Valencia y el Mediterraneo*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2004, 451 p ; Juan Francisco PARDO MOLERO, « « Per salvar la sua ley ». Historia del levantamiento, juicio y castigo de la ciudad de Benaguacil contra Carlos V (1525-1526) », *Sharq al-Andalus*, 1998 1997, n° 14-15, p. 195-204.

⁶¹⁸ Le terme « cabeza » est utilisé pour désigner ceux qui assurent le leadership d'une communauté, ou parfois pour désigner l'*aljama* la plus importante d'une région.

⁶¹⁹ Charles Quint à Hazental Mauri, de Tolède, 6 janvier 1526, AHN, Inq., Lib.247, f.84r; Charles Quint à Abdala Abenamir, de Tolède, 6 janvier 1526, f.84v.

4. Utopie et rêves de réformes suite à la conversion générale

4.1. Discours sur la protection des Morisques

Le terme « réformer » revêt une polysémie intéressante. « Chaque fois qu'on parle de réforme dans le monde religieux, il n'est pas question de changer, mais plutôt de revigorer les formes primitives de la croyance et de la pratique religieuse », nous disent P. Sáinz Rodríguez et A. Cañizares Llovera⁶²⁰. Il s'agit en fait de « rendre à sa forme initiale », suivant le sens du mot latin *reformare*. Sortant du domaine religieux, et plus en accord avec la sémantique d'aujourd'hui, nous pouvons aussi parler de « réforme » lorsqu'il est question d'une modification en profondeur d'institutions. Dans le cas des Morisques, les deux sens du mot s'accordent à merveille. L'expression « réforme et instruction des nouveaux convertis de Maures »⁶²¹ revient constamment dans les documents royaux, et maint autres documents, depuis la conversion générale jusqu'au moins jusque sous le règne de Philippe II. Elle doit être lue au sens religieux du terme, dans le sens d'une opération visant à amener les Morisques à la pratique et la spiritualité évangélique du chrétien idéal. Mais cette opération était liée à une transformation radicale des structures de la société dans la Couronne d'Aragon. Aussi bien Charles Quint que les agents de l'Inquisition⁶²², en effet, se montreront éminemment conscients du fait que la conversion des Morisques était étroitement liée à une réforme sociale, touchant aussi bien les nouveaux chrétiens que les vieux chrétiens.

Comme on l'a vu, lorsqu'il s'adresse aux *aljamas*, en 1525, Charles Quint promettait de protéger les convertis de mauvais traitements dont ils pourraient être victimes. Cette promesse s'accorde avec ce qu'écrivit Antonio de Guevara dans ses *Epistolae familiares* dans une lettre à un « ami secret » d'Oliva pour lui reprocher le

⁶²⁰ « Siempre que se dice reforma en el mundo religioso [...] no se trata de cambiar, sino de revigorar las formas primigenias de la creencia y de la práctica religiosa ». P. Sáinz Rodríguez, cité par Antonio CAÑIZARES LLOVERA, *Santo Tomás de Villanueva, Testigo de la predicación española del siglo XVI*, Madrid, Instituto Superior de Pastoral, 1973, p. 24.

⁶²¹ « reforma y instrucción de los nuevos convertidos de moros ».

⁶²² Par là nous entendons surtout Antonio de Guevara, dont les écrits ont mieux fait parvenir la voix jusqu'à nous (voir à continuation). Mais jusqu'à l'expulsion, de nombreux religieux ont plaidé en ce sens.

comportement des vieux chrétiens à l'égard d'un converti, Cidi Abducacim. L'argument de la lettre est probablement une fiction⁶²³, mais la lettre conserve son intérêt sur le plan de l'histoire des représentations car elle rend compte de son expérience et donne sa vision de la conversion des Morisques, et d'ailleurs de tout autre type de convertis, comme l'indique le titre, qui étend le propos aussi bien aux Morisques qu'aux marranes ou à « tout autre converti à la foi du Christ »⁶²⁴.

Guevara reprochait à son correspondant anonyme d'insulter les convertis en les traitant de « chiens de Maures » et réfute l'argument que cela n'importerait guère, car cela a toujours été la coutume en ce lieu. Ce faisant, il montre indirectement la réticence des vieux chrétiens à voir les Maures d'hier devenir leurs égaux après la conversion. Pour Guevara, ce mauvais traitement réservé aux convertis est la cause des difficultés qu'éprouvent ces derniers à s'assimiler au monde chrétien. Un tel comportement de la part des vieux chrétiens était considéré comme un empêchement à l'expansion du christianisme et devait comme tel être punissable par l'Inquisition. Par pareil exposé, Guevara liait la conversion des musulmans à une réforme, c'est-à-dire ici l'imposition d'un nouveau modèle de comportement, des vieux chrétiens, nécessaire à l'accueil des nouveaux chrétiens au sein de la république chrétienne.

Les vieux chrétiens qui, du fait de leur religion, avaient toujours joui d'un statut juridique et fiscal supérieur à celui des musulmans, cherchaient sans doute à préserver ce privilège relatif, que la conversion menaçait. Or le roi, les ecclésiastiques et l'Inquisition voyaient d'un bon œil l'égalisation des droits entre les deux communautés. Mettre sur un pied d'égalité, au regard de la loi, le nouveau et le vieux chrétien, c'est

⁶²³ La datation indiquée par Guevara, le 22 mai 1524, est impossible, car Guevara n'était pas encore dans le royaume de Valence à l'époque. De plus, il écrit à cette date qu'il lui a fallu trois ans pour convertir ce maure, ce qui situerait le début de sa prédication en 1521, soit avant même la fin des Germanías.

⁶²⁴ Il s'agit de la "*Letra para un amigo secreto del autor, en la cual le reprende á él y á todos los que llaman perros, moros, judíos, marranos, á los que se han convertido á la Fé de Christo.*" Elle figure dans le volumen 1 des *Epistolas familiares*, facile à trouver en de nombreuses éditions, y compris sur internet, par exemple à l'adresse : <http://www.scribd.com/doc/7357124/Guevara-Antonio-de-Libro-Primero-de-Las-Epistolas-Familiares>

La transcription de Florencio Janer est à éviter, car elle tronque l'introduction de la lettre : Florencio JANER, *Condición social de los moriscos de España [1857]*, op. cit., p. 209-210.

Une analyse très complète et intéressante chez José Luis VILLACAÑAS, *¿Qué imperio?*, op. cit., p. 195-200.

sans doute la plus importante de toutes les promesses, en effet, que Charles Quint ait adressées aux aljamas, et il semble bien qu'il ait eu à ce moment-là l'intention de la tenir⁶²⁵. Il faudra que passent bien des années et que les pressions du bras militaire soient constantes et puissantes pour le faire reculer sur ce point. Encore en 1528, il attribuait la décevante progression des progrès de l'évangélisation au refus des nobles d'accorder aux convertis les mêmes droits qu'aux vieux-chrétiens.

4.2. Le mémoire des Morisques

Cette année-là, l'inquisiteur général Alonso Manrique répondait au mémoire adressé au roi par douze représentants des Morisques au sujet de leur conversion. Puisque nous nous intéressons en priorité aux méthodes d'évangélisation des Morisques, nous ne ferons pas ici de faire une analyse détaillée de chaque point du mémoire⁶²⁶, mais il nous faut en donner un aperçu afin de mettre en valeur les complexités de la transition envisagée par le pouvoir.

Un premier problème provenait de la conversion d'une population qui n'avait pas été préalablement catéchisée. Alors que toute pratique musulmane de la part d'un chrétien pouvait en théorie être punie par l'Inquisition, on s'inquiétait des conséquences du manque d'instruction chrétienne des nouveaux convertis. Les représentants demandaient un délai de quarante ans durant lequel le pouvoir d'intervention de l'Inquisition serait réduit, considérant que les erreurs commises le seraient par ignorance et par habitude plutôt que par intention de pratiquer l'Islam. Ce délai fut accordé, et devait poser des problèmes d'interprétation, puisque nombreux furent ceux qui crurent, à tort, qu'ils étaient autorisés à pratiquer l'Islam durant

⁶²⁵ Charles Quint parle encore d'égaliser le fardeau fiscal des nouveaux chrétiens dans une cédule donnée à Grenade le 31 août 1526. AHN, Inq., Lib.247, f.102r. Sans qu'il y ait eu besoin de le réclamer, il ordonnait déjà une égalité de traitement pour baptisés des *Germanías* en 1524. AHN, Inq., Lib.247, f.208r.

⁶²⁶ Le mémoire peut se trouver dans AHN, Inq., Lib.247, ff.113v-120r; un résumé avec les commentaires de l'inquisiteur général, datés du 21 mai 1528, dans AHN, Inq., Lib.319, ff.248r-250v. Le document dans le livre 247 n'est pas daté, mais on peut lui attribuer une date proche de celle où furent octroyés les saufs-conduits aux représentants des aljamas, le 10 novembre 1525 : AHN, Inq. Lib.247, f.67v. Voir aussi Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones*, op. cit., p. 104-109.

quarante ans⁶²⁷. Les vêtements et la langue arabe, quant à eux, devaient être abandonnés dans un délai de dix ans, le temps d'user les vêtements déjà achetés et d'apprendre le castillan ou le valencien⁶²⁸.

Il était également question d'offrir aux nouveaux chrétiens les mêmes droits qu'aux vieux chrétiens, notamment en levant les restrictions sur la mobilité qui pesait sur eux alors qu'ils étaient musulmans, et en leur faisant payer les mêmes impôts aussi bien sur les terres du roi que sur celles des nobles⁶²⁹. Manrique recommandait d'ordonner que les nouveaux chrétiens ne paient pas plus d'impôts que les vieux chrétiens du lieu où ils habitaient ou, dans le cas où un village ne serait peuplé que de Morisques, que les vieux chrétiens du lieu le plus proche. Cette disposition fut bien sûr la plus farouchement combattue par la noblesse. De manière plus surprenante, l'Inquisiteur général se montra favorable à lever les restrictions de port et de possession d'armes qui pesaient auparavant sur les Musulmans : « parce que l'expérience a montré que les Maures, au temps où ils vivaient comme maures, avaient été très fidèles à sa Majesté [...] et il est certain que s'ils l'ont fait étant maures, ils le feront mieux étant Chrétiens »⁶³⁰.

D'autres questions sont plus complexes et montrent qu'en développant deux systèmes de droit parallèles, le Moyen Âge avait créé deux sociétés reposant sur des bases distinctes. La conversion massive impliquait une fusion forcée de ces deux sociétés, engendrant ainsi une multitude de problèmes⁶³¹. Ainsi se posait l'épineuse question des mariages musulmans qui avaient été contractés et des enfants qui en étaient nés. Curieusement, le problème des mariages polygames et des enfants issus de deuxième, troisième ou quatrième épouses n'était pas traité dans ce document, ce qui est peut-être un signe que la pratique était demeurée relativement marginale. En

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 109-112.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 107-108.

⁶²⁹ À ce sujet, voir Josep TORRÓ, « Vivir como cristianos y pagar como moros », *op. cit.*

⁶³⁰ AHN, Inq., Lib.319, f.449v.

⁶³¹ Voir également Isabella Iannuzzi sur des problèmes semblables concernant la communauté judéoconverse un demi-siècle plus tôt : Isabella IANNUZZI, *El poder de la palabra*, *op. cit.*, p. 308-314.

revanche, furent faites de très nombreuses demandes de dispenses pontificales pour légitimer des mariages réalisés en des degrés de parenté interdits par l'Église. Il fut même recommandé d'accorder des dispenses pour des mariages contractés mais non encore consommés, afin de préserver les alliances ainsi scellées entre les familles⁶³².

Un autre cas évoqué dans les demandes des *aljamas* et la réponse de Manrique est celui des alfaquis, docteurs de la foi musulmane, reliques d'un monde dont on venait de décréter la disparition. Ces personnages influents et respectés subsistaient auparavant la rente des mosquées, désormais converties en églises. Le mémoire rappelait qu'ils avaient passé leur vie à étudier la loi musulmane et « ne connaissent aucun autre office et ne sont pas des gens pour travailler [manuellement] »⁶³³. La conversion signifiait leur ruine. Les auteurs du mémoire demandaient qu'aux alfaquis soit versée une rente égale à ce qu'ils gagnaient avant leur conversion, et ceci jusqu'à leur mort. Manrique recommandait d'accéder à cette requête dans la mesure où les alfaquis travaillaient à la conversion des leurs au christianisme⁶³⁴. À cette époque, on espérait encore faire des élites morisques les agents de la conversion de leur peuple.

Les concessions recommandées par Manrique et examinées jusqu'ici semblent favoriser une fusion des deux communautés. Mais toutes les concessions ne n'allaient pas dans ce sens. C'est ce que montre l'enjeu des corporations de métier. Le système médiéval avait engendré un système où existaient souvent deux corporations pour chaque métier, séparant les membres selon leur religion. Le mémoire remis par les douze représentants morisques visait à préserver cette séparation. Ils redoutaient en effet que la dissolution des « universités » musulmanes entraîne l'abolition des rentes qu'elles versaient à certains d'entre eux. Les autorités semblent avoir été toutes disposées à accéder à cette requête, reconduisant donc une situation favorisant la séparation des communautés⁶³⁵. L'objectif premier semble ainsi avoir été de minimiser

⁶³² AHN, Inq., Lib.319, f.449r.

⁶³³ AHN, Inq., Lib.319, ff.349r-v.

⁶³⁴ AHN, Inq., Lib.319, f.449v.

⁶³⁵ Notons qu'à l'occasion, morisques et vieux-chrétiens ont pu se montrer favorables à la fusion, suite à la conversion, de structures séparées, comme ce fut le cas à Caspe, en Aragon, où les chevaliers se sont

les conséquences sociales et économiques négatives qu'entraînait la conversion pour les Morisques.

4.3. Après l'utopie : la mise en place de l'encadrement religieux des nouveaux convertis

L'année 1528 vit l'Empereur faire sa première visite dans le royaume de Valence. Elle fut également celle des Cortés de Monzón, où les représentants de la noblesse allaient organiser la défense de leurs intérêts économiques et sociaux dans le débat de la conversion des Morisques habitant leurs terres. Au cours d'un long et laborieux processus, les projets de l'empereur pour réformer les droits des nouveaux convertis allaient progressivement s'éroder. De leur côté les nobles obtenaient aussi la limitation de l'inquisition pour les nouveaux convertis. Par ailleurs, les pressions croissantes de la course barbaresque allaient inciter le monarque à exercer un contrôle de plus en plus étroit sur les Morisques soupçonnés de collaboration secrète. Le résultat pratique de ces évolutions fut de reconduire la ségrégation médiévale sous de nouvelles formes.

La conversion avait par ailleurs fondamentalement changé la donne. Les nouveaux convertis tombaient désormais sous la juridiction du Saint Office, ouvrant la porte à une persécution légale. La négociation de délais de mansuétude de l'Inquisition à l'endroit des nouveaux convertis n'était que la première prise en compte de cette question épineuse. Les campagnes d'évangélisations subséquentes seraient toujours confrontées aux implications juridiques de la condition des « nouveaux convertis ».

L'existence de vaste populations baptisées continuant à pratiquer l'islam était une préoccupation constante des ecclésiastiques, et la persistance des Morisques dans la religion de leurs pères allait engendrer des frustrations chroniques de voir « détourner » les ressources de la pastorale destinée aux vieux chrétiens pour assurer les services religieux d'une population qui n'en avait que faire. De là, que certains religieux aient été tentés quelques décades après la conversion d'appuyer l'idée de

opposés à la fusion des conseils municipaux. Gregorio COLAS LATORRE, *La bailía de Caspe en los siglos XVI y XVII*, Zaragoza, Institución « Fernando el Católico », 1978, p. 29-31.

cesser de baptiser les enfants morisques⁶³⁶. Mais une telle mesure eût été contre les conclusions de la Congrégation de Madrid, et ce cruel paradoxe devait subsister jusqu'en 1609, année de l'expulsion des Morisques. Voilà esquissées des questions qui nous occuperont lors des prochains chapitres.

⁶³⁶ Nous aborderons cette question au chapitre 7.

Chapitre 6 : Évangéliser dans un cadre instable (1527-1545)

Une fois achevées les campagnes de 1526, conçues pour faire appliquer les décisions de l'Empereur et rendre la conversion générale définitive, les autorités se retrouvaient face à un problème de taille : établir une infrastructure assurant l'instruction et l'encadrement des nouveaux convertis de manière durable. Ont-ils seulement pris toute la mesure du défi qu'ils avaient devant eux? Nous avons vu, à la fin du dernier chapitre, les réflexions de Guevara et, surtout, de Manrique, montrant qu'ils percevaient que se profilait à l'horizon une tâche de réforme qui toucherait non seulement les comportements des nouveaux convertis, mais aussi les institutions du royaume et les habitudes des vieux chrétiens. Il n'est cependant pas certain qu'ils aient réalisé combien le statut de « nouveau chrétien » était anormal, combien il obligerait au compromis, au régime d'exception et, par là, à bien des hésitations et des délais dans l'instruction et la réforme des nouveaux convertis.

Quoi qu'il en soit, en 1527, les prélats de la couronne d'Aragon se retrouvaient dans une situation semblable à celle de Talavera en 1502 : il fallait créer un nouveau réseau paroissial pour des dizaines de milliers de nouveaux chrétiens qui vivaient pour la plupart à l'écart des vieux chrétiens. Où trouverait-on les ressources et les ornements des nouvelles églises ? Qui allait s'en occuper ? Comment assurer leur sécurité ? Comme les campagnes de prédication de Talavera entre 1501 et 1507, celles qui seraient effectuées à Valence entre 1526 et 1545 seraient conditionnées par ces enjeux.

Prédications, ou visites : le vocabulaire varie, non sans raisons. Mais les pratiques variaient davantage selon le contexte de l'heure que selon la désignation de « prédication » ou « visite ». Dans les campagnes que nous analysons dans ce chapitre, les prédications furent de formes multiples, mettant parfois jusqu'à une demi-douzaine de prédicateurs à la tâche sur l'ensemble du royaume, parfois un seul dans une région. Nous n'avons du reste pas toujours les moyens d'en mesurer l'ampleur exacte. Trois, néanmoins, attirent davantage notre attention : les visites de Miguel Pérez de Miedes et Bartolomé de los Ángeles, entre 1527 et 1529 ; la prédication de la bulle pontificale

d'érection des nouvelles paroisses, en 1534-1535 et les visites effectuées sous la gouverne du commissaire apostolique Antonio Ramírez de Haro en 1543 et 1544. Nous entreprendrons maintenant l'étude de l'histoire des campagnes de cette période, et de ces trois en particulier, en nous attachant à nouveau aux conditions de leur planification, à leurs objectifs affirmés, aux pratiques qu'on peut discerner.

1. Établir un cadre pour l'évangélisation

À partir de 1535 jusqu'à la nomination de Tomás de Villanueva au siège archiépiscopal de Valence, l'instruction des Morisques fut dominée par la figure du franciscain Antonio Ramírez de Haro. Nommé commissaire apostolique pour l'instruction et la réforme des nouveaux convertis, il fut en charge de l'érection des paroisses de nouveaux convertis, de l'administration du collège pour enfants morisques de Valence et de l'organisation des visites et de campagnes de prédication. La dernière grande campagne menée sous la gouverne de Ramírez de Haro se termina mal, un scandaleux procès venant mettre un terme à la carrière du plus ancien des prédicateurs de Morisques en activité. Pour comprendre comment les choses en étaient arrivées là, il importe de souligner la mise en place, au lendemain de la conversion générale, d'un cadre juridique et normatif qui se révéla, à l'usage, instable. Nous retracerons comment les normes de l'évangélisation s'élaborèrent par la combinaison des débats menés dans les chambres du pouvoir, des négociations menées par les prédicateurs sur le terrain, et de l'évolution de la grande politique, celle des affrontements internationaux comme celle menées au sein des Cortès.

1.1. Uniformisation et exception

Reprenons une conclusion du chapitre précédent : la conversion générale avait été décidée avec un objectif d'uniformisation religieuse et juridique, qui correspondait à une utopie qu'avaient formulée tant le républicanisme d'Eiximenis et des *agermanados* que l'impérialisme de Gattinara et Charles Quint : l'unification de l'ensemble des sujets du royaume à « une même loi », identifiée au christianisme. En théorie, la conversion de 1525 aurait dû entraîner un immense effort de normalisation juridique, Charles Quint et

Alonso Manrique l'ont bien vu, comme on l'a analysé à la fin du chapitre précédent. La mise en pratique de la conversion avait par contre requis, pour en atténuer les impacts pervers, d'accepter des exceptions nombreuses à ce processus d'uniformisation. Ces tensions entre la volonté uniformisatrice et l'exception pragmatique ont ouvert l'espace où s'est négociée la condition morisque, maintenue tant que les Morisques et les seigneurs conservaient suffisamment de poids dans le rapport de force les opposant aux partisans d'une action d'évangélisation vigoureuse. L'attachement des Morisques à la religion de leurs ancêtres comportait un prix qui se payait en espèces sonnantes et trébuchantes. On sait ainsi la difficulté capitale qu'a représentée, pour l'évangélisation, la question des *zofras*, impôts et corvées réservées aux musulmans, que les Morisques devaient toujours payer. De même, les Morisques versaient des sommes aux seigneurs, à l'Inquisition et à la couronne afin de tolérer qu'ils demeurent musulmans, tant qu'ils ne l'étaient pas au grand jour⁶³⁷. En somme, on attendait du Morisque de « Vivre comme un chrétien et payer comme un Maure ». Mais cette condition était une anomalie religieuse et juridique, qui malgré tout s'avérait tout de même durable dans une société qui tolérait encore qu'on légifère au cas par cas, pourvu que les Maures, ou les Morisques, se retrouvent au bas de l'échelle sociale.

Du point de vue du droit canon, la question semble avoir été plus épineuse. En devenant chrétiens, les Morisques entraient désormais sous la juridiction de l'Inquisition, mais sans avoir jamais reçu une éducation chrétienne équivalente aux vieux chrétiens. L'injustice était flagrante, mais comment la corriger ? Le statut de « nouveau chrétien » n'existait pas en droit, les autorités n'avaient donc pas de ligne de conduite déterminée sur laquelle se fonder. Il est vrai qu'ils n'étaient pas dépourvus

⁶³⁷ Tulio HALPERIN DONGHI, *Un conflicto nacional, moriscos y cristianos viejos en Valencia [1957]*, Valencia, Granada, Zaragoza, publicaciones de la universitat de València, Editorial Universidad de Granada, Servicio de publicaciones de la Universidad de Zaragoza, 2008, p. 126 ; Raphaël CARRASCO, « Le prix de sa foi, l'inquisition de Valence et les biens des morisques (1566-1609) », in *La monarchie catholique et les Morisques (1520-1620)*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2005, pp. 129-145 ; Josep TORRÓ, « Vivir como cristianos y pagar como moros. Genealogía medieval de la servidumbre morisca en el reino de Valencia », *Revista de Historia Moderna*, 2009, n° 27, pp. 11-40 ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO et Juan Francisco PARDO, « Obstacles à l'intégration des morisques du royaume de Valence, Discrimination légale et résistance morisque », *Cahiers de la Méditerranée*, 2009, n° 79, pp. 171-194.

d'outils. Comme Isabelle Poutrin l'a récemment souligné, les réflexions de Duns Scot sur la conversion forcée prévoyaient que le temps permettrait de gagner la conversion véritable des nouveaux chrétiens⁶³⁸. Les aménagements pragmatiques exigés par les seigneurs de Morisques, qui voulaient éviter de perdre leurs vassaux si ceux-ci choisissaient l'exil, pouvaient trouver une justification dans cet optimisme scotiste. Mais de tels aménagements furent toujours fragiles. Comme il s'agissait de mesures d'exceptions, ils devaient faire l'objet de brefs pontificaux pour les valider⁶³⁹, ce qui obligeait le plus souvent à des négociations avec le pape et des délais d'attente. Ce qu'Isabelle Poutrin a nommé « la voie pénitentielle », qui consistait à accorder un délai de grâce permettant aux Morisques de ne confesser leurs fautes qu'aux seuls confesseurs sans avoir à répéter leur confession devant le Saint-Office⁶⁴⁰ fut emblématique de cette difficulté chronique⁶⁴¹. Les difficultés d'interprétation du délai de « quarante années » accordé aux Morisques lors de la Concordia de 1526 en fut l'effet le plus visible.

1.2. L'inhibition inquisitoriale : le détournement des « quarante années »

Ayant cessé d'être musulmans pour être « nouveaux chrétiens », les Morisques entraient sous la juridiction du Saint-Office. Mais si celui-ci avait pour objet de garder tous les chrétiens dans le droit chemin, quelle pratique était la mieux adaptée à la situation particulière des nouveaux convertis ? La question ne s'était guère posée avant les conversions massives. À Saragosse, Martín García avait traité les écarts occasionnels des nouveaux convertis apparemment sans égard à la « nouveauté » de leur conversion. À Valence, le Saint-Office collectait les témoignages indifféremment sur les nouveaux

⁶³⁸ Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans, Espagne, 1491-1609*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 173.

⁶³⁹ Nous verrons, section 3.4 de ce chapitre, que les membres de la junta de 1540 estimaient que la prédication aux nouveaux convertis devait insister sur les brefs pontificaux afin de les rassurer. Au prochain chapitre, nous verrons Tomás de Villanueva réclamer de nouveaux brefs, assurant que ceux concédés à l'époque de Ramírez de Haro étaient échus et, qui plus est, inadaptés. D'autres brefs seront nécessaires pour préparer la campagne de 1568. Voir aussi les pages très pertinentes qu'écrit Rafael Benítez à propos du « blocage romain » (« *bloqueo romano* ») : Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones, La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Valence, Institució Alfons el Magnànim, 2001, p. 151-156.

⁶⁴⁰ Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans, op. cit.*, p. 192.

⁶⁴¹ Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones, op. cit.*, p. 151-156.

convertis et les mudéjars, mais s'en servait rarement⁶⁴². La situation changea avec la conversion générale. Dès lors, les convertis se représentaient en groupe, pour négocier les conditions de leur conversion collective, en mettant en évidence l'injustice qu'il y avait à leur réserver le même traitement qu'aux vieux chrétiens, sans les avoir convenablement instruits au préalable. Par conséquent, le rôle du Saint-Office demeura constamment au cœur des débats concernant l'organisation de la conversion. Ce qui allait se mettre en place serait un régime d'exceptionnalité.

Dans un premier temps, on envisagea principalement, non de limiter le pouvoir répressif du Saint-Office, mais de commander aux inquisiteurs de n'en user qu'avec une extrême modération. La nomination de commissaires chargés de l'évangélisation – « inquisitoriaux » ou « apostoliques » – contribua à modérer l'action du tribunal. Sous Charles Quint, le statut de commissaire inquisitorial accordé aux principaux prédicateurs de Morisques facilitait la coordination entre les deux principaux pouvoirs qui prenaient en charge leur évangélisation, soit la royauté et le Saint-Office. Les pouvoirs des commissaires étaient proches de ceux d'un inquisiteur. Quelques années plus tard, en se référant à son passage à Murviedro, Antonio de Guevara simplifia la situation en se décrivant, à son correspondant, tout simplement comme « inquisiteur »⁶⁴³. Malgré tout, Guevara, Salamanca et Dávalos, pour ne nommer que les principaux commissaires, ne firent pas usage contre les Morisques, autant qu'on sache, du pouvoir de répression que l'Inquisition leur déléguait. On maintenait strictement les règles, mais on s'efforçait d'en limiter l'application en la laissant à la discrétion d'hommes auxquels une extrême modération avait été recommandée.

La *Concordia* accordée en 1526, révélée publiquement en 1528, décrétait un délai de quarante années pendant lesquels les Morisques seraient traités avec douceur

⁶⁴² Raphaël CARRASCO, « La conversion et après: les morisques valenciens durant les difficiles années 1520-1530 », in *La monarchie catholique et les Morisques (1520-1620)*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2005, p. 111-112, 116-118.

⁶⁴³ Le correspondant, qui n'était nul autre que l'inquisiteur général Alonso Manrique, était pourtant parfaitement en mesure de comprendre la différence entre un inquisiteur et un commissaire. Voir la "Letra para don Alonso Manrique, arzobispo de Sevilla, y para don Antonio Manrique, duque de Nájera, sobre que le eligieron por juez en una porfía muy notable." *Epistolas familiares, t.1*: "Siendo yo Inquisidor en Valencia, fui muchas veces a Monviedro, así a visitar los cristianos como a baptizar los moros".

pour tout écart fait par ignorance et qui ne serait pas une « cérémonie de maure ». Un délai de dix années était accordé par ailleurs pour abandonner la langue arabe et le vêtement musulman. Le contenu de la Concordia laissait cependant une large place à l'interprétation, et les délégués morisques et les seigneurs de ces derniers propagèrent une vision beaucoup plus extensive de cette concession, disant qu'il leur avait été concédé la possibilité de faire « vie de maure » durant cette période, une interprétation en contradiction avec les intentions de Charles Quint et Alonso Manrique. L'un et l'autre s'efforcèrent en 1528 de corriger l'interprétation qui avait été faite de la Concordia⁶⁴⁴.

L'inhibition inquisitoriale allait néanmoins se réaliser, sinon dans la théorie, du moins dans les faits. Les statistiques de la répression des Morisques de Valence indiquent bien que le nombre des procès fut très bas avant 1566, et qu'avant cette date la majorité des procès menés par l'Inquisition de Valence contre des Morisques concernaient des *tagarinos*, des Morisques du royaume d'Aragon, qui n'étaient pas couverts par la *Concordia*⁶⁴⁵.

C'est que, entre 1528 et 1547, les occasions ne manquèrent pas aux seigneurs de neutraliser progressivement les capacités d'intervention du Saint-Office. À chaque réunion des Cortés, les représentants de la noblesse revenaient à la charge pour réduire les pouvoirs d'intervention de l'Inquisition en ce qui concernait les Morisques. Devant cette attitude revendicatrice des représentants du royaume, l'Inquisition tenta de résister à la limitation de ses pouvoirs, sans remettre en cause le principe de modération des peines. L'arrivée d'Antonio Ramírez de Haro comme commissaire inquisitorial chargé de l'instruction des nouveaux convertis, à partir de 1533, fut également un facteur aidant à la neutralisation de la répression inquisitoriale. Ce franciscain, ancien élève de Talavera, paraît ne pas avoir été favorable aux méthodes d'évangélisation coercitive. Durant la période où il fut en charge de l'évangélisation des

⁶⁴⁴ Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones*, op. cit., p. 107-111.

⁶⁴⁵ Raphaël CARRASCO, « Historia de una represión, Los moriscos y la inquisición en Valencia 1566-1620 », in *La monarchie catholique et les Morisques (1520-1620)*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2005, pp. 57-107.

Morisques, les réunions des Cortés de 1533, 1537 et 1542 furent autant d'assauts victorieux qui culminèrent en ce que Benítez a appelé « la déroute du Saint-Office »⁶⁴⁶.

Avec le temps, les inquisiteurs de Valence en vinrent à croire que la *Concordia* de 1526 avait effectivement accordé l'impunité aux Morisques pendant 40 ans. Dans un bref mémoire adressé au roi en 1567, les inquisiteurs Manrique et Rojas relataient qu'au lendemain de la conversion générale, les seigneurs de Morisques obtinrent qu'on « enlève l'affaire des convertis de Maures de la connaissance du Saint-Office et soit donné à une autre personne particulière » et que « comme les Morisques virent que par le bref dudit don Antonio le Saint-Office était empêché d'agir, ils se moquaient des prédicateurs », tandis que les seigneurs délaissaient leurs responsabilités dans la prédication, jusqu'à ce que « voyant que passaient les quarante années ils supplièrent sa majesté qu'elle donne l'ordre que les ordinaires connaissent les Morisques et les instruisent »⁶⁴⁷. Rafael Benítez note que « la mémoire historique du Saint-Office, malgré ses registres écrits, n'était pas du tout bonne »⁶⁴⁸. À ce commentaire il conviendrait d'ajouter deux nuances qui nous paraissent éclairantes. D'une part, si la mémoire historique des Inquisiteurs en vint à accréditer l'idée d'une inhibition inquisitoriale de quarante années, c'est que, dès 1526, notables morisques et seigneurs s'employèrent efficacement à répandre cette idée au sein de la population, et que les circonstances imposèrent à l'Inquisition de s'y plier. D'autre part, si, en 1567, les inquisiteurs montraient tant de complaisance à relayer cette version, c'est qu'ils y trouvaient leur intérêt. L'Inquisition pouvait désormais prétendre avoir été tenue à l'écart davantage

⁶⁴⁶ Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones*, op. cit., p. 115-139.

⁶⁴⁷ “[...] quitasseel negocio de los convertidos de moros del conocimiento del sancto officio y le diese a alguna otra persona particular [...]” / “[...] como los moriscos vieron que por el breve del dicho don Antonio el sancto officio estaba inhibido se burlaban de los predicadores [...]” / “[...] viendo que passavan los quarenta años supplicaron a su magestad que se sirviessen dar orden como los ordinarios conociesen de los moriscos y los instruyesen [...]” Hieronimo Manrique et J. de Rojas à la Suprême, de Valence, 24 novembre 1567, AHN, Inq., Lib.911, f.769v.

⁶⁴⁸ “La memoria histórica del Santo Oficio, a pesar de sus registros escritos, no era del todo buena, y los inquisidores de Valencia confundieron y los inquisidores de Valencia confundieron la petición de cuarenta años sin la Inquisición presentada en Toledo y no aceptada por Alonso Manrique en 1526, con los 16 años concedidos por Carlos V en 1543, en contra del parecer del Inquisidor General, Tavera.” Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones*, op. cit., p. 215.

qu'elle ne l'avait été en réalité et rejeter ainsi l'entière responsabilité de l'échec sur les seigneurs et les limites qui lui avaient été imposées.

2. Visites administratives ou campagnes de conversion ? Miguel Pérez de Miedes et Bartolomé de los Ángeles (1527-1530)

2.1. Nomination des prédicateurs, sélection des méthodes

Dans quel cadre, selon quelles normes les prédicateurs de Morisques devaient-ils agir ? Lorsque, après le départ des prédicateurs royaux, la première visite des lieux de Morisques fut tenue, ces questions n'étaient pas résolues. Celle-ci s'amorça en 1527, un peu avant la tenue des Cortés de Monzón et la construction du nouveau réseau paroissial nécessaire à l'encadrement des convertis. Elle était organisée par le vicaire général Guillem Desprats et réalisée sur le terrain par Miguel Pérez de Miedes, docteur en droit, archidiacre de Murviedro (aujourd'hui Sagonte) et officiel de la Curie ecclésiastique⁶⁴⁹. Bientôt, ce dernier sera rejoint par un prédicateur franciscain proche de la cour royale, Bartolomé de los Ángeles. L'un et l'autre affrontèrent – ou exploitèrent – une situation au sein de laquelle leur mandat et leur autorité étaient imparfaitement définis. Ces visites semblent sur ce point reproduire un modèle éprouvé à l'époque des conversions, où les visites étaient menées par des acteurs locaux (comme Pérez de Miedes) et des prédicateurs royaux (comme Bartolomé de los Ángeles), ces derniers facilitant le contact entre le terrain et les autorités centrales. Ils représentaient une entreprise voulue par l'Empereur et le Saint-Office – mais quels pouvoirs en tiraient-ils ? Ils devaient établir les bases d'un réseau paroissial – mais devaient-ils policer les pratiques des nouveaux convertis ?

Ils prêchèrent un temps conjointement, ainsi que l'attesta en 1544 un témoin qui affirmait avoir vu le franciscain pour la première fois aux côtés de Miguel Pérez, pendant ces campagnes⁶⁵⁰. Le 10 août du même mois, l'archidiacre délégua ses pouvoirs à celui

⁶⁴⁹ Édit transcrit par Adolfo SALVÁ Y BALLESTER, « Los moriscos valencianos en 1527 y 1528 », *Cuadernos de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 1935, n° 16, p. 369.

Les informations contenues dans le reste du paragraphe proviennent de cet article.

⁶⁵⁰ Témoignage de Martín de Frias, 13 septembre 1544. f.90v.

qu'il qualifiait de « prédicateur arabe »⁶⁵¹. Ce changement intervenait au moment où l'Empereur et l'inquisiteur général profitaient des Cortés de Monzón pour retoucher les méthodes de prédications aux Morisques.

En effet, en marge de ces Cortés, le 14 juin 1528, Manrique présida à Monzón une réunion d'ecclésiastiques concernant l'élaboration du réseau paroissial des nouveaux convertis. Des acteurs des campagnes précédentes ou en cours y siégeaient, en particulier Antonio de Guevara et Miguel Pérez de Miedes⁶⁵². Bernardo Pérez de Chinchón vint y présenter le manuscrit de l'antialcorano, transcription de sermons qu'il avait tenu aux Morisques de Gandía après leur conversion, dans l'espoir de le faire éditer dans les plus brefs délais. La méthode de Chinchón, qui organisait sa réfutation de l'Islam à partir des idéaux de paix et de concorde, dût plaire à l'Empereur et l'Inquisiteur, qui devaient y reconnaître des thèmes familiers de l'érasmeisme, encore en faveur à la cour royale. Le bon accueil fait à l'ouvrage ne put cependant faire en sorte qu'il soit imprimé avant 1532⁶⁵³. La polémique érasmiste de Chinchón recevait ainsi une caution officielle. Au contraire, la polémique inspirée du lullisme, qui avait eu la faveur de Cisneros et Figuerola, était officiellement écartée au profit de l'enseignement de l'arabe, dont Bartolomé de los Ángeles fut chargé :

relation nous a été faite que le fondateur du bénéfice de San Miguel, dans la huerta de Valence, laissa et chargea le bénéficiaire pour que pour un temps il paie une personne qui lise l'arabe dix livres à chaque année et une autre personne qui lise l'art de Ramon Llull dix autres livres et que ledit art ne fait aucun fruit et il ne se trouve pas plus d'un ou deux qui les veulent écouter, et parce qu'il est très nécessaire que quelques personnes apprennent ladite langue arabe pour instruire et enseigner aux nouveaux convertis dans ce royaume les doctrines de notre sainte foi catholique et le père frère Bartolomé de los Ángeles de l'ordre de Saint François, comme vous le savez, entend bien la dite langue arabe et a la charge de prêcher aux dits nouveaux convertis et nous aurions plaisir que toutes les dites vingt livres lui soient payées tant pour avoir ladite charge de prédicateur

⁶⁵¹ "fratrem Bartholomeum dels angels ordinis sancti francisci mendicantium predicatorem arabicum". Cité par Salvá y Ballester. Adolfo SALVÁ Y BALLESTER, « Los moriscos valencianos en 1527 y 1528 », *op. cit.*, p. 370.

⁶⁵² Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones*, *op. cit.*, p. 117.

⁶⁵³ Francisco PONS FUSTER, « Estudio preliminar », in Pérez de Chinchón, Bernardo: *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, Alicante, Universidad de Alicante, 2000, p. 11-13. On ignore les motifs du délai de publication.

que parce que nous sommes informés que mieux qu'un autre il pourra enseigner la dite langue arabe⁶⁵⁴

Il restait fort peu des méthodes lullistes, sinon la volonté d'user de l'arabe comme langue de polémique et d'instruction, une volonté qui, du reste, n'a jamais été spécifique à la pensée lulliste.

2.2. Pratiques de Miguel Pérez de Miedes et Bartolomé de los Ángeles (1527-1530)

Les campagnes menées par Miguel Pérez de Miedes et Bartolomé de los Ángeles avaient officiellement un objectif d'observation à des fins administratives: ils devaient recenser les conditions des églises de Morisques afin de préparer une réforme du réseau afin d'encadrer plus efficacement les nouveaux chrétiens. Bartolomé de los Ángeles, selon les instructions qui lui avaient été données, apportait dans ses pérégrinations un cahier dans lequel il notait les informations qu'il jugeait dignes d'intérêt⁶⁵⁵.

⁶⁵⁴ “[...] relación nos ha sido hecha que el fundador del beneficio de Sant Miguel en la guerta de Valencia dexó y encargó al beneficiado porque por tiempo fuesse que pagasse a alguna persona que leyesse el arábigo diez libras en cada un año y a otra persona que leyesse el arte de Ramón Lull otras diez libras y que la dicha harte ningun fructo haze ni se hallan más de uno o dos que les queran oyr, y porque es muy necessario que algunas personas aprendan la dicha lengua arábigo para Instruyr y enseñar a los nuevamente convertidos en aquel reyno las doctrinas de nuestra sancta fe cathólica y el padre fray Bartolomé de los Ángeles de la orden de sant Francisco como sabeys entiendo bien la dicha lengua arábigo y tiene cargo de predicar a los dichos nuevamente convertidos y havríamos plazer que todas las dichas veynte libras se le pagassen assí por tener el dicho cargo de predicador como porque el mejor que otro según somos informado podra enseñar la dicha lengua arábigo.” Charles Quint à l'officiel de Valence, Monzón, 18 juillet 1528. AHN, Inq., lib. 247, f.269v.

Au vu de ce même extrait, cette mise à l'écart paraît même tardive, les autorités ne faisant que suivre un discrédit du lullisme qui se manifeste dans les avis reçus, selon lesquelles il ne faisait aucun fruit, et dans la faible audience que recevait cet enseignement.

⁶⁵⁵ Le franciscain remplit deux cahiers au cours de ses missions. Le premier fut étudié par Adolfo Salvá y Ballester avant sa destruction au cours de la guerre civile. Malheureusement, l'unique article rédigé par ce dernier ne donne qu'un vague aperçu des données qu'il a pu contenir, l'auteur ayant prévu de rédiger une série d'articles qui n'a jamais pu voir le jour. D'après ce qu'il nous en dit, ce cahier correspondait aux années 1527-1528. Le second cahier (en très mauvais état) concerne les années 1528-1529 et est conservé à la Bibliothèque historique de l'Université de Valence. Le texte en a été intégralement retranscrit dans Eliseo VIDAL BELTRÁN, « El cuaderno de un visitador de moriscos », *Estudis*, 1980 1979, n° 8, pp. 35-69. Voir aussi Ricardo GARCÍA CARCEL, *Orígenes de la inquisición española, El tribunal de Valencia, 1478-1530*, Barcelone, ediciones península, 1976, p. 200-202.

Notons que ces cahiers n'ont rien à voir avec celui dont il est question dans les instructions transcrites par Janer, qui datent de la campagne de 1543-1544. Cet autre cahier ne devait servir qu'à noter les baptêmes effectués, ce qu'on peut voir dans celui transcrit par Vidal-Beltrán.

Dans la pratique, les deux prédicateurs allèrent bien au-delà d'une simple mission d'observation. Ils prêchaient la doctrine chrétienne et baptisaient nombre de nouveaux convertis, sans doute par centaines⁶⁵⁶. Les autorités cautionnèrent cette interprétation large de leur mandat lorsque Pérez de Miedes délégua ses pouvoirs au franciscain.

L'officiel Miedes écrit qu'il a trouvé dans le royaume et baptisé beaucoup qui n'étaient pas encore baptisés, de quoi s'ensuivit beaucoup de fruits et qu'il retournerait à continuer sa visite. Vous devez beaucoup lui recommander qu'il fasse ainsi et également à un religieux qui est allé avec lui parce que ça ne peut qu'être très profitable⁶⁵⁷.

Nous sommes un peu mieux renseignés sur les méthodes de ce dernier que de son prédécesseur. Les analyses de Salvá y Ballester concernent des données géographiques : les lieux visités, la distance qui les sépare, les églises les plus proches de lieux habités par les Morisques⁶⁵⁸. Il s'agit des renseignements administratifs que les visiteurs devaient collecter pour permettre la refonte des paroisses. En revanche, le cahier transcrit par Eliseo Vidal Beltrán témoigne d'une activité dont les caractéristiques empruntent autant à la visite inquisitoriale et qu'à la visite épiscopale⁶⁵⁹. L'analyse qu'en fournit Vidal Beltrán est essentiellement introductive, calculant le nombre de mentions des pratiques religieuses signalées dans le cahier, notant le caractère inquisitorial de l'enquête et les résistances rencontrées de la part des Morisques et des seigneurs. Il note également l'insuffisance du clergé local. Mais il ne fournit pas de réflexion sur les aspects méthodologiques de la mission reflétés par le cahier du franciscain. C'est ce que nous nous proposons de faire dans les pages qui suivent.

⁶⁵⁶ Nous extrapolons cet ordre de grandeur des nombres qui seront évoqués en 1544 par Bartolomé de los Ángeles. Les documents de 1527 ne précisent aucun chiffre, se contentant de mentionner « beaucoup » de baptêmes. Nous traiterons des estimations de Bartolomé de los Ángeles en 1544 plus loin au cours de ce chapitre (section 3.4).

⁶⁵⁷ «El oficial Miedes scrivió que halló por el reyno y baptizó muchos que aún no eran bautizados de que se siguió mucho fructo y que bovería a continuar su visita / deveys le mucho encomender que assi lo haga y assi mesmo a un religioso que ha ydo con él porque no puede sino mucho aprovechar» Le licencié Polanco à l'Inquisiteur de Valencia. De Valladolid, 22 août 1527. AHN, Inq., Lib.319, f.426r.

⁶⁵⁸ Adolfo SALVÁ Y BALLESTER, « Los moriscos valencianos en 1527 y 1528 », *op. cit.*, p. 373-376.

⁶⁵⁹ Eliseo VIDAL BELTRÁN, « El cuaderno de un visitador de moriscos », *op. cit.*

Les notes du commissaire rendaient d'abord compte de la faiblesse de l'encadrement religieux des nouveaux convertis⁶⁶⁰. Cette insuffisance se traduisait par la persistance des pratiques religieuses musulmanes et l'insuffisance de l'administration des sacrements. La méthode qu'employait le franciscain pour en témoigner ne consistait pas seulement à constater la persistance des pratiques, mais plutôt à documenter des cas précis. Il rapportait l'identité des fautifs et celle des témoins, en précisant si le témoignage avait été *de visu* ou s'il s'agissait de oui-dire⁶⁶¹.

La circoncision est de loin la pratique morisque que nous retrouvons le plus fréquemment mentionnée dans le cahier du franciscain. La présence de jeunes enfants circoncis est documentée dans tous les lieux visités, et dix-sept circonciseurs sont signalés. Certains étaient des barbiers qui en faisaient une pratique professionnelle, d'autres simplement les parents des garçons concernés. D'autres pratiques courantes apparaissant dans le carnet du franciscain étaient le mariage « à la maure » (avec des degrés de parenté interdits) sans licence, l'abattage à la manière musulmane ou les enterrements musulmans. Quant à la polygamie, elle n'était pas généralisée, mais plusieurs cas de bigamie apparaissent dans le cahier. Comme on n'en trouve jamais plus d'un par localité, on peut émettre l'hypothèse que la bigamie traduit une pratique de prestige social.

Les notes de Bartolomé de los Ángeles permettent également de constater l'insuffisance de l'encadrement paroissial. Il rappelait régulièrement les maux occasionnés par l'absence dans certains lieux d'un curé, ou d'un vicaire qui compenserait l'éloignement de l'église principale de la paroisse. L'administration des

⁶⁶⁰ Cela n'a rien pour étonner. Aucun plan de réforme des paroisses ne fut mis en place entre 1525 et 1535. Les mosquées converties en églises à l'époque des Germanías n'avaient pas toutes été pourvues de prêtre. Les nouveaux convertis dépendaient donc le plus souvent d'églises érigées dans les communautés de vieux chrétiens les plus proches. Par ailleurs, la qualité du clergé valencien dans les campagnes était généralement mauvaise. Sur ce sujet, voir José Luis CASTÁN ESTEBAN, « La reforma del clero en los sínodos valencianos del siglo XVI (1548-1607) », *Anales Valencinos*, 1998, n° 47, pp. 147-170 ; María Milagros CÁRCEL ORTÍ, « Visita pastoral y tonsura en la diócesis de Valencia (1526-1527) », *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història*, 2011 2010, n° 60-61, pp. 105-130.

⁶⁶¹ On constatera cette méthode tout au long des carnets transcrits en annexe de Eliseo VIDAL BELTRÁN, « El cuaderno de un visitador de moriscos », *op. cit.*, p. 56-69.

sacrements, et en particulier du baptême, était peu pratiquée. Dans certains lieux, comme à Togua et dans tous les lieux environnants ou à Montroy, on ne baptisait pas du tout les nouveau-nés⁶⁶². Bartolomé de los Ángeles profita de son passage pour baptiser les nouveau-nés qui ne l'avaient pas été. À plusieurs reprises, il précisait avoir fait baptiser des Morisques « déjà grands »⁶⁶³. À Beniatjar, « il y en a beaucoup à baptiser, hommes et femmes et enfants, et je baptise toujours où que j'aïlle »⁶⁶⁴. Sa prédication était largement orientée sur la nécessité de pratiquer ce sacrement, et il allait parfois jusqu'à baptiser des gens qui prétendent l'avoir déjà été

Je suis allé trois fois au lieu [de Yatova] leur prêcher et leur admonester de la part de Sa Majesté qu'ils baptisent ceux qui sont à baptisés. Ils ne veulent aucunement s'amender. J'ai baptisé beaucoup d'hommes et de femmes, niant qu'ils étaient à baptiser, cela étant faux. J'ai prié beaucoup d'autres qu'ils se baptisent, que même sont à baptisé des hommes principaux, et ils ne le veulent pas faire, disant toujours qu'ils sont baptisés et ils ne le sont pas. Dans ledit lieu on a circoncis beaucoup d'enfants après qu'ils ont été faits chrétiens⁶⁶⁵.

Les faillites de l'encadrement religieux s'observaient également dans les pratiques de la régulation des mariages chez les Morisques. Le problème remontait à la conversion générale. Celle-ci avait projeté dans l'illégalité des centaines de mariages pratiqués selon les normes musulmanes. Si la polygamie était anecdotique, il en allait autrement des mariages contractés selon des degrés de parenté que l'Église interdisait. Cet enjeu avait été abordé lors de la négociation de 1525 avec les douze alfaquis, et le pouvoir s'était voulu conciliant. La solution trouvée avait été d'accorder des dispenses pour les mariages déjà contractés, à condition qu'il s'agisse d'une première épouse. Mais de fréquents mariages contractés selon des degrés interdits furent pratiqués au cours des années suivantes, les Morisques poursuivant toujours les mêmes stratégies

⁶⁶² *Ibid.*, p. 68.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 60, 63.

⁶⁶⁴ "Ay muchos por baptizar, ombres y mujeres y niños, y siempre baptizo por dondequiera que voy." *Ibid.*, p. 61.

⁶⁶⁵ "Yatova, de la varonía de Buñiol. He ydo tres vezes al lugar a predicalles y amonestalles de parte de Su Magestad que bautizen los que están por bautizar. Ninguna enmienda quieren tomar. He bautizado muchos onbres y mujeres, negando que stavan por bautizar, siendo falso. He rogado a muchos otros que se bautizen, que aun se están por bautizar onbres principales, y no lo quieren hazer, diciendo siempre que son bautizados y no lo siendo. En el dicho lugar se han çircunçidado muchos niños después de ser cristianos." *Ibid.*, p. 68.

matrimoniales. C'est pourquoi le franciscain, en l'absence de l'archevêque, prit sur lui-même de régulariser de tels mariages qu'il rencontrait. « Nous en avons trouvé beaucoup mariés à la manière des Maures et mariés avec des cousines germaines après [être devenus] chrétiens. Et je les ai tous régularisés et leur fit prendre manière de chrétiens » écrit-il à Albayda⁶⁶⁶.

Dans les multiples interrogatoires menés pour documenter chacun des cas recensés par le franciscain, certains paraissent avoir été mouvementés, le vocabulaire employé suggérant que le visiteur s'efforçait d'arracher des aveux à ses suspects. À Játiva, confronté à un barbier accusé d'avoir pratiqué plusieurs circoncisions, il écrivait « il fut accusé et le nia plusieurs fois; et après, vaincu par moi, frère Bartolomé de los Ángeles, il (re)connu que c'était la vérité devant moi et le chanoine Soler »⁶⁶⁷. À nouveau, le caractère inquisitorial de la procédure transparaît.

Il ne semble pas, toutefois, s'être employé à punir les coupables. Il prêchait la correction des pratiques musulmanes, fustigeait les pratiques publiques et les circoncisions. Par cette démarche de documentation des cas individuels, d'interrogatoires parfois brutaux, d'admonestation sans châtement rigoureux, Bartolomé de los Ángeles se situait parfaitement dans l'interprétation de la *Concordia* de l'Empereur et l'inquisiteur général.

Mais le succès demeurait mitigé, et le prédicateur enregistrait de nombreuses récidives. Ainsi à Taverna, il sermonna deux frères sans succès : « priés par moi, Bartolomé de los Ángeles, et admonestés avec beaucoup de charité, ils vinrent à récidiver en leur mauvaise œuvre [de circoncision] »⁶⁶⁸. De même, à Carzel au jour du

⁶⁶⁶ “[...] allamos muchos casados a modo de moros y casados con primas hermanas después de christianos. E yo los regle a todos y les hize que tomasen manera de christianos.” Le scénario se répète à Ayello “[...] la tercia parte del lugar estaban casados como moros apes de christianos. E yo los hize reglar a todos.” *Ibid.*, p. 63.

⁶⁶⁷ “[...] el fue acusado y lo negó muchas vezes; y después, vençidos por my, fray Bartolome de los Angeles, conosco que era verdad delante de my y del canonygo Soler, de la Seo de Xativa.” *Ibid.*, p. 62.

⁶⁶⁸ “[...] fueron allados çircunçidar dia de San M[y]guel deste presente año de quinientos veynte y ocho, y rogados pormi, fray Bartolome de los Angeles, y amonestados con mucha caridad, volvieron a reincidir en su mala obra”. *Ibid.*, p. 56.

nouvel an, les Morisques ouvrirent une boucherie publique, et furent promptement dénoncés par les vieux chrétiens du lieu :

Et cela se fit après que moi, frère Bartolomé de los Ángeles, les avait admonestés de la part de Dieu et de Sa Majesté qu'ils ne fassent des cérémonies publiques, comme Sa Majesté m'a commandé que je leur dise, par paroles et par lettres missives, et cela se fit devant les seigneurs du lieu, étant présents, et ainsi s'est fait dans les lieux d'Alcozer et Alberich et Antella et Cortes et Sumacarçer et dans beaucoup de lieux que les seigneurs ne se donnent rien pour cela⁶⁶⁹.

D'après ce même passage, l'une des difficultés de l'entreprise était l'inaction et la complaisance de nombreux seigneurs.

Au vu des pratiques du prédicateur, sa capacité à recueillir identifier les pratiques musulmanes, dans un lieu donné, dépendait de sa capacité à être entouré de bons auxiliaires. Ces derniers jouaient le rôle d'informateurs et de témoins. Ce dernier rôle était souvent rempli par les hommes qui l'accompagnaient. En effet, frère Bartolomé ne voyageait pas seul. Trois des témoins les plus régulièrement cités, au moins, se joignaient à lui régulièrement. L'un d'eux appartenait à un ordre religieux, frère Francisco Oluja, sans doute un franciscain. Les deux autres se nommaient Francisco Hernández de Velasco et Diego de Lara. Nous savons également par la correspondance inquisitoriale qu'un de ceux qui l'accompagnaient était un Morisque du nom de Guillem Remon de Fez. Les lettres d'Alonso Manrique en 1529 et 1530 paraissent indiquer que l'inquisiteur général suivait la mission de très près⁶⁷⁰.

Si ces auxiliaires facilitaient le voyage et si certains d'entre eux pouvaient servir de guides et d'interprètes (dans le cas d'un Morisque), ils ne pouvaient remplacer les notables locaux dans la collecte d'informations. Pour cette raison, le contact avec les curés, vicaires, officiers et seigneurs des lieux visités était essentiel. Halperin Donghi a

⁶⁶⁹ "Y esto se hizo después que yo, fray Bartolome de los Angeles, los ove amonestado de parte de Dios y de Su Magestad que no hiçiesen çerimonias publicas, como Su Magestad me mando que se lo dixiese, de palabra e por cartas mysyvas, y esto se hiço delante los señores del lugar, estando presentes, y ansy se a echo en los lugares de Alcozer y Alberich e Antella e Cotes y Sumacarçer, y en otros muchos lugares que los señores no se dan nada por ello." *Ibid.*, p. 63.

⁶⁷⁰ Alonso Manrique aux inquisiteurs de Valence, 1^{er} février 1529, transcrite dans Pascual BORONAT Y BARRACHINAT, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valence, 1901, vol.1/2, p. 176. Nous donnons plus loin une analyse plus approfondie de ce document.

estimé que les curés valenciens étaient peu coopératifs avec les visiteurs⁶⁷¹. En réalité, les relations avec ces derniers n'étaient pas toujours mauvaises. Plusieurs figurent en effet parmi les témoins cités par le visiteur. Leur témoignage est généralement l'indice d'une bonne collaboration entre ces notables locaux et le prédicateur en mission commandée. Mais nous trouvons aussi sous la plume de Bartolomé de los Ángeles quelques phrases lapidaires critiquant d'autres membres de ces mêmes catégories, accusés de négligence ou d'opposition à l'évangélisation. Il ne convient pas de donner la préférence à l'un sur l'autre : nous trouvons des indications de coopérations comme d'oppositions à l'évangélisation, traduisant une situation complexe, variant pour chaque lieu. La constante réside dans le caractère déterminant, pour collecter les informations, du contact entre les prédicateurs et les notables locaux.

On a vu dans une citation précédente qu'il rapportait admonester les Morisques « de la part de sa Majesté et de Dieu »⁶⁷². Il se faisait en cela le représentant du roi et de ses politiques. Outre les failles de l'encadrement religieux, Bartolomé de los Ángeles se faisait également le rapporteur et l'analyste de la réception des décisions royales. Il déplorait que la Concordia ait été comprise comme une mesure empêchant l'action inquisitoriale. Les Morisques attendaient parfois même de lui qu'il confirme cette interprétation: « Catalan et Pezlique, hallebardiers, habitants de Valence, et Ubeyte, leur ont dit que pour l'espace de quarante ans l'Inquisition ne pouvait entrer chez eux »⁶⁷³. À Muro, un dénommé Moscaire dit aux habitants que l'Inquisition ne pourrait les poursuivre, mais au surplus que « j'allais moi, Bartholome de los Angeles, leur apporter provision de cela »⁶⁷⁴. Le prédicateur s'efforça de démentir l'interprétation

⁶⁷¹ Tulio HALPERIN DONGHI, *Un conflicto nacional*, *op. cit.*, p. 136.

⁶⁷² Eliseo VIDAL BELTRÁN, « El cuaderno de un visitador de moriscos », *op. cit.*, p. 61.

⁶⁷³ “[...] que les avian dicho Catalan y Pezlique, albarderos, vecinos de València, y Ubeyte, que por espacio de quarenta años no podía entrar la Ynquisiçion en ellos. Y asimismo me dixeron a mi, fray Bertholome de los Angeles, en Llonbay, lugar del duque de Gandia, que les avia dicho Catalan, albardero, vezino de València, a Curto, albardero, vezino del lugar, y a Miguel Pille y a Juan Pardellos, cristianos nuevos, asimismo vecinos del lugar: albricias, albricias, que quarenta años tenemos que no puede entrar en nosotros la Ynquisiçion.” *Ibid.*, p. 65-66.

⁶⁷⁴ “[...] dieronle doce ducados, y les dixo que tenían quarenta años que no podía entrar en ellos la Ynquisiçion, y que ya yva yo, Bartholome de los Angeles, a llevalles la provision dello. Esto dixo el dicho

trop permissive de la Concordia qui courait parmi les Morisques, et reprocha au bailli général de n'avoir pas fait suffisamment pour rendre publique la bonne interprétation.

Le bailli général n'a pas trouvé manière pour que soit venue en entier à la connaissance des nouveaux convertis la provision que Sa Majesté a fourni leur donnant à comprendre qu'ils n'ont pas quarante ans, parce que dans tous les lieux que moi j'ai visité je les ai trouvés ignorants de cela, tant vieux chrétiens que nouveaux; moi je leur ai déclaré l'intention de Sa Majesté et je leur ai fourni quelques dispositions⁶⁷⁵.

Le fait que les convertis attendaient de lui qu'il confirme l'inhibition inquisitoriale et la prétention de Bartolomé de los Ángeles à corriger leur erreur suggèrent que, de part et d'autre, ils voyaient en lui un représentant autorisé des pouvoirs royaux et inquisitoriaux. L'autorité du prédicateur se manifesta également lorsque, dans la région de Callosa, ayant entendu parler d'un maure ayant déserté d'un groupe de corsaires et évité à quelques chrétiens de tomber dans une embuscade tendue par ceux-ci, se le fit amener pour le baptiser, puis livrer aux autorités⁶⁷⁶. Il agissait ainsi autant en missionnaire qu'en représentant du pouvoir royal.

La date la plus tardive inscrite dans le cahier de Bartolomé de los Ángeles est le 21 avril 1529. À cette date, sa tournée dans le royaume de Valence semble avoir suscité des conflits significatifs. Dès le 1^{er} février 1529, l'inquisiteur général Alonso Manrique écrivait aux inquisiteurs de Valence à ce sujet. Ces derniers lui avaient fait part de « l'infamie qu'il y a contre frère Bartolomé de los Ángeles »⁶⁷⁷, l'inquisiteur général répondant qu'il s'en était « beaucoup désolé tant pour la bonne opinion que nous en avons que pour le grand fruit, que selon ce que nous avons vu par expérience et

moscayre delante de muchos del pueblo y el dicho jurado lo dixo a mi, fray Bartolome de los Angeles". *Ibid.*, p. 66.

⁶⁷⁵ "El bayle general no ha dado manera para que enteramente aya venido a noticia de los nuevamente convertidos la provision que Su Magestad proveo dándoles a entender que no tienen quarenta años, por que en todos los lugares que yo he vesitado los hallo ynorantes dello, asy a christianos viejos y nuevos; yo les he declarado la yntinçion de Su Magestad y les he proveydo de algunas provisiones". *Ibid.*, p. 69.

⁶⁷⁶ L'anecdote est narrée par Juan Francisco Pardo Molero, qui y voit une bonne illustration des complexités des relations sociales dans un monde où la menace corsaire était devenue endémique au point où l'embuscade tendue par les corsaires pouvait être narrée comme un banal incident. Juan Francisco PARDO MOLERO, *La defensa del imperio, Carlos V, Valencia y el Mediterraneo*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2004, p. 227-228.

⁶⁷⁷ "[...] sobre la infamia qué hay contra ray bartholome de los angeles". Pascual BORONAT Y BARRACHINAT, *Los moriscos españoles y su expulsion, op. cit.*, p. 176.

sommes informés par lettres de beaucoup [de gens], qu'il a fait avec ses sermons et doctrines » aux Morisques⁶⁷⁸. Il exprimait sa méfiance envers les témoins, en particulier envers le Morisque Guillem Remon de Fez, qui pourrait avoir été corrompu pour témoigner contre le franciscain. Il ordonnait d'éviter de communiquer avec frère Bartolomé avant d'avoir de plus amples informations, afin d'éviter qu'il ne cesse sa prédication, et de continuer à lui verser son salaire de 100 ducats annuels. Il recommandait par ailleurs d'appeler Miguel Pérez de Miedes pour obtenir son avis et de plus amples informations sur les instructions reçues par le prédicateur. Cette lettre semble indiquer que Manrique avait eu pour principale préoccupation d'assurer la poursuite de la prédication.

La même préoccupation ressort le 13 décembre 1529, alors que la situation de Bartolomé de los Ángeles paraît s'être considérablement envenimée, incitant le provincial des franciscains à écrire à l'inquisiteur général. Ce dernier affirma avoir écrit au provincial combien

nous désirons beaucoup qu'on fournisse là-bas quelques bons religieux pour que les nouveaux convertis de Maures [...] soient instruits et enseignés par eux, par leurs sermons, doctrine et exemple, dans les choses de notre religion chrétienne et qu'on remédie au scandale et mauvais exemple que vous dites que ledit frère Bartolomé de los Ángeles a semé dans les lieux où il était allé, portant beaucoup d'attention à savoir en quelles parties étaient restés mal édifiés de lui, pour que là-bas on mette le remède qui convient et que ce soit de manière à ce que s'apaisent les âmes de ceux qui ont été scandalisés par ledit frère Bartolomé de los Ángeles et [que] les autres ne se scandalisent pas⁶⁷⁹.

⁶⁷⁸ “[...] por cierto que lo havemos sentido mucho assi por el buen concepto que del teníamos como por el mucho fructo que según avemos visto por experiencia y somos informado por letras de muchos que ha hecho con sus sermones y doctrina en los nuevamente convertidos de moros a nuestra sancta fe catholica en ese Reynbo y ahun por lo que diran algunos de los que no han venido bien en la dicha conversion”. Manrique aux inquisiteurs de Valence, de Tolède, 1er février 1529, dans *Ibid.*, p. 176-177.

⁶⁷⁹ “[...] desseamos mucho que se provea alla de algunos buenos religiosos para que los nuevamente convertidos de moros a nuestra sancta fe catholica en ese reyno fuesen ynstruydos y enseñados por ellos con sus sermones doctrina y exemplo en las cosas de nuestra religion christiana y que se remediase el escandalo y mal exemplo que el dicho fr. Bartolome de los Angeles diz que havia sembrado en los lugares donde havia estado advirtiendolo mucho en saber en que partes habían quedado mal edificados del apra que allí se ponga el remedio que conviene y sea de manera que se sosieguen los anymos de los que an seydo escandalizados por el dicho fray bartolome de los Angeles y los otros no se escandalizen”. Manrique aux Inquisiteurs de Valence, de Fuentesalida, 13 décembre 1529. Dans *Ibid.*, p. 177-178. Le même transcrit une lettre de Bartolomé de los Ángeles, datée du 13 août 1529, où il mentionne avoir reçu un salaire de cinquante ducats pour une demie année.

Nous retrouvons à nouveau frère Bartolomé en 1530, en bien mauvaise posture, tentant de faire jouer ses contacts à la cour : « J'ai fait tout ce que j'ai pu comme bon chrétien et frère. Le très révérend archevêque de Séville fut mal informé et j'ai été très mal traité et la bonne œuvre que je faisais a cessé »⁶⁸⁰. Le recours parvint à le sortir provisoirement d'embarras. Il demeura cependant à l'écart pendant de nombreuses années. En l'année de 1534, il fut nommé commissaire des monastères franciscains d'Andalousie, ce qui ne l'empêcha sans doute pas de participer à la nouvelle campagne organisée auprès des Morisques valenciens⁶⁸¹.

Cet épisode comporte en lui, avec une moindre ampleur, l'essentiel des ingrédients du procès scandaleux dont frère Bartolomé fera l'objet en 1543-1544 : des méthodes cavalières, où le prédicateur baptisait des individus qui prétendaient l'avoir déjà été, un compagnon morisque controversé, des protestations seigneuriales, une réaction tardive à remédier aux problèmes, un recours du prédicateur à ses contacts à la cour, avec succès en 1530 mais pas en 1545. Nous y viendrons.

Après les déboires de Bartolomé de los Ángeles, et jusqu'à l'arrivée d'Antonio Ramírez de Haro, l'évangélisation des Morisques, sur le terrain, fut au point mort. Les années 1528 à 1533 furent des années de tractations politiques et de production polémique. Charles Quint vint à Valence pour la première fois en 1528, les Cortés de 1528 et 1533 délibérèrent de la question morisque et Bernardo Pérez de Chinchón fit circuler, puis publier, son *antialcorano*, tandis que les *dialogos cristianos* étaient en préparation⁶⁸².

⁶⁸⁰ "Yo hize todo lo que pude como buen christiano y freile. Fue mal informado el muy reverendo arçobispo de Sevilla y así e sido muy mal tratado y a çesado la buena obra que hazia, y a plazido a Dios de declarar la verdad, y no se halló contra mí cosa que no fuese de buen christiano y fraile." Bartolomé de los Ángeles à Charles Quint, 22 août 1530, la transcription de la lettre entière dans *Los Moriscos, españoles trasterrados*, Ministerio de la cultura, 2009, p. 72.

⁶⁸¹ Bernard VINCENT, « L'évangélisation des morisques: les missions de Bartolomé de los Ángeles », in María Jesús RUBIERA MATA (dir.), *Carlos V. Los moriscos y el Islam, Congreso internacional, Alicante 20-25 noviembre*, Alicante, 2000, p. 20.

⁶⁸² Francisco PONS FUSTER, « Estudio preliminar », *op. cit.*, p. 23-25.

3. Le mandat d'Antonio Ramírez de Haro (1534-1545)

3.1. Antonio Ramírez de Haro et la campagne de 1543 : état de la question

La campagne d'évangélisation de 1543-1544 est bien connue des historiens des Morisques, ayant fait l'objet de publications de documents dans les collections de Janer, Danvila et Boronat⁶⁸³. Depuis ces derniers, trois historiens principaux se sont efforcés d'en offrir une analyse appuyée sur un apport documentaire : Tulio Halperin Donghi, Rafael Benítez Sánchez-Blanco et Bernard Vincent⁶⁸⁴. Pour Halperin Donghi, la « tentative évangélisatrice de 1543 [fut] peut-être la plus soigneusement planifiée entre celles qui furent effectuées »⁶⁸⁵. Disposant sur cette dernière d'une documentation modeste puisée chez Janer et Boronat, l'historien argentin conclut à une bonne organisation à partir du constat qu'y participaient des individus expérimentés comme Antonio Ramírez de Haro et Bartolomé de los Ángeles, et que plusieurs documents furent émis pour préparer la venue des prédicateurs. Pour lui, la mission était caractérisée essentiellement par la volonté de suppléer aux négligences des curés, et qu'elle se caractérisait par la volonté d'éviter tout conflit avec les curés et les seigneurs de Morisques et par un esprit de discrétion. Au fait du procès de Bartolomé de los Ángeles, mais n'ayant pu en consulter que les quelques extraits publiés par Boronat, il y voyait un signe parmi plusieurs autres que les conflits avec les curés et les seigneurs pouvaient difficilement être évités. Dans une étude plus brève des événements et sans nouvel apport de documentation, Ricardo García Carcel estima, pour sa part, que

⁶⁸³ Ce dernier n'offre en réalité aucun document nouveau sur cette période, puisant principalement sa documentation sur cette période chez Janer – pour la campagne de Bartolomé de los Ángeles – et Danvila – concernant le procès de Sancho de Cardona, commettant une erreur de chronologie en attribuant à 1540 des événements qui n'auront lieu que trois ans plus tard. Pascual BORONAT Y BARRACHINAT, *Los moriscos españoles y su expulsión*, op. cit., p. 182-194 ; Florencio JANER, *Condición social de los moriscos de España*, Sevilla, Espuela de Plata, 2006, p. 282-301. La majorité des documents publiés par Janer furent extraits du procès de Bartolomé de los Ángeles, BPR II_555_E.

⁶⁸⁴ Tulio HALPERIN DONGHI, *Un conflicto nacional*, op. cit., p. 135-137 ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Un plan para la aculturación de los moriscos valencianos: « les ordinations » de Ramírez de Haro (1540) », in *Les Morisques et leur temps*, Paris, CNRS, 1983, pp. 127-157 ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones*, op. cit., p. 140-151 ; Bernard VINCENT, « Las misiones de Bartolomé de los Ángeles », op. cit. ; Bernard VINCENT, « La evangelización de los moriscos: las misiones de Bartolomé de los Ángeles », in *El río morisco*, Valence, Universitat de Valencia, 2006, pp. 145-154. Dans une moindre mesure voir aussi Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans*, op. cit., p. 191-194.

⁶⁸⁵ Tulio HALPERIN DONGHI, *Un conflicto nacional*, op. cit., p. 135.

« l'échec de Bartolomé de los Ángeles était l'échec d'une conception du problème morisque comme une idéologie susceptible de correction et de transformation à partir d'une rhétorique doctrinaire brillante »⁶⁸⁶. Toutefois, sa documentation apportait peu d'éléments sur la méthode de Bartolomé de los Ángeles qui puisse étayer que telle était bien la conception que le franciscain se faisait de sa mission.

L'analyse de Rafael Benítez rappelle celle de Tulio Halperin Donghi sur bien des aspects. Aux documents déjà analysés par son prédécesseur, il a ajouté l'édition et l'analyse des *Ordinacions* rédigées par Antonio Ramírez de Haro et Jorge de Austria en 1540, qui représentent d'après lui un plan d'acculturation systématique des Morisques de Valence. Pour Benítez, l'objectif de Ramírez de Haro était de mettre en place une « assimilation progressive des Morisques », où les exigences seraient graduellement haussées avec le temps. Le rôle des visiteurs selon les *Ordinacions* aurait été exclusivement de contrôler les progrès de l'évangélisation, n'ayant aucune part directe à l'instruction des Morisques elle-même. Située dans le cadre de ce programme, la « campagne d'évangélisation » de 1543 aurait été le moment culminant du mandat de Ramírez de Haro. Sans continuité directe avec les *Ordinacions*, elle aurait eu pour objectif de pallier les insuffisances du cadre paroissial et auraient requis une méthodologie entièrement orientée sur la persuasion⁶⁸⁷.

Antonio Ramírez de Haro étant partisan de l'évangélisation par la seule persuasion, sa nomination par le roi comme commissaire apostolique peut être vue comme un stratagème pour écarter l'Inquisition des affaires morisques. En se fondant sur ces aspects, Benítez estime que Ramírez de Haro pouvait être situé au sein d'un courant « modéré » où se situaient également Hernando de Talavera et Martín García, dont il se rapprocherait par l'identification des Morisques comme « espagnols » et

⁶⁸⁶ “El fracaso de Bartolomé de los Ángeles era el fracaso de una concepción del problema morisco como una ideología susceptible de corrección y transformación a partir de una retórica doctrinal brillante.” Ricardo GARCÍA CARCEL, *Herejía y sociedad en el siglo XVI, La Inquisición en Valencia 1530-1609*, Barcelone, ediciones península, 1980, p. 31-32.

⁶⁸⁷ Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones, op. cit.*, p. 149-151.

« semi-chrétiens »⁶⁸⁸. Proche de cette analyse, Isabelle Poutrin estime que l'esprit de la campagne était toute entière fondée sur « une idée simple : c'est par ignorance que les Morisques demeurent dans « leurs erreurs et leurs fausses croyances ». Il est donc urgent de les instruire dans la foi chrétienne »⁶⁸⁹. Notre analyse empruntera beaucoup à la leur, bien que nous ne considérons pas qu'il existe un courant clairement défini allant de Talavera à Ramírez de Haro. L'usage que ce dernier fera de ses pouvoirs d'inquisiteur, notamment, différera de celui de Martín García.

Bernard Vincent a jeté un regard différent sur cette campagne grâce au long procès de Bartolomé de los Ángeles (1544), dont il fut le premier à analyser le document entier⁶⁹⁰. Contrairement à Halperin Donghi, pour qui ce procès était le signe de conflits inévitables entre les acteurs de l'évangélisation, Vincent y voyait un procès politique, dont l'objectif était de réduire au silence un prédicateur critiquant trop les autorités et les autres prédicateurs. Ces lectures des accusations portées contre frère Bartolomé sont diamétralement opposées, Halperin Donghi mettant l'emphase sur leur gravité, Vincent minimisant leur portée. Selon ce dernier les pratiques du franciscain auraient été à l'encontre des instructions données par le commissaire apostolique, mais il s'agirait d'infractions somme toute banales, et ne lui auraient été reprochées que par opportunisme, par ce même commissaire apostolique. Il en résulte également un portrait d'Antonio Ramírez de Haro très différent de celui dressé par Rafael Benítez, le commissaire apostolique apparaissant, sous la plume de Bernard Vincent, comme un individu calculateur et machiavélique, fort peu intéressé par l'évangélisation des Morisques. La démonstration de Vincent est convaincante mais on pourra lui reprocher

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 151.

⁶⁸⁹ Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans*, *op. cit.*, p. 192.

⁶⁹⁰ Bernard VINCENT, « Las misiones de Bartolomé de los Ángeles », *op. cit.* ; Bernard VINCENT, « La evangelización de los moriscos: las misiones de Bartolomé de los Ángeles », *op. cit.*

Signalons également la thèse de Byron Hamman, qui s'intéresse cependant moins à l'évangélisation des Morisques qu'à la stratégie de l'Inquisition et des opprimés à l'encontre de la noblesse, à travers les cas de l'Amiral d'Aragon, Sancho de Cardona. Byron HAMANN, *Inquisitions and Social Conflicts in Sixteenth-Century Yanhuitlan and Valencia: Catholic Colonizations in the Early Modern Transatlantic World*, Anthropology and History, University of Chicago, Chicago, 2011, 811 p.

d'avoir, dans le but d'appuyer sa thèse, trop banalisé la portée des accusations contre le franciscain et insuffisamment tenu compte des objectifs de la campagne.

Notre apport concernant l'analyse de ces événements sera d'abord documentaire. Deux registres conservés à la bibliothèque historique du palais royal de Madrid contiennent des documents précieux concernant ces événements et leurs antécédents et sont demeurés, à l'exception du procès de Bartolomé de los Ángeles, entièrement inédits⁶⁹¹. Parmi ces documents, il convient de souligner en particulier le compte-rendu d'une *junta* qui avait, en 1540, réunit Antonio Ramírez de Haro, l'inquisiteur Joan González et l'archevêque Jorge de Austria, où furent émises des recommandations éclairantes sur les méthodes qui devaient être employées à l'occasion de la visite. En procédant à l'analyse croisée de ces documents avec ceux qui sont déjà connus, nous espérons jeter un regard neuf sur cette campagne et concilier en partie les interprétations parfois contradictoires proposées par Halperin Donghi, Benítez Sánchez-Blanco et Vincent.

3.2. Ramírez de Haro et les institutions de l'évangélisation avant 1539

3.2.1. Les commissaires apostoliques

Les hommes chargés de planifier l'instruction des nouveaux convertis furent désignés du titre de commissaires apostoliques. En théorie, leur nomination devait permettre de compenser l'absentéisme des évêques de Valence. En pratique, ils devaient coordonner leurs efforts avec le vicaire général de l'archevêché, Joan de Gays, en charge comme son prédécesseur Guillem Desprats, d'évangéliser les nouveaux convertis en l'absence de l'archevêque. Comme les précédents commissaires, ils étaient placés sous l'autorité de l'Inquisition et étaient investis des pouvoirs d'inquisiteurs,

⁶⁹¹ Il s'agit des livres II_555_E, qui contient le procès de Bartolomé de los Ángeles, le compte-rendu de la junta de 1540 et plusieurs autres documents, et II_2241_B, qui contient de nombreuses lettres adressées pour la plupart à Antonio Ramírez de Haro et, en quelques rares occasions, à son oncle Diego Ramírez de Villaescusa, évêque de Cuenca. BPR II_555_E et BPR II_2241_B. Nous avons déjà mentionné plusieurs de ces documents dans une présentation faite à Saragosse en 2012 et publiée dans Bernard DUCHARME, « De Talavera a Ramírez de Haro: Actores y representaciones de la evangelización de los mudéjares y moriscos en Granada, Zaragoza y Valencia (1492-1545) », in *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*, Zaragoza, Institución « Fernando el Católico », 2013, pp. 39-52.

mais, selon Halperin Donghi, c'était « avec l'intention de ne pas s'en servir »⁶⁹². Nous verrons que Ramírez de Haro n'hésita pas à se servir de ses pouvoirs d'inquisiteurs, mais pas contre les Morisques.

Entre 1533 et 1548, trois hommes reçurent le titre de commissaires apostoliques pour la conversion des nouveaux convertis. L'un était Antonio de Calcena, le provincial des franciscains, qui serait plus tard nommé évêque de Tortosa⁶⁹³. Le second était Francisco de Navarra, de l'ordre des augustins, évêque de Ciudad Rodrigo, et plus tard archevêque de Valence⁶⁹⁴. Enfin, Antonio Ramírez de Haro, abbé d'Arbas, puis successivement évêque de Orense, Ciudad Rodrigo, Calatrava et Segovia⁶⁹⁵. Nous n'avons presque aucune information sur les activités des deux premiers comme commissaires apostoliques. En revanche, la documentation sur Ramírez de Haro est abondante, ce qui nous incline à penser qu'il assura l'essentiel de la tâche⁶⁹⁶.

3.2.2 L'arrivée de Ramírez de Haro à Valence et la campagne de 1534

La trajectoire d'Antonio Ramírez de Haro est très complexe et peut être en partie suivie grâce à ses papiers conservés à la Biblioteca del Palacio Real de Madrid. Mais seuls certains aspects nous intéressent ici. Il fut le neveu de Diego Ramírez de Villaescusa, le doyen du chapitre de la cathédrale de Grenade et proche de Talavera. Cette parenté lui valut de grandir dans l'entourage du grand archevêque et de recevoir une solide éducation à Alcalá de Henares. Lorsque son oncle devint évêque de Malagá, lui-même devint le doyen de la cathédrale de la même ville. Entré chez les franciscains, il devint un proche de la famille royale, accompagnant la reine Leonor en France et faisant

⁶⁹² “[...] el comisario apostólico es investido también ahora de poderes inquisitoriales, con el propósito de no usarlos.” Tulio HALPERIN DONGHI, *Un conflicto nacional*, op. cit., p. 135.

⁶⁹³ BPR II_555_E, f.204v.

⁶⁹⁴ Mariano ARIGITA Y LASA, *El Ilmo. y Rvmo. Señor Don Francisco de Navarra de la Orden de San Agustín: Estudio histórico-crítico*, Ezquerro, 1899, 799 p.

⁶⁹⁵ Félix G. OLMEDO, *Diego Ramírez Villaescusa: (1459-1537): fundador del Colegio de Cuenca y autor de los cuatro diálogos sobre la muerte del Príncipe Don Juan*, Madrid, Editora Nacional, 1944, p. 5.

⁶⁹⁶ La documentation des registres II_2241_B et II_555_E de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid (BPR) porte presque entièrement sur l'activité d'Antonio Ramírez de Haro.

des missions diplomatiques au Portugal et en France⁶⁹⁷. Il avait par conséquent une expérience diversifiée. Il connaissait les rouages du pouvoir, avait l'expérience des relations internationale. Mais davantage, il avait eu l'occasion de côtoyer les Morisques grenadins dans sa jeunesse et avait été marqué par une éducation reçue dans l'entourage de Talavera. Cela ne doit pas nous conduire à lui prêter l'étoffe de son modèle : bien plus, son caractère rappelle le carriérisme et le pragmatisme de son oncle⁶⁹⁸.

En 1533, les Cortés de Monzón furent l'occasion de longues discussions sur la réforme des nouveaux convertis. Alonso Manrique écrivit au vicaire général Joan de Gays de l'y rejoindre pour représenter l'archevêque de Valence, l'informant par la même occasion avoir reçu des brefs du pape pour mener à bien la réforme des paroisses. Pour ce faire, l'inquisiteur général demandait par ailleurs que le vicaire lui envoie par une personne de confiance les informations sur les paroisses jadis collectées par Miedes⁶⁹⁹. Entretemps, Charles Quint rappela Ramírez de Haro de France pour lui confier la responsabilité de l'instruction des Morisques, avec le titre de commissaire apostolique pour la réforme et l'instruction des Morisques⁷⁰⁰. Au vice-roi de Valence, il écrivit avoir nommé deux commissaires inquisitoriaux, Antonio Ramírez de Haro et le provincial des franciscains Antonio de Calcena⁷⁰¹. Don Antonio, comme Talavera après la conversion générale, devait établir un réseau paroissial tenant compte des nouvelles réalités et, entre-temps, compenser les lacunes du réseau existant par des campagnes

⁶⁹⁷ Leonor de Habsbourg, sœur de Charles Quint, épouse de Manuel de Portugal puis de François Ier de France (1530). Voir par exemple BPR II_2241_B, ff.51r, 53r et surtout la lettre du roi à Ramírez de Haro de Monzón, 30 août 1533, BPR II_2241_B, f.94r.

⁶⁹⁸ Cette trajectoire peut s'observer à travers les documents conservés dans la série suivante: Biblioteca del Palacio Real de Madrid II_2241_B. Les liens avec Talavera dans Alonso FERNÁNDEZ DE MADRID, *Vida de fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada*, Félix G. Olmedo., Grenade, Universidad de Granada, 1992, p. 120. À propos de la carrière de son oncle, Diego Ramírez de Villaescusa, et de sa situation dans les enjeux politico-religieux de l'époque, on consultera Félix G. OLMEDO, *Diego Ramírez Villaescusa, op. cit.* ; Sara T. NALLE, *God in La Mancha, Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992, 306 p ; Michele OLIVARI, « Hernando de Talavera i un tractat inèdit de Diego Ramírez de Villaescusa, Notes sobre un afer politicoreligiós entre el Quatre-cents i el Cinc-cents », *Manuscripts*, 1999, n° 17, pp. 39-56.

⁶⁹⁹ Alonso Manrique à Joan de Gays, de Monzón, 22 septembre 1533. BPR II_2241_B, f.97r

⁷⁰⁰ Charles Quint à Antonio Ramírez de Haro, de Tolède, 21 mai 1534. BPR II_2241_B, f.23r.

⁷⁰¹ Charles Quint à don Hernando, de Saragosse, 16 janvier 1534. BPR II_2241_B, f.99r.

de prédication et des visites régulières. De plus, il avait instruction de s'informer du traitement des Morisques par la noblesse :

[...] en plus de ce qui est contenu dans l'Instruction générale, quand vous serez dans les lieux des seigneurs où il y a des nouveaux convertis, vous ferez information secrète des droits que lesdits nouveaux convertis payaient quand ils étaient maures pour être vassaux maures et maintenant après qu'ils sont chrétiens leur prélèvent et ont prélevé leurs seigneurs et des griefs et traitements qui leur sont fait maintenant par leurs seigneurs comme s'ils étaient maures et faites lesdites informations avec votre avis et tout ce que vous sentirez vous nous l'envoyez pour qu'on fasse ce qu'il convient⁷⁰²

Au terme de la prédication de les brefs pontificaux du 9 décembre 1532 et du 11 janvier 1533, sur l'érection des nouvelles paroisses, Calcena et Ramírez de Haro firent le rapport demandé (mais il est aujourd'hui perdu). Les moyens pour la mise en œuvre de leurs recommandations manquaient, mais Charles Quint semblait vouloir y pourvoir⁷⁰³.

3.2.3 Réseau paroissial, collègues pour Morisques et recrutement d'auxiliaires

La première tâche fut d'organiser une campagne de prédication pour faire connaître les bulles pontificales sur la réforme des paroisses de Morisques. Les documents manquent sur cette campagne, mais nous savons que Joan Martín de Figuerola fut consulté, de même que l'Inquisiteur Alberti et Francisco Ubach⁷⁰⁴. Bartolomé de los Ángeles y participa probablement également, ayant prêché à Villajoyosa en 1534⁷⁰⁵.

⁷⁰² "Demas de lo contenido en la Instrucción general quando fuere de a los lugares de los señores donde hay nuevamente convertidos havreys información secretamente de los derechos que los nuevamente convertidos solian pagar quando heran moros por respecto de ser vassallos moros y agora después que son cristianos se los llevan y han llevado sus señores y de los agravios y tractamiento que se les haze agora por sus señores como si fuesen moros y hechas las dichas informaciones con vuestros parecer y todo lo que sintiendes nos las embreys para que se provea lo que convenga". Non signé, de Saragosse, 14 janvier 1534. BPR II_2241_B, f.102.

⁷⁰³ "[el duque] El qual nos ha comunicado vuestro largo memorial de lo que hos parece que conviene proveherse Y assí havemos mandado que se haga en todo lo que hoviere lugar y que él en nuestro nombre la provea y la ponga en essecución. Rogamos vos y encargamos que no canseys de perseverar en lo que tanto haveys trabajado hasta dexar en assiento devido que sería muy grande el mérito de tal obra y nos quedaremos della muy servido y contento." Charles Quint aux commissaires Antonio de Calcena et Antonio Ramírez de Haro, de Barcelone, 27 mai 1535, BPR II_2241_B, f.108r.

Voir aussi Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones, op. cit.*, p. 140.

⁷⁰⁴ Charles Quint au duc de Calabre. de Toledo, a 30 de marzo de 1534. BPR II_2241_B, f.106r.

⁷⁰⁵ Ainsi le déclara le curé de Finistrat lorsqu'on lui demanda depuis combien de temps il connaissait Bartolomé de los Ángeles : "[...] lo conosco habrá diez años por que le ha visto dos vezes la una en Villajoyosa y la otra en Finistrat [...] la primera vez que este testigo vio al dicho padre que fue por Navidad habrá diez años." Témoignage de Antonio de Lorca, à Valence, 26 août 1544. BPR II_555_E, f.65v.

L'année suivante (1535), l'Empereur décidait de créer des collèges pour instruire des enfants morisques dans la foi chrétienne et en faire de futurs prédicateurs de Morisques. La gestion des finances du collège pour enfants morisques de Valence et des paroisses de nouveaux convertis fut confiée à Ramírez de Haro, qui devait employer pour cela une somme de 2000 ducats pris sur les rentes de l'archevêché de Valence et 800 ducats retenus sur ceux de l'évêché de Tortosa⁷⁰⁶. Quelques années plus tard, il se plaignit de l'insuffisance de ces sommes⁷⁰⁷.

L'efficacité des collèges fut plus tard très critiquée, par exemple par le docteur Frago⁷⁰⁸. Mais sous le règne de Charles Quint, on était persuadé que ces collèges permettraient de former de bons prédicateurs pour les Morisques. En 1539, Charles Quint se montrait encore optimiste quant à leur efficacité. Il avait une telle confiance dans le recrutement des élèves qu'il prévoyait que le collège de Valence ne saurait suffire et envisageait la création d'un autre dans le monastère cistercien de Valldigna. La richesse du lieu et son statut de monastère sous patronage royal rendait possible de financer le nouveau collège sans solliciter davantage les rentes épiscopales. D'autre part, le nombre important de Morisques à proximité devait accroître l'efficacité du collège⁷⁰⁹.

Le financement par la Couronne des collèges pour enfants morisques attirait les convoitises. En 1542, les dominicains firent appel au roi pour lui demander d'assurer le

⁷⁰⁶ ACV, Lib.1626. Premiers folios. Sans pagination. L'évêque de Tortosa n'était pas suffragant de l'archevêque de Valence et avait la responsabilité de communautés morisques au nord du royaume.

⁷⁰⁷ Ramírez de Haro à Charles Quint, II_2241_B, f.137r. Non-daté, mais le contexte permet d'avancer qu'elle fut écrite lors des premiers mois de 1543.

⁷⁰⁸ Sur Frago, Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Moriscos y curas, la denuncia profética del Dr. Frago (1560) », *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història*, 1992, n° 42, pp. 19-32. Quelques références sur la question des collèges pour enfants morisques: PERRY, Mary Elizabeth, "El legado de Francisco de Borja en las escuelas para niños moriscos," *Actas del Congreso Internacional, Francisco de Borja y su tiempo, 1510-1572: Política, religión y cultura en la Edad Moderna* (Valencia, 2010, sous presse). Youssef EL ALAOUI, *Jésuites, Morisques et Indiens, Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1609)*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 152-161, 310-315. Merci à Mary Elizabeth Perry de m'avoir fait parvenir une copie de sa communication. *Ibid.* María del Carmen CALERO PALACIOS, « Los niños moriscos de Granada: una fundación para su enseñanza y educación », *Actas del 1 Congreso de Historia de Andalucía. Moderna.*, 1978, n° 1, pp. 163-169 ; Bernard DUCHARME, « L'enfant de l'Autre: les enfants morisques dans les écrits de l'évangélisation », *Les Cahiers d'Histoire*, 2008, XXIX, n° 2, pp. 41-62.

⁷⁰⁹ Charles Quint à Jorge de Austria, de Madrid, 18 octobre 1539. BPR, II_2241_B, f. 113r.

financement de l'un de leurs collèges, nouvellement fondé à Tortosa, « d'où sortent beaucoup de lettrés et prédicateurs qui font beaucoup de fruit dans cette terre tant pour la santé des âmes que pour l'instruction des frères et aussi reçoivent beaucoup de profit les fils et naturels qui y étudient sans intérêt aucun ». Pour convaincre le souverain de la pertinence de leur projet, les Frères Prêcheurs tentaient de lui démontrer son utilité dans l'instruction des nouveaux convertis de la région. Considérant que les Morisques catalans, « bien qu'il y a longtemps qu'ils se sont fait chrétiens, n'ont pas moins besoin d'instruction que les autres et il est convenable et nécessaire que les fils des nouveaux convertis soient séparés de leurs parents pour qu'ils ne les pervertissent pas » et que les dominicains « ont des personnes de beaucoup de lettres qui peuvent [...] instruire [les nouveaux convertis] dans le christianisme et d'autres bonnes coutumes », ils réclamaient que les 800 ducats de l'évêché de Tortosa servent à financer leur collège⁷¹⁰. Le prince Philippe (futur Philippe II), qui assurait la régence, choisit une solution de compromis : qu'on consacre 300 ducats pour le collège dominicain et 500 pour un collège de nouveaux convertis à Tortosa⁷¹¹.

Les différentes campagnes de prédication furent l'occasion de recruter des enfants doués pour ces collèges. Nous n'avons pas de trace de campagnes de recrutement, pourant elles eurent lieu et connurent un certain succès, puisqu'en 1544, Bartolomé de los Ángeles décrivait « avoir vu plusieurs fois les enfants qui y résidaient et les a entendu prier et chanter la doctrine chrétienne et de nombreuses autres prières »⁷¹². Lui-même en avait recruté quelques-uns et « savait que sa seigneurie a donné et donne des vêtements et des aumônes aux mères et aux sœurs de quelques-

⁷¹⁰ Document transcrit en annexe. Charles Quint à Antonio Ramírez de Haro, de Monzón, 23 septembre 1542. BPR, II_2241_B, f. 123r. Le collège de Tortosa proprement dit fut créé par Baltasar Sorio en 1528, et fut confirmé par les chapitres provinciaux de 1529 et 1530, mais son histoire remonte à 1362. Tomás ECHARTE, « Todo un conjunto histórico y artístico dominicano, ahora sede del archivo-museo de Tortosa », *Recerca*, 1997, n° 2, pp. 69-88.

⁷¹¹ Le prince Philippe à Antonio Ramírez de Haro, de Valladolid, 20 juin 1545. BPR, II_2241_B, ff. 168r-169r.

⁷¹² “[...] el padre ha visto a los niños que residen en el muchas vezes y les ha oydo rezar y cantar la doctrina christiana y otras muchas oraciones”. Témoignage de Bartolomé de los Ángeles, Valence, 31 juillet 1544, f.47v.

uns de ces enfants »⁷¹³. Les collèges furent une source, parmi d'autres, de recrutement d'auxiliaires morisques pour les prédicateurs de nouveaux convertis, mais pas la seule. Lors de la campagne de 1543-1544, différents auxiliaires morisques furent sollicités. L'un d'eux fut Luis Joan, un jeune nouveau converti qui avait été éduqué dans le collège de l'Empereur et prêchait aux côtés de Mosen Lombart, le recteur du collège⁷¹⁴.

La mise en place des paroisses et des collèges devait être le principal support de l'évangélisation. Une structure défailante, un manque de contrôle flagrant et un financement insuffisant⁷¹⁵ rendirent son efficacité quasiment nulle. Pourtant, les curés dont nous verrons les témoignages dans le procès de Bartolomé de los Ángeles semblaient bien connaître l'état de leur paroisse et leurs administrés. Ils étaient ainsi des agents capables d'informer les prédicateurs – ou de les dénoncer, comme ce fut le cas de Bartolomé de los Ángeles. Par ailleurs, le collège permit de familiariser quelques prêtres comme Mosen Lombart avec les morisques et de leur fournir l'assistance précieuse de quelques assistants. En ce sens, nous pouvons dire que les prédications de 1543-1544 n'auraient pas pu se dérouler telles qu'elles se firent sans l'existence de ces infrastructures.

3.3. Vers la campagne de 1543-1544 : la difficile organisation des visites pastorales

3.3.1. Les relations internationales et la campagne de 1543-1544

Tandis que le plan de réforme des paroisses se mettait en place, que se traitait la fondation des collèges de nouveaux convertis, que les délicates tractations avec les seigneurs suivaient leur cours, la politique internationale de Charles Quint suivait le sien. En 1535, il mobilisa son armée pour contrer l'expansion de Barberousse vers Tunis⁷¹⁶. Cette expédition contre un allié de son ennemi François Ier parut incongrue à certains,

⁷¹³ “[...] sabe que su señoría ha dado y da vestidos y limosnas a madres y hermanas de algunos destos niños”. Ibid.

⁷¹⁴ Témoignage de Bartolomé de los Ángeles, Valence, 30 juillet 1544. BPR II_555_E, f.41r.

⁷¹⁵ Nous verrons dans le procès de Bartolomé de los Ángeles de multiples références aux maux suscités par le sous-financement du réseau. Cf. *infra* section 3.4.3.3.

⁷¹⁶ Sur la campagne et son contexte, voir Youssef EL ALAOUÏ, « Carlos V y el mito de la cruzada contra el Islam », in *Autour de Charles Quint et son Empire*, Paris, Indigo, 2004, pp. 113-130 ; Juan Francisco PARDO MOLERO, *La defensa del imperio, op. cit.*, p. 298-306.

mais elle revêtait de puissants enjeux symboliques. C'était la survie du mythe de Croisade, une conquête dont on espérait qu'elle nourrirait le prestige de l'Empereur contre son rival François Ier : Charles Quint espérait que, une fois revenu en Italie après sa croisade tunisienne, la victoire contre les infidèles forcerait le roi français à faire la paix. « Charles voulait, d'Italie même, une fois rentré vainqueur des infidèles, forcer le roi de France à la paix », résume Pierre Chaunu⁷¹⁷.

Si tel était l'objectif, ce qui nous intéresse est plutôt l'impact de l'expédition sur les conditions de l'évangélisation des Morisques. Pour les prédicateurs, anihiler la menace barbaresque susciterait la paix et la sécurité nécessaires au bon déroulement des prédications. Bartolomé de los Ángeles, qui accompagnait l'Empereur dans son expédition, lui rappela-t-il la question des nouveaux convertis à l'heure de la victoire? Quoiqu'il en soit, Charles aura profité de la victoire pour remplir une demande de leurs seigneurs : en rétablissant le roi Abû Abdallah Muhammad al-Hasan sur le trône de Tunis, il lui imposa un traité qui lui interdisait d'accueillir des Morisques. Il s'obligeait à les expulser et les tenir pour ses ennemis s'il les trouvait sur son territoire⁷¹⁸.

La campagne de Tunis avait ainsi réduit les opportunités d'exil des nouveaux convertis, mais c'était Alger qui était au cœur du problème. C'était de cette dernière que venaient les attaques des Barbaresques, et vers où fuyaient le plus grand nombre des Morisques désireux de vivre dans la foi de leurs ancêtres. En 1541 et 1542, Charles Quint tenta d'obtenir de Barberousse, par la négociation, ce qu'il avait eu du roi de Tunis. Dans l'accord de paix projeté, le bey d'Alger se serait engagé à n'accepter aucun Morisque sur ses terres ni à leur offrir aucune forme d'assistance. La reprise des hostilités avec la France, alliée des Turcs et d'Alger, vint rompre les palabres et précipiter l'entreprise d'Alger⁷¹⁹. S'il avait vaincu, l'Empereur aurait fermé la porte aux fuites de Morisques vers la Berbérie, et ainsi aplanit l'une des principales difficultés de l'évangélisation. Mais l'expédition tourna au désastre. C'est dans ce contexte, dans la

⁷¹⁷ Pierre CHAUNU et Michèle ESCAMILLA, *Charles Quint*, Paris, Fayard, 2000, p. 263.

⁷¹⁸ Enrique GARCÍA HERNÁN, *Francisco de Borja, Grande de España*, Valence, Institució Alfons el Magnànim, 1999, p. 67-68.

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 90-91.

peur d'une attaque imminente des fustes algéroises que se déroulèrent les prédications de 1543-1544. La défaite d'Alger obligea les responsables des prédications à renverser la perspective qui avait alors été la leur : ce n'était plus la sécurité qui devait faciliter la prédication, c'était la prédication qui devait renforcer la sécurité.

Les effets de la menace barbaresque sont illustrés de manière intéressante par un court mémoire rédigé par un franciscain anonyme en vue de la campagne de prédication de 1543. Ce dernier posait le problème de la prédication dans le cadre des enjeux sécuritaires. Il analysait que, pour que la « réforme des nouveaux convertis » soit fructueuse, il fallait faire en sorte que les Morisques aient « quelque repos et soumission », car étant « suspicieux et insoumis », rien ne pourrait être fait efficacement. Pour obtenir une bonne disposition des Morisques à recevoir les visiteurs, l'auteur estimait que deux problèmes devaient être réglés. D'une part, il fallait offrir un pardon général pour tout péché commis depuis la conversion générale, afin qu'ils n'aient pas à s'inquiéter d'être punis pour ceux-ci. Sans un tel pardon, offert à ceux qui donnent des signes de vouloir être bons chrétiens, « comme cela se faisait dans le royaume de Grenade », ils seraient continuellement « terrorisés et indisposés pour recevoir le catéchisme, l'instruction et la doctrine nécessaire ». D'autre part, il importait de pouvoir accueillir « les nouveaux convertis qui reviennent d'Alger au sein de la Sainte Mère Église et union des catholiques sans imposition de peine corporelle ni pécuniaire ». Concernant ces derniers, le franciscain insistait qu'il ne fallait pas s'inquiéter qu'ils soient des espions au service de Barberousse, car les communications entre Alger et les Morisques étaient si ouvertes que les Barbaresques seraient de toute manière bien informés. Ces recommandations rappellent la nécessité de bien négocier les conditions dans lesquelles se ferait la prédication aux Morisques, afin d'avoir des auditeurs soumis et réceptifs à l'instruction chrétienne⁷²⁰.

⁷²⁰ « Menor de Valencia cerca de la visita », non daté, BPR II_2241_B, f.121r. Nous transcrivons en annexe l'intégralité de ce document en langue originale.

Les deux recommandations se retrouvèrent sur une liste émise à la fin de la junta, intitulée « lo que se ha de consultar con Su Magestad es lo siquiente ». BPR II_555_E, f.148r. Nous n'avons pas la réponse du roi.

2.3.2. Les difficultés de l'organisation de l'évangélisation

Tandis que se jouaient ces joutes politiques et militaires, nous n'avons pas de signe que l'évangélisation des Morisques eût avancé dans les années suivant 1535. Peut-être néanmoins la refonte des paroisses avançait-elle, les curés se recrutaient-ils, mais il s'agirait alors d'une activité routinière, qui échappe pour l'essentiel aux sources sur lesquelles se fonde notre étude⁷²¹.

Une querelle opposant Ramírez de Haro à l'évêque de Tortosa peut avoir ralenti l'évangélisation. C'est ce que suggère une lettre datée du 16 août 1538, dans laquelle ils étaient invités à se réconcilier pour « que vous retourniez à cette négociation si grande et si nécessaire »⁷²². Mais leur réconciliation ne suffit pas à relancer l'évangélisation. C'est plutôt la nomination en 1539 du nouvel archevêque Jorge de Austria qui a mis un terme à la période d'inaction missionnaire.

Le premier signe de la relance apparaît dans le recrutement de nouveaux prédicateurs. Emilio Callado Estela nous apprend que la province d'Aragon des Frères Prêcheurs fut sollicitée par Charles Quint pour fournir des prédicateurs en vue de l'instruction des nouveaux convertis. Elle répondit à l'appel en 1539 en nommant quatre prédicateurs, deux pour le royaume d'Aragon et deux pour le royaume de Valence, ces derniers étant Joan Micó et Benito de Santa María. La même année, l'augustin Juan Bautista Anyés fut recruté par le comte d'Oliva pour prêcher aux Morisques de la Vall de Ayora. La coïncidence des deux missions montre qu'on tentait d'organiser de nouvelles campagnes à la grandeur de la Couronne d'Aragon. Ces démarches sont les seules qui

⁷²¹ Plus exactement, nous avons eu l'occasion de consulter plusieurs actes de fondation de paroisses dont la datation montre que le processus avait débuté bien avant l'arrivée de Ramírez de Haro à Valence. Ils sont conservés à l'ACV, lib. 1626. La paroisse de Benigafull, dans la Vall d'Uxó, fut confiée par lettre apostolique au dominicain frère Ángel Stanyol avec l'approbation du duc de Segorbe, le 1^{er} décembre 1531. Reproduction et traduction castillane dans Leopoldo PEÑARROJA TORREJÓN, *Moriscos y repobladores en el Reino de Valencia: La Vall d'Uxó (1525-1625)*, t.I, Valencia, Del Cenia al Segura, 1984, p. 75-77.

⁷²² "Volviédesed a aquella negociacion tan grande y tan necessaria." La lettre n'est pas signée, mais émane vraisemblablement d'Alonso Manrique, évêque de Séville et inquisiteur général. De Séville, 16 août 1538, II_2241_B, f.111r.

nous soient connues, mais rien n'exclut que les quatre ordres mendiants aient été sollicités, comme cela avait été le cas en 1525 et comme on verra en 1543⁷²³.

La grande campagne qu'annonçaient ces recrutements n'eut pas lieu l'année même. Elle fut différée en attendant que le commissaire, l'archevêque et le représentant de l'Inquisition se réunissent pour décider de la conduite à tenir lors de celle-ci. Mais Juan Bautista Anyés – parce qu'il agissait sous patronage nobiliaire ? – lui, n'attendit pas. Après une campagne de prédication d'un mois dans la Vall de Ayora, il écrivit une *Défense des néophytes agaréens (En defensa dels neòfits agarens)* adressée à Francisco de Centelles, comte d'Oliva, Joan de Gays, vicaire général, et Jorge de Austria, archevêque de Valence, pour appeler à un effort d'évangélisation plus vigoureux. Le texte, plus poétique que réaliste, décrivait des Morisques qui n'attendaient que les lumières de l'évangile et les accueillaient à bras ouverts, pour peu qu'on se donnât la peine de les lui présenter. Celui qui ferait l'œuvre « d'achever ce que Éverard de la Marque a commencé » s'en verrait récompensé le jour du Jugement Dernier. Après des années de tergiversations dans l'encadrement religieux des Morisques, ce texte traduit encore le sentiment que, si les Morisques n'étaient pas encore de bons chrétiens, c'était en raison de la négligence de ceux qui en avaient la responsabilité : la noblesse et les autorités religieuses⁷²⁴.

⁷²³ Emilio CALLADO ESTELA, « Dominicos y moriscos en el reino de Valencia », *Revista de Historia Moderna*, 2009, n° 27, p. 111-112 ; Eulàlia DURÁN, « Introducció », in *Anyés, Juan Bautista: Obra profana*, Barcelona, Universidad nacional de educación a distancia; reial acadèmia de bones lletres, 2001, pp. 9-48 ; Arturo LLIN CHÁFER, *Juan Bautista Agnesio, Apostol de la Valencia renacentista*, Valence, Vicente Masip - Catedral de Valencia, 1992, 103 p.

⁷²⁴ Juan Bautista ANYÉS, « En defensa dels neòfits agarens [1539] », in *Obra profana*, Barcelona, Universidad nacional de educación a distancia; reial acadèmia de bones lletres, 2001, pp. 337-358. Notons la distinction, toutefois, avec la critique de la noblesse qu'on retrouvait avant les *Germanías*, chez des prédicateurs comme Martín García, par exemple. Ce dernier parlait d'une résistance active des nobles à la conversion de leurs vassaux musulmans, et même d'un encouragement – peu crédible en réalité – de conversions de Chrétiens vers l'Islam. Anyés, lui-même étroitement dépendant du mécénat nobiliaire, ne parle pas d'une telle résistance active, mais simplement d'une négligence. Notons également le choix du terme « agaréen », accolé à « néophyte », qui soulignait à la fois le caractère chrétien, tout en le situant au sein d'un groupe « ethnique ». Nous parlons ici d'ethnicité comme d'un groupe identifié à un ancêtre mythique commun, dans ce cas Agar, la servante d'Abraham dont les Chrétiens croyaient qu'elle était l'ancêtre de tous les musulmans. Le titre varie d'une version à l'autre, il s'agit parfois de *Pro Sarracenis Neophytis*, privilégiant le terme de « Sarrasin », à consonance également ethnique. Un commentaire assorti d'un long extrait traduit en castillan peut être consulté dans Francisco PONS

La nature des problèmes qui avaient fait obstacle à la campagne de 1539 demeure un mystère sur lequel nous avons peu d'indications. Le peu que nous avons trouvé semble mettre en cause l'absence des commissaires apostoliques. Ces hommes avaient d'autres charges, d'autres responsabilités qui les appelaient ailleurs et qui pouvaient leur paraître plus urgentes ou plus gratifiantes. Ramírez de Haro paraît avoir été plus occupé par son évêché que par sa charge de commissaire apostolique. En 1539, Charles Quint lui écrivit à pour exiger son retour à Valence, au milieu du mois de janvier suivant, pour assister à une réunion où seraient présent le nouvel archevêque Jorge de Austria, l'évêque de Tortosa et l'officiel Gaspar Rubio⁷²⁵. La mort de l'évêque de Tortosa fut un nouveau contretemps. Il fut remplacé par l'inquisiteur Joan González en mars 1540⁷²⁶ et ce n'est qu'en décembre de la même année que les trois ecclésiastiques se rencontrèrent enfin.

3.4. La junta de 1540 et les *Ordinacions*

3.4.1. Les documents

À l'approche de la campagne qui sera finalement lancée en 1543, quatre ensembles de documents attirent l'attention. Les premiers sont contenus dans un recueil rassemblé par le vicaire général Joan de Gays, dans un conflit l'opposant à Antonio Ramírez de Haro, où ils se reprochaient mutuellement la mauvaise conduite de l'évangélisation des Morisques. Sur La nature exacte de ce conflit, nous aurons l'occasion de revenir. Ce qui importe dans l'immédiat, c'est que Gays ressentit le besoin de retracer les aléas du processus d'évangélisation entre 1540 et 1544, fournissant à l'appui de sa version les copies de nombreux documents, en particulier la récapitulation des avis formulés par Antonio Ramírez de Haro, Joan González et Jorge de Austria lors de la junta qui les avait rassemblés en décembre 1540. Quelques mois après cette juntas, le 1^{er} février 1541, Ramírez de Haro et Jorge de Austria publiaient les *Instructions*

FUSTER, *Erasmistas, mecenas y humanistas en la cultura valenciana de la primera mitad del siglo XVI*, Valence, Institució Alfons el Magnànim, 2003, p. 326-327.

⁷²⁵ Charles Quint à Antonio Ramírez de Haro, de Madrid, 3 décembre 1539. BPR II_2241_B, f.114r.

Également : Charles Quint à Antonio Ramírez de Haro, de Madrid, 24 octobre 1539. BPR II_2241_B, f.115r.

⁷²⁶ Charles Quint à Antonio Ramírez de Haro, de Gand, 2 mars 1540. BPR II_2241_B, f. 118r.

e ordinacions per als novament convertits del Regne de Valencia (les « *Ordinacions* » déjà évoquées)⁷²⁷, un document pour fixer les termes de l'instruction des Morisques. En l'année 1542, les réactions à la défaite d'Alger, les *Cortès* de Monzón et une nouvelle junta, réunissant cette fois les membres du Conseil Suprême de l'Inquisition, Antonio Ramírez de Haro, l'évêque de Carthagène Juan Silíceo et le confesseur de l'Empereur Pedro de Soto. Parmi ces documents, nous trouvons

- 1) le mémoire d'un franciscain anonyme auquel nous avons déjà eu l'occasion de faire référence ;
- 2) deux listes de questions à adresser à l'Empereur sur la manière de procéder à l'occasion de la visite, qui reformulent sous forme interrogative ;
- 3) une série de lettres de recommandation pour les prédicateurs, en particulier une liste d'instructions aux visiteurs comportant douze items.

Rédigés après la défaite d'Alger, ces trois documents permettent de voir à quel point les espoirs déçus de voir coupée la retraite des Morisques vers la Berbérie et le climat d'insécurité consécutif ont pu affecter l'organisation de la campagne.

La visite eut lieu lors des années 1543 et 1544. L'année 1543, la défense des agaréens qu'Anyés avait adressée à Jorge de Austria en 1539 fut publiée⁷²⁸. C'est l'année suivante que commença le conflit entre Antonio Ramírez de Haro et Joan de Gays, que nous connaissons par des documents notariés⁷²⁹. Nous trouvons également deux procès inquisitoriaux intentés par le commissaire à deux de ses prédicateurs : Joan de Avellaneda et Bartolomé de los Ángeles. Ces documents juridiques forment le troisième ensemble de sources disponibles pour connaître les prédications dans ces années. Elles

⁷²⁷ Pour le texte et l'analyse des *Ordinacions* Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Un plan para la aculturación de los moriscos valencianos: « les ordinacions » de Ramírez de Haro (1540) », *op. cit.* Le texte original n'affichant pas la date de publication, Benítez ne fournit qu'une datation approximative correspondant à la rencontre des prélats, c'est-à-dire la fin de l'année 1540. Grâce à une intervention du vicaire général Joan de Gays que nous avons retrouvée, nous pouvons préciser que la date exacte de la publication fut le 1^{er} février 1541. Gays y mentionne en effet « ciertas instrucciones y ordinaciones decretadas y impressas en la ciudad de Valencia primero dia de hebrero año mil quinientos quarenta uno ». BPR II_555_E, f.114v.

⁷²⁸ Francisco PONS FUSTER, *Erasmistas, mecenas y humanistas*, *op. cit.*, p. 326-327.

⁷²⁹ «Requerimiento y protestación de Antonio Ramírez a Joan de Gays». BPR II_555_E, ff.114r-155v.

s'analysent à trois niveaux. D'abord comme témoignages d'un ensemble d'événements d'importance variable ayant eu lieu avant ou pendant les campagnes de prédications. Ensuite, comme produit documentaire du fonctionnement des institutions dans le contexte de la campagne⁷³⁰. Enfin, comme contrepoint aux documents normatifs, qui permet d'identifier, dans le contexte de conflit propre à ces documents juridiques, la mise en pratique des normes : comment juges, témoins et accusés ajustent leurs questions et leurs témoignages aux normes en vigueur, comment des pratiques enfreignent des normes dans l'indifférence générale, comment d'autres infractions entraînent des conséquences d'ampleur variable.

3.4.2. Les normes d'évangélisation, de la junta de 1540 aux lendemains de la défaite d'Alger en 1542

3.4.2.1. Responsabilités des Morisques, des curés et des visiteurs

La réflexion amorcée au cours de la junta de 1540, réunissant Antonio Ramírez de Haro, Jorge de Austria et Joan González, allait guider la planification de l'évangélisation pour les années à venir. On y discuta de la réforme des paroisses et d'une « visite générale » du royaume de Valence, qui devait être l'occasion de prêcher la bonne parole, palier les insuffisances de l'encadrement religieux et de vérifier l'état des paroisses. Peu après, les *Ordinacions* définissaient les rôles et responsabilités de quatre types d'acteurs de l'évangélisation des Morisques : les nouveaux convertis eux-mêmes (21 articles), les curés et vicaires des paroisses (24 articles), les *alguaziles* de Morisques (11 articles) et les visiteurs des paroisses (12 articles). Produits de la junta au même titre que les recommandations formulées par les trois participants, les *Ordinacions* en sont à la fois le nécessaire complément et l'expression la plus concrète des politiques envisagées par les prélats réunis.

⁷³⁰ Cette référence aux « institutions » renvoie alors au premier des trois sens identifiés par Jacques Revel pour cette notion, soit celui de la tradition juridique et de l'histoire des institutions qui identifie celles-ci à une réalité juridico-politique, qui « part du constat simple que les institutions sont des productrices et des conservatrices d'archives. Jacques REVEL, « L'institution et le social », in *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 2013, p. 86-87.

Les commandements aux Morisques, bien que nombreux, ne faisaient pas peser une lourde responsabilité sur eux. Une partie avait pour objectif de les enjoindre à respecter les obligations religieuses fondamentales des chrétiens : faire baptiser leurs enfants, les envoyer à l'église pour apprendre la doctrine, se confesser une fois par an, appeler le prêtre au chevet d'un proche mourant afin qu'il puisse le confesser et lui administrer l'extrême-onction, respecter le carême... quant aux fêtes chrétiennes (chômées, donc coûteuses pour leurs seigneurs), on leur concédait de n'avoir pas à les respecter toutes, afin de tenir compte que les seigneurs leur réclamaient davantage de taxes et corvées qu'aux vieux chrétiens. Une autre partie cherchait à interdire tout à fait ou à réduire des pratiques qui étaient particulières aux Morisques⁷³¹. Les pratiques religieuses musulmanes étaient bien sûr interdites : le Ramadan, la circoncision, la prière musulmane, notamment. Étaient également interdites les pratiques culturelles de l'époque où ils étaient musulmans, en particulier si elles devaient accompagner le moment d'un sacrement chrétien, tel que les mariages « à la maure ». Il était interdit de fabriquer de nouveaux vêtements maures, mais il leur était possible de porter ceux qu'ils avaient déjà, jusqu'à ce qu'ils s'usent. Dans l'ensemble, il s'agissait de les amener progressivement à s'indifférencier des vieux chrétiens. L'un des articles s'adressait à ces derniers, leur interdisant d'appeler les Morisques « chiens de Maures » sous peine d'amende (no.17), transformant en loi les reproches formulés par Antonio de Guevara à l'encontre des vieux chrétiens qui injuriaient les Morisques « par coutume »⁷³².

C'est sur les curés et les vicaires que reposait l'essentiel des espoirs d'évangélisation. C'est pourquoi les *Ordinacions* insistaient sur l'obligation de résider personnellement dans la paroisse, de donner le bon exemple et d'être bien instruits.

⁷³¹ Sur cet aspect, notre analyse ne se différencie en rien de celle de Rafael Benítez. Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Un plan para la aculturación de los moriscos valencianos: « les ordinacions » de Ramírez de Haro (1540) », *op. cit.*

Une douzaine d'articles banissent des « cérémonies » morisques. Toutefois, il faut tenir compte que certains sont formulés de manière à recommander une chose et en bannir une autre, par exemple faire les prières chrétiennes et ne pas faire celles de l'islam (article 10, p.141).

⁷³² Nous l'avons évoqué dans notre chapitre 5.

Lors de la junta, Joan González envisageait également de recruter des prédicateurs arabes et de les répartir dans les lieux de Morisques selon les besoins⁷³³.

Hormis l'exigence d'un bon niveau d'instruction, les *Ordinacions* ne détaillaient pas les compétences attendues des curés, qui semblent aller de soi pour les rédacteurs comme pour les lecteurs. Aussi le document se concentrait-il davantage sur les tâches qui leur étaient assignées. Ils devaient instruire les Morisques dans les rudiments essentiels de la doctrine : les quatre prières (*Pater Noster, Ave María, Salve Regina, Credo*), le signe de la croix, les dix commandements et la confession générale. Il leur serait distribuée une « Doctrina Christiana » servant de référence commune à cet enseignement⁷³⁴. Celle-ci fut peut-être distribuée par les visiteurs : d'après Joan de Mallen, Bartolomé de los Ángeles « lui montra beaucoup de livres qu'il emportait de la doctrine chrétienne que devaient avoir les dits convertis »⁷³⁵. Les curés devaient instruire leurs ouailles le dimanche « au trône, ou au pied de l'autel, et dire à voix haute et intelligible » la doctrine⁷³⁶. Ils devaient également être disponibles pour enseigner à lire et écrire à tout enfant de nouveau converti qui en ferait la demande. Ils étaient tenus d'administrer les sacrements, en tenant compte de circonstances particulières tenant à la condition de nouveaux convertis de leurs ouailles : privilégier les parrains

⁷³³ “para esto visitando los lugares y valles donde están poblados se debe ordenar que hay alvellos algunos predicadores que sepan la lengua arábica repartiéndoles los lugares y pueblos del arzobispado que los visitadores vean y se informen de los lugares que para esto sean mas comodis”. Parecer de Joan González, BPR II_555_E, ff.134v-135r.

⁷³⁴ Nous avons eu l'occasion de signaler en première partie que nous n'avons pas retrouvé ce texte. Pedro Longás évoque dans une note de bas de page une « Doctrina cristiana composée à Valence pour instruire les Maures [qui] se trouvait rédigée avec de telles erreurs grammaticales et mauvais goût, qu'elle pouvait difficilement servir de véhicule de foi et dévotion chrétienne à l'esprit des catéchumènes ». Il ne précise aucune localisation, ni lieu d'impression à cette doctrine chrétienne. S'agit-il de celle à laquelle se réfèrent les *Ordinacions*?

Citation originale: “Una *Doctrina cristiana* compuesta en Valencia para instruir a los moros se hallaba redactada con tales errores gramaticales y mal gusto, que difícilmente pudo servir de vehículo de fe y devoción cristiana al espíritu de los catecúmenos.” Pedro LONGÁS BARTIBÁS, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, Imprenta ibérica - E. Mestre, 1915, p. LXX.

⁷³⁵ “el dicho fray bartholome le mostro muchos libros que llevaba de la doctrina christiana que havan de tener los dichos convertidos”. Témoignage de Joan de Mallen, Valence, 29 juillet 1544. BPR II_555_E, f.30v.

⁷³⁶ “cada diumenge en la trona, o al peu del altar, dir ab alta e inteligible veu a tots los parrochians”. Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Un plan para la aculturación de los moriscos valencianos: « les ordinacions » de Ramírez de Haro (1540) », *op. cit.*, p. 145.

vieux chrétiens lors des baptêmes, refuser l'eucharistie à ceux qui n'étaient pas convenablement instruits, n'imposer que des pénitences particulièrement discrètes, instruire les mourants pour qu'ils meurent en chrétiens. Ils devaient prendre garde à ne jamais demander d'argent pour leurs services « parce que les sacrements doivent être gratuits, et pour que les nouveaux convertis ne croient pas que [c'est] par ambition [qu'on les a convertis] et pour qu'ils ne diffèrent pas les sacrements pour ne pas payer »⁷³⁷. Dans le même esprit, on facilitait les démarches pour autoriser un mariage afin « que les dits nouveaux convertis ne croient pas que notre religion chrétienne réside dans l'intérêt »⁷³⁸. Pour faciliter le suivi de la pratique religieuse, on ordonnait aux curés de tenir un registre recensant les Morisques de la paroisse, et de noter ceux qui se confessaient à chaque carême. Ils devaient profiter de leur sermon chaque dimanche pour admonester les nouveaux convertis à se conformer en tout à la pratique chrétienne et publier le texte des *Ordinacions* dans l'église trois fois l'an. Le curé serait assisté dans la répression des pratiques musulmanes par un alguazil, également chargé de faire venir les Morisques à l'église le dimanche et les jours de fêtes.

Réunir les enfants pour l'instruction de la doctrine, si on en croit le témoignage du curé de Martíncherva, s'avérait difficile, presque impossible en l'absence d'un alguazil, et il devait plutôt profiter de toute opportunité pour la leur enseigner au gré des rencontres :

Il ne réunit pas les enfants des nouveaux convertis un jour par semaine pour leur enseigner les prières comme le commandent les constitutions parce que tous vont garder le bétail de leurs parents, mais quand il les trouve à la fontaine dudit lieu ou en d'autres lieux il leur enseigne les prières et à se signer, et il fait de même avec les fillettes et il n'a pas d'alguazil pour faire réunir les enfants. Et que tous les nouveaux convertis vont de bonne volonté à l'église⁷³⁹

⁷³⁷ “[...] perque gratis se han de administrar los sacraments, y perque no creguen los nous convertis que per ambicio, o que per no pagar differeiz quen de no rebre lo sacrament.” *Ibid.*, p. 146.

⁷³⁸ “[...] per que no creguen los dits novament convertits que nostra religion christiana esta posada en interes.” *Ibid.*

⁷³⁹ “[...] no ajunta los hijos de los nuevos convertidos un dia dentre semana para enseñarles las oraciones como Mandan las constituciones poruqe todos van a guardar el ganado de sus padres pero quando los halla en la fuente del dicho lugar o en otras partes les enseña signar y las oraciones / y que esto mesmo haze con las niñas y no tiene alguazil para hazer ayuntar los niños / y que todos los nuevos convertidos

La formulation du plan d'évangélisation, avec son insistance sur l'administration des sacrements et leur gratuité, la résidence des curés dans leur paroisse, l'enseignement des rudiments du catéchisme et l'apprentissage de la lecture sont autant de caractéristiques qui seraient bientôt affirmées avec force par le Concile de Trente⁷⁴⁰. La pièce essentielle, la résidence des évêques, n'y était pas encore. Que les participants soient des évêques partageant leur temps entre différentes obligations n'y est peut-être pas étranger. Il n'en demeure pas moins que nous sommes dans une logique pré-tridentine.

Mais si les *Ordinacions* faisaient du curé le pilier de l'évangélisation des Morisques, la lecture des propositions formulées à la junta soulève des doutes. Car bien que les propositions de mesures à prendre concernant les paroisses étaient nombreuses, elles laissaient surtout transparaître l'indécision des participants, paralysés par le manque d'information. Il est révélateur que, sur les cinq propositions formulées par Ramírez de Haro, une seule concernait les visites, mais que celle-ci était aussi longue et détaillée que les quatre autres réunies. Les recommandations de Ramírez de Haro sur la gestion des paroisses nous laissent entrevoir un manque d'informations généralisé: citer les personnes qui devaient participer aux rentes du curé; décider des questions à faire aux témoins pour décider juridiquement des lieux et dotations des nouvelles paroisses; décider des mesures à prendre pour connaître et déclarer les rentes des anciennes mosquées et faire des consultations concernant le démembrement de paroisses pour mieux financer celle de San Miguel, réputée pauvre⁷⁴¹. Le maître d'œuvre de la mise en place du réseau lui-même ne paraissait pas avoir une idée précise de l'état dans lequel ce réseau se trouvait. Comme Ramírez de Haro, González revenait régulièrement sur la question des dotations des nouvelles paroisses, mais il estimait qu'il convenait surtout d'ordonner une visite le plus rapidement possible pour obtenir

van de muy Buena voluntad a la iglesia." Témoignage de Joan Perpignan, curé de Martíncherva, Valence, 12 août 1544. BPR II_555_E, f.70r.

⁷⁴⁰ Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, « The implementation of the Counter-Reformation in Catalan-speaking lands (1563-1700) », *Catalan Historical Review*, 2011, n° 4, p. 84-86.

⁷⁴¹ Parecer del obispo de Ciudad Rodrigo, BPR II_555_E, ff.130v-131r.

une information de qualité sur l'état du réseau⁷⁴². Il s'agit de déterminer quelles églises furent érigées, déterminer lesquelles disposaient de cloches et d'ornementations, si les dotations étaient suffisantes et si les paroisses voisines pouvaient être démembrées pour pourvoir aux dotations des plus pauvres. La dotation des nouvelles églises devait se faire sans toucher aux sommes réservées pour les collègues. Il fallait également s'efforcer de recruter des prédicateurs arabes et leur répartir les lieux des Morisques, par conséquent s'informer des lieux les « plus commodes » pour ce faire.

En l'absence des connaissances nécessaires pour perfectionner le réseau, l'objectif le plus urgent était donc l'organisation de visites qui aideraient à la fois à instruire les nouveaux convertis et à réorganiser le réseau. La situation demeurerait la même en 1542 : dans les consultations au roi, nous lisons que la visite « est très nécessaire et que sans elle on ne pourra rien faire dans les affaires concernant les nouveaux convertis »⁷⁴³. Cette visite aurait dû avoir lieu dès 1541. En effet, les *Ordinacions* prévoyaient que l'Ordinaire de l'Archevêché organise des visites annuelles de paroisses de Morisques, sauf s'il y avait une visite générale :

Chaque année, l'ordinaire doit envoyer un commissaire visiter tous les lieux des nouveaux convertis, au cas où on ne ferait pas de visite générale. Et que ce commissaire aille aux dépenses de l'Ordinaire, comme c'est à lui que revient le soin de ces brebis, et le commissaire ne pourra pas demander la visite, ni recevoir chose des lieux, tant des nouveaux convertis, comme des chapelles des dits lieux, sous peine de cinquante livres, puis l'Ordinaire fera en sorte, sauf si on fait une visite générale, que dans ce cas soient obligés aux droits de la procuration les dits curés et curés selon ce qui est accoutumé⁷⁴⁴.

Cette obligation ne fut toutefois pas remplie avant 1543. Sans doute des prédicateurs avaient-ils visité quelques paroisses de Morisques au cours des années 1540 et 1541, puisque nous trouvons quelques références à ces années dans le procès

⁷⁴² Parecer de Joan González, BPR II_555_E, ff.132r-136v-

⁷⁴³ “[...] la qual visita es muy necesaria y sin aquella no se puede hazer nada en los negocios de los dichos convertidos”. “Lo que se ha de consultar con su magestad es lo siguiente”, BPR II_555_E, f.147v.

⁷⁴⁴ “Cascun any lo Ordinari haja de enviar un comissari a visitar tots los lochs dels novament convertits, encara que nos faça visita general. Y que aquest comissari vaja a despenses del Ordinari com a elle toca la cura de aquestes ses ovelles, y lo comissari no puga demanar visita, ni rebres res dels lochs, axi dels novament convertits, com dels capellas de dits lochs, a pena de cinquanta liures, puix sera procurat per lo Ornari, salvo sis fara visita genera, que en tal cas sien obligats als drets de la procuracio los dits rectors y curats segons es acostumat.” Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Un plan para la aculturación de los moriscos valencianos: « les ordinacions » de Ramírez de Haro (1540) », *op. cit.*, p. 150.

de Bartolomé de los Ángeles et dans les chroniques dominicaines⁷⁴⁵. Dans une lettre à Joan Micó, le commissaire Francisco de Navarra lui offrait ses encouragements en soulignant la grandeur de son œuvre, tout en évoquant la difficulté de la tâche⁷⁴⁶. Le vicaire général Joan de Gays se rendit dans la vallée d'Alfandech pour prêcher aux morisques et les trouva faisant « leurs tristes Pâques ». Il demanda alors qu'on organise une visite des lieux de morisques⁷⁴⁷. Cependant, d'après Joan de Gays, le roi avait commandé que la visite générale « ne se fasse pas, sinon avec l'avis de l'excellentissime seigneur duc de Calabres lieutenant et capitaine général de ce royaume ». Le mauvais temps, qui rendait les routes dangereuses, fut finalement invoqué pour annuler la visite⁷⁴⁸.

C'est à l'occasion des Cortès de 1542 que se décida la campagne principale. À la suite de ces derniers, l'inquisiteur général Tavera⁷⁴⁹, les membres du conseil de l'Inquisition, l'évêque de Carthagène Juan Siliceo, le confesseur de Charles Quint Pedro de Soto et Antonio Ramírez de Haro se réunirent à Madrid pour déterminer le rôle que devrait jouer l'Inquisition. Les trois derniers furent partisans de limiter la répression, suivant le désir des seigneurs, en permettant aux nouveaux convertis de ne révéler leurs « délits » qu'à leurs seuls confesseurs. Afin de limiter les conflits avec les seigneurs et de pouvoir se concentrer sur sa politique allemande, Charles Quint accéda à cette

⁷⁴⁵ Emilio CALLADO ESTELA, « Dominicos y moriscos en el reino de Valencia », *op. cit.*, p. 112.

⁷⁴⁶ Francisco de Navarra à Joan Micó, Valence, 18 juillet 1541. Teixidor, *Necrologio...*, p.298. Sur José Teixidor, voir Javier ARMENGOT FIGUERES et Juan José SEGUÍ MARCO, « La historia antigua de Valencia en la obra de Teixidor », *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història*, 2009, n° 59, pp. 289-301.

⁷⁴⁷ Joan de Gays en réponse au « *requerimiento* » de Ramírez de Haro, 25 juin 1544. BPR II_555_E, ff.121r-v.

⁷⁴⁸ Pour tout le paragraphe: “[...] que dicha visita no se haga sino con parescer del excelentíssimo señor duque de Calabria lugarteniente y capittán general deste Reyno [...] la qual visita no fue hecha por que no pareció a su reverendíssima señoría del señor obispo de Segovia por muchos respetos assí del tiempo ser rezió y las aguas que cayan como por que habiendo se de yr a la villa de Gandía se siguió la muerte de la buena memoria del Cardenal Borja por lo qual el diho ilustríssimo señor arçobispo quedó descontento y enojado más que más.” Cette description provient d'une réponse faite par Joan de Gays, vicaire général de Valence, à Ramírez de Haro, afin d'expliquer pourquoi il n'avait pas organisé de visite. “Requirimiento y protestación de Antonio Ramírez a Joan de Gays”. BPR, II_555_E, ff. 119r-v

⁷⁴⁹ Juan Pardo de Tavera, inquisiteur général de 1939 à 1947. John EDWARDS, *The Inquisitors, The Story of the Grand Inquisitors of the Spanish Inquisition*, Stroud, Tempus, 2007, p. 110-111, 238, 242.

requête⁷⁵⁰. La connaissance et la compréhension de cette nouvelle parmi les Morisques, et peut-être même les prédicateurs, ne fut sans doute pas optimale. Nous aurons l'occasion de voir à la suite que la communication de la volonté royale en matière de répression religieuse serait à la fois un objectif de la visite, une méthode pour rechercher la bonne disposition des Morisques et un facteur de conflit entre les prédicateurs.

L'année 1542 fut également celle de la publication du premier volume des *Epistolae familiares* d'Antonio de Guevara, dans lequel se trouvait la lettre à un habitant d'Oliva qui présentait un comportement pouvant nuire à l'évangélisation comme étant susceptible d'être réprimé par le Saint-Office.

3.4.2.2. Objectifs et méthodes de la visite

Mais quels objectifs précis devaient-ils être assignés à une visite des lieux de Morisques et comment devaient-ils être accomplis ? Si nous consultons les *Ordinacions*, le premier objectif du visiteur était d'évaluer l'état de l'église et des aspects matériels du culte d'une paroisse donnée: s'ils disposent des objets de cultes et des ornements jugés nécessaires à l'administration des sacrements et l'enseignement du catéchisme⁷⁵¹. Il devait par ailleurs enquêter sur le comportement du curé et de l'alguazil, puis interroger l'un et l'autre sur le comportement des Morisques. Il s'agissait donc

⁷⁵⁰ Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Un plan para la aculturación de los moriscos valencianos: « les ordinacions » de Ramírez de Haro (1540) », *op. cit.*, p. 129-130 ; Pascual BORONAT Y BARRACHINAT, *Los moriscos españoles y su expulsión, op. cit.*, p. 412-413.

⁷⁵¹ On considérait que les images saintes étaient le catéchisme des illettrés et un support indispensable à l'enseignement. Des historiens de l'art se sont récemment intéressés à cet usage des images à Grenade (Felipe Pereda) et à Valence (Borja Franco Llopis). Il ressort que si, à l'époque de la conversion générale de Castille, Talavera eut soin de créer de nouvelles images adaptées aux sensibilités des Morisques, à Valence, il fut plutôt question de redistribuer les images déjà existantes. Il est difficile de savoir quel type d'images étaient utilisés, les sources se référant généralement à des « ornements » sans aucune précision supplémentaire. Voir les thèses respectives de Felipe PEREDA, *Las imágenes de la discordia, Política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*, Madrid, Marcial Pons, 2007, 430 p ; Francisco de Borja FRANCO LLOPIS, *Espiritualidad, reformas y arte en Valencia (1545-1609)*, Histoire de l'art, Departament d'Història de l'Art, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2007, 776 p.

principalement d'objectifs d'information. Les *Ordinacions* ne précisait pas que le visiteur doit prêcher ou instruire les Morisques, ni dispenser de sacrements⁷⁵².

Si nous nous tournons maintenant vers les recommandations de la *Junta*, nous trouvons que les participants privilégiaient deux thèmes : l'information sur l'état des paroisses et l'instruction des nouveaux convertis. « L'une des causes pour lesquelles il semble que la visite doit être la première chose qu'on fasse est parce que par elle on pourra avoir de l'information sur la quantité [d'argent] dont on aura besoin pour la subsistance du curé ou assesseur »⁷⁵³. C'est notamment le cas dans les recommandations de l'archevêque, celles qui avaient le plus de poids. Ce dernier supposait, comme l'avait suggéré Juan Bautista Anyés dans l'apologie qu'il lui avait adressée, que les nouveaux convertis étaient prêts à accueillir le christianisme et n'avaient besoin pour ce faire que d'une instruction adéquate. Cette prémisse justifiait « la volonté de Sa Majesté, qui est de leur faire merci et bon traitement, puisque qu'ils veulent vivre comme des Chrétiens et qu'ils n'ont à recevoir aucun affront ni peine pour aucune chose que jusqu'à maintenant ils ont fait »⁷⁵⁴.

Comme les autres participants de la *Junta*, Jorge de Austria réclamait des informations précises sur l'état des paroisses, notamment la distance séparant chaque lieu de l'église la plus proche. Outre la collecte d'informations, le visiteur devrait également se faire l'instructeur des nouveaux convertis et rappeler le clergé local à ses responsabilités : « que les visiteurs procurent, de la meilleure manière et forme qu'il leur semblera, exerçant l'office de la dite visite, d'instruire du mieux qu'ils pourront les

⁷⁵² Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Un plan para la aculturación de los moriscos valencianos: « les ordinacions » de Ramírez de Haro (1540) », *op. cit.*, p. 149-155.

⁷⁵³ “[...] una destas causas porque parece que debe ser la visita la primera cosa que se haga es porque en ella se podra haver información de la cantidad que para la sustentación del cura / aessor será menester.” Voir la citation complète à “Relacion mas de lo que se contiene en los pareceres del arçobispo de valencia y obispo de Calahorra y del dicho Joan Gonzalez”, document signé de Joan González et Joan de Gays, sans date, BPR II_555_E, f.140v.

⁷⁵⁴ “[...] la voluntad de Su Magestad que es de hazerles merced y buen tractamiento pues quieran vivir como christianos y que no han de recibir afrenta ninguna ni pena por ninguna cosa que hasta aquí hayan hecho [...]” Parecer del arçobispo, BPR II_555_E, f.138v.

dits convertis et laisser la charge aux curés de les instruire »⁷⁵⁵. Les *Ordinacions*, qui définissaient la fonction du visiteur d'un point de vue plus formel, leur confiait plutôt le rôle d'évaluer les progrès des enfants que de les instruire :

Que ledit commissaire fasse venir les garçons et les filles, et là, en présence du curé et de l'alguazil et de leurs parents, il les interroge sur la manière de se signer, et s'ils savent le Pater Noster et l'Ave Maria; et s'ils ne le savent pas reprendre le curé d'être aussi négligeant⁷⁵⁶.

L'objectif de la visite en préparation, pour Jorge de Austria, n'était pas tant d'achever le processus de la conversion que de s'assurer que celui-ci ait de solides fondations : « que [les Morisques] prennent quelque début et assise de vie chrétienne comme c'est la volonté de Sa Majesté »⁷⁵⁷. Francisco de Navarra écrira un peu plus tard à Joan Micó pour lui communiquer une idée semblable, que ce qui importait était de « semer la parole de Dieu à ces gens mal enseignés en ce qui leur importent le plus »⁷⁵⁸. Le rappel à l'ordre du clergé que nous avons évoqué faisait partie du processus. Sur ce thème, Joan González insistait davantage que l'archevêque sur le contrôle de l'exemplarité des curés et de la qualité de leurs relations avec les nouveaux chrétiens :

que dans ladite visite on reçoive information sur la manière que les curés résidant dans les églises nouvellement érigées ont dans l'instruction des convertis et si dans leur instruction ils ont diligence ou s'ils sont gouvernés ou disent des paroles injurieuses aux convertis et faire en sorte qu'ils aient été traités avec douceur et bénignité pour être comme ils le sont des nouvelles plantes dans l'Église catholique et il convient qu'ils soient animés et attirés avec de saintes et douces paroles et d'amoureuses

⁷⁵⁵ "Item paresce a su Illma señoria que conforme a la comisi3n apostolica y real los dichos señores visitadores procuren en la mejor forma y modo que les paresciere exercitando el officio de la dicha visitaci3n de instruyr como mejor pudieren a los dichos convertidos y dexar cargo a los rectores los instruyan." Parecer de Juan de Austria, BPR II_555_E, ff.139r-v.

⁷⁵⁶ "Item que axi mateix faça venir dit commissari los chichs y les chiques, y allí, en presencia del rector y alguazir y sos pares, los interroguen com se saben senyar, y si saben lo Pater Noster y la Ave Maria; y si nol saben reprendre al curat comm es estat tant negligent." Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Un plan para la aculturaci3n de los moriscos valencianos: « les ordinacions » de Ram3rez de Haro (1540) », *op. cit.*, p. 151.

⁷⁵⁷ "[...] para que aquellos tomen alg3n principio y asiento de vida christiana como es la voluntad de su magestad". Parecer del arçobispo, BPR II_555_E, f.137v.

⁷⁵⁸ "[...] sembrar la palabra de Dios a essa gente mal enseñada en lo que mas les importa". Francisco de Navarra à Joan Micó, Valence, 17 juillet 1541. Transcrit dans Teixidor, *Necrologio*, t.II, BHUV Ms.932, p.297.

admonestations donnant d'eux-mêmes les nouveaux curés bon exemple en faisant en tout ce qu'ils leur admonestent.⁷⁵⁹

Dans le même ordre d'idées, en au moins une occasion, nous savons que Bartolomé de los Ángeles « reprit quelques vieux chrétiens pour ce qu'ils faisaient si mal de ne pas entendre la messe » un comportement qui donnait le mauvais exemple aux nouveaux chrétiens, mais trouvait sa source dans les vices du clergé local⁷⁶⁰.

L'exemple déficient des clercs et des vieux chrétiens était un problème majeur, mais il était surpassé par celui des manquements dans l'administration des sacrements. Ne pas baptiser l'enfant de nouveaux chrétiens contrevenait à la fiction légale mise en place par la conversion générale : qu'il n'existait plus de musulmans libres dans les royaumes de Charles Quint. Le problème se posait pourtant avec toujours autant d'acuité en 1540 qu'il s'était posé en 1528. Les participants à la junta ne pouvaient contourner le problème. Si le visiteur rencontrait des « nouveaux convertis non baptisés », que devait-il faire? Joan González avait estimé que le prédicateur devait s'assurer que les Morisques avaient bien tous été baptisés, mais que la démarche devait être secrète et prudente. Il fallait persuader les parents fautifs en leur assurant qu'ils ne seraient pas châtiés s'ils consentaient à faire baptiser leur enfant. Le visiteur devait

savoir secrètement s'il y a quelques personnes à baptiser, ce qui doit se savoir grâce aux curés et par le livre qu'ils ont fait des baptisés, et si on trouve quelques personnes qui ne sont pas baptisées, qu'elles se baptisent en assurant aux parents qui ne les ont pas

⁷⁵⁹ “[...] que en la vista se resciba información de la manera que los rectores que residen en las yglesias nuevamente eregidas tienen en instruir a los convertidos y si en la instrucción dellos tienen diligencia o si son rigidos o dicen palabras injuriosas a los dichos convertidos y proveer que sean tractados con toda mansedumbre y benignidad por ser como son plantas nuevas en la Iglesia cathólica y conviene que sean animados y atrahidos con sanctas y dulces palabras y amonestaciones amorosas dando de sí los dichos rectores nuevos todo bueno exemplo obrando lo que les amonestan” Parecer de Joan González inquisidor, BPR II_555_E, f.134v.

⁷⁶⁰ “[...] este testigo les reprehendió a algunos christianos viejos porque lo hazían tan mal en no oyr misa al qual les respondieron que en aquella tierra no eran muy míseros y que algunos clérigos tienen en sus casas mujeres sospechosas [...] por falta de prelado y de sus oficiales, esta diócesis está en grand necesidad spiritual y que los christianos nuevos resciben mal exemplo de los viejos porque los christianos viejos reniegan y juran y hacen otras muchas cosas malas de lo qual los nuevos convertidos se escandalizan y lo dicen”. Témoignage de Bartolomé de los Ángeles, Valence, 4 mars 1544. BPR II_555_E, f.17r.

baptisées que pour cela ils ne seront pas châtiés mais plutôt qu'on les tiendra quittes de la peine que pour cela ils ont encourue.⁷⁶¹

L'archevêque Jorge de Austria reprit la suggestion de González⁷⁶². Suivant la même ligne de pensée, la consultation de 1542 formula l'enjeu ainsi :

Qu'on consulte Sa Majesté que dans le cas où on fait la visite, qu'en de nombreux vaux et lieux de seigneurs du royaume sont demeurés de nombreux fils et hommes et femmes qui ne furent pas baptisés au temps de la sainte conversion et jusqu'à maintenant plusieurs restent à baptiser, que les dits commissaires et ordinaires avec la volonté de sa majesté et du dit cardinal de Tolède [Tavera], secrètement soit offert de la part de sa majesté et du cardinal aux parents qu'ils fassent baptiser les fils de ne pas les punir pour cela ni les châtier et avec beaucoup d'industrie on traite qu'ils reçoivent le saint baptême qui importe tant⁷⁶³

Les *Ordinacions* manifestaient une inquiétude similaire pour les enjeux des Morisques non-baptisés. Les Morisques adultes qui n'avaient jamais été baptisés étaient sommés de se manifester, sous peine d'emprisonnement et de vingt-cinq ducats d'amende, dans les huit jours après la publication des *Ordinacions*. Le curé devait également s'informer en confession si le pénitent était bien baptisé, et s'il ne l'était pas, le baptiser en secret. Dans ce dernier cas de figure, il s'agissait d'un baptême sous condition, précédé de la formule « si non fuere baptizatus »⁷⁶⁴.

Au commencement de la campagne, les instructions n'offraient aucune indication aux prédicateurs sur cet enjeu. Mais Bartolomé de los Ángeles, qui avait déjà

⁷⁶¹ “[...] saber secretamente si hay algunas personas por baptizar lo qual se debe de saber de los rectores y por el libro que tienen hecho de los baptizados y si algunas se hallaren que no estén baptizadas procurar que se baptien offresciendo a los padres que las han dexado de baptizar que por ello no serán castigados antes se les perdonará la pena que por ello han incorrido.” Parecer de doctor Joan González Inquisidor, BPR II_555_E, ff.135v-136r.

⁷⁶² “[...] si algunos de los dichos nueamente convertidos no fueren baptizados es menester secretamente saberlo y ofrescer a los padres que los dexaron de baptizar de no penar los por ello y con muy buena industria traba por reciban el sancto baptismo que tanto importa”. Parecer del arçobispo Jorge de Austria. BPR II_555_E, f.138r.

⁷⁶³ “Item que se sonculte su magestad que en dicho caso que se haga dicha visita a causa que en muchos valles y luares de señores del reyno son quedados muchos hijos hombres y mugeres que no fueron baptizados al tiempo de la sancta conversión y hasta agora quedan muchos para baptizar los hijos de no penar los por ello ni castigarlos y con muy buena industria se tratase recibvan el sancto baptismo que tanto impora y como estado ordenado por el dicho arcobispo y comissaios en dicha resolución tomada y presentada a supra a su magestad.” “Lo que se ha de consultar con su mag es lo siguiente”, BPR II_555_E, f.212v.

⁷⁶⁴ Instructions aux Morisques articles 1 et 3, instructions aux recteurs articles 7 et 17, dans Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Un plan para la aculturación de los moriscos valencianos: « les ordinacions » de Ramírez de Haro (1540) », *op. cit.*, p. 139-140, 144, 146.

pratiqué de nombreux baptêmes en 1527-1528, fera des baptêmes l'une de ses activités principales. En 1544, Ramírez de Haro lui remit une instruction particulière entérinant cet objectif, en enjoignant le prédicateur de bien tenir le compte des baptêmes dans un cahier qu'il devait transporter à cette occasion⁷⁶⁵. L'administration du baptême s'ajoutait ainsi aux multiples tâches assignées aux visiteurs des lieux de Morisques.

En somme, la description des objectifs de la visite se dégageant de la confrontation entre le texte de la junta et celui des *Ordinacions* est complémentaire et contrasté. En se concentrant sur les obligations formelles, les *Ordinacions* offraient des objectifs de la visite un point de vue plus restreint que ce que ses planificateurs avaient vraiment à l'esprit. Dans le contexte de la désorganisation du réseau, les ecclésiastiques de la junta proposaient une vision souple de la visite, entre contrôle administratif et prédication apostolique. Les instructions aux prédicateurs délivrées à la veille de la campagne suivaient cette ligne de pensée souple. Le rôle d'administrer et de policer le clergé se perçoit lorsqu'elles présentaient les curés comme des auxiliaires utiles dont

l'amitié est très utile et même de grande nécessité et que ne manquant pas cette concorde il aurait une meilleure disposition pour que les prédicateurs admonestent aux dits curés l'amende dans les excès qu'ils auront compris s'être produits par commission ou par omission⁷⁶⁶.

Dans cette instruction, comme dans les *Ordinacions* le curé devait être la source d'information privilégiée du visiteur, ce dernier devait au besoin le corriger et ce devait être fait dans la discrétion. En revanche, les articles 7 à 11 des instructions offraient des repères pour une tâche de prédication que nous avons trouvé dans le compte-rendu de la *junta*, mais non dans les *Ordinacions* : préférer des matières intelligibles à tous et

⁷⁶⁵ Voir "Instrucción particular dada á Fray Bartolomé de los Ángeles por mandado del obispo de Calahorra", sans date, signé par le docteur Arratia, un proche de Ramírez de Haro. Mais surtout "Carta del obispo de Calahorra á Fray Bartolomé de los Ángeles alegrándose de la marcha del negocio de la predicación", non-datée et "Carta del obispo de Segovia a los rectores de la diócesis de Valencia para que faciliten el negocio del bautismo de los niños de los moriscos", 28 mars (1548 d'après le document, mais d'après le contexte il doit s'agir de 1544). Florencio JANER, *Condición social de los moriscos de España, op. cit.*, p. 288-289, 295-297.

⁷⁶⁶ "Y deuen tener mucha hermandad y conformidad con los rectores y vicarios porque esta amistad es muy útil y aun de muy grande necesidad, y no faltando esta concordia haurá mejor disposición para que los predicadores amonesten á los dichos rectores la enmienda en los excesos que entendieren han incurrido por comision ó omisión." *Ibid.*, p. 286.

éviter celles qui sont trop subtiles (article 7), persuader les Morisques d’entendre les sermons, d’embrasser la foi la plus juste et que celle-ci est celle de l’Évangile (articles 8 à 10) et abandonner toute croyance ou pratique provenant d’une autre « loi ou secte ». Ces articles communiquaient la ligne à suivre lors de la prédication. Les articles 6 et 12 commandaient par ailleurs de transmettre un message politique de gratitude envers l’Empereur et de bonne entente avec les vieux chrétiens⁷⁶⁷. Nous reviendrons plus en détail sur la manière dont ce message devait être transmis, pour le moment il suffit de noter qu’après 1542, ce message politique s’est intégré aux objectifs prioritaires de la visite des lieux de Morisques.

3.4.2.3. Adaptabilité des prédicateurs

En raison de la multiplicité des objectifs à remplir, les planificateurs des campagnes d’évangélisation laissaient aux prédicateurs beaucoup de latitude dans le choix de leurs méthodes tout en insistant sur les qualités exigées de ces derniers. Ils devaient avoir, en particulier, de bonnes capacités d’adaptation. Jorge de Austria exprimait clairement tout la latitude qu’il accordait au prédicateur chargé de la visite. La gestion des problèmes imprévus requérait de laisser une marge de manœuvre considérable à des prédicateurs dont les qualités garantissaient le bon comportement :

toutes les autres choses qui, dans ladite visite, se présenteront pour le bon effet et accomplissement de celle-ci, sa révérendissime seigneurie est d’avis qu’elles soient remises et se remettent à la bonne intention, expérience, lettres et discrétion des dits visiteurs, qui les régleront selon les nécessités que se présenteront dans celles-ci⁷⁶⁸.

Ramírez de Haro élaborait davantage, en faisant voir la diversité des publics auxquels se confronterait le prédicateur. Dans le long paragraphe qu’il consacrait à la forme de la prédication, il proposait de s’inspirer de la lecture des Épîtres de saint Paul et, surtout, du *De catechizandis rudibus* de saint Augustin. Il dressait ainsi une typologie des convertis librement inspirée par les catégories de l’évêque d’Hippone. Laissons-lui la parole :

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 285-288.

⁷⁶⁸ “Todas las otras cosas que en la dichas visita para el buen effecto y cumplimiento de aquella se offrescieren es de parescer su reverendissima señoría que sean remittidas y se remittan a la buena intencion pericia, letras y discreción de los dichos visitadores que las provean según las necesidades que en ellas se offrescieren” Parecer del arçobispo BPR II_555_E, ff.139r-v.

L'évêque de Ciudad Rodrigo dit que, quant à la forme de cette instruction générale, on ne peut donner de règle certaine, adéquate, générale et universelle pour l'instruction de ceux-ci [...] mais suivant la doctrine de saint Paul et de saint Augustin il lui semble qu'avec les malicieux et les obstinés opiniâtres il faut se comporter d'une manière ; avec ceux qui ont de l'habileté *et sint parati suscipere fidem* d'une autre ; avec les ignorants et les rudes *qui petunt instructionem* d'une autre ; avec ceux qui confessent qu'ils ont reçu le sacrement du baptême par la force et n'ont pas cru d'une autre, appliquant selon leur diversité de justes différents remèdes *sic etiam medici corporis facere consueverunt secundum diversitatem aegritudinum* [...] et pour cela nous disons que *adducenda sunt diversa motiva* et diverses formes de persuasion doivent être essayées afin de s'accorder avec eux sur les articles préservant l'intégrité de notre sainte foi catholique et pour les autres *adducere manducciones et similitudines* selon la capacité et le degré d'entente du maître et du disciple. Saint Paul quelquefois offre du lait et d'autres fois *cibum solidorum*. D'autres fois, il enseigne des secrets de théologie très subtile et d'autres les éléments et principes de la foi et saint Augustin dans le livre *De catechizandis rudibus ad fratrem Deogratias* traite de cette diversité dans les habilités et la forme de l'instruction laquelle souhaite suivre l'évêque et recevoir toute doctrine et avis et conseil parce qu'il désire mener cette affaire avec charité et sans scandale ce qu'il espère réussir grâce à la faveur de Notre Seigneur⁷⁶⁹

⁷⁶⁹ "Quinto converná tratar la forma que se terná en la visita y instrucción de estos nuevos christianos attento que Su Magestad manda a los dichos que llanamente e pacíficamente reciban y admetan en sus pueblos y yglesias y congregaciones a los dichos delegados apostólicos y los consientan visitar y instruyr y por poner orden en el gobierno y regimiento de las yglesias y de sus personas en lo spiritual y hazer executar acomplir todas las otras cosas contenidas en el poder y comission apostólica y obedezcan guarden y cumplan todo lo que por ellos por auctoridad appostólica les fuere ordenado y mandado y quanto a lo contenido en este capítulo dize el obispo que como comissario de Su Sanctedat y de Su Magestad no puede dexar de obedecer e cumplir la substancia de la dicha provisión y en la forma dize que sería gran bien que juntamente con el muy reverendo vicario general fuesse el muy reverendo obispo suffraganeo de V. S. yllustríssima y exercitar el sacramento de la confirmación a los adultos que por sí mesmos lo pidiessen y a los ninyos cuyos padres o parientes toviessen la mesma voluntad y convernía enviar hun par de predicadores a lo menos uno que fuesse experto en lengua arábiga. Dízemos el dicho obispo de Ciudad Rodrigo que quanto a la forma desta instrucción general él no sabría dar regla cierta y adecuada general e universal para la instrucción destes [...] pero siguiendo la doctrina de Sant Pablo y de Sanct Agustín le paresce que con los maliciosos y agudos pertinaces se ha de tractar de una manera; con los que tienen habilidad *et sint parati suscipere fidem* de otra; con los ignorantes y rudos *qui petunt instructionem* de otra; con los que confiessan que han recebido el sacramento del bautismo y por fuerça no creyeron de otra, applicando según de la diversidad de los diferentes remedios *sic etiam medici corporis facere consueverunt secundum diversitatem aegritudinum* [...] y por esto dezimos que *adducenda sunt diversa motiva* et applicande diverse persuasiones teniendo por fundamento de concordar con ellos en los artículos que permite la integridad de nuestra sancta fe catholica y en los otros *adducere manuducciones et similitudines* segun la capacidad y facultad del maestro y del discípulo. Sanct Pablo unas vezes offresce leche y otrs vezes *cibum solidorum*. Otras vezes ensenya secretos de theología subtilíssima y otras los elementos y principios de la fe y Sanct Augustino en el libro de catehezandis rudibus ad fratrem Deogracias tracta esta diversidad en las habilidades y forma de la Instrucción la qual entiende seguir el obispo y recibir toda doctrina y parescer y consejo porque dessea guiar esta negociación con charidad y sin escándalo lo qual espera succederá mediante el favor de Nuestro Señor [...]". Parecer del obispo de Ciudad Rodrigo, BPR II_555_E, ff. 131r-132v.

Cet extrait identifie quatre catégories d'auditoires : les malicieux, obstinés et opiniâtres; ceux qui sont habiles; les ignorants et les rudes; ceux qui professent avoir reçu le baptême et qui n'ont pas cru. La correspondance avec les catégories augustiniennes n'est qu'approximative. La typologie d'Augustin, telle que nous la trouvons dans *De catechizandis rudibus*, opérait deux types de distinctions⁷⁷⁰. La première s'opérait entre le public cultivé et le public simple, et correspond aux « habiles » et aux « ignorants » de Ramírez de Haro. L'autre reposait sur ceux qui alléguaient de bons motifs de conversion et ceux qui alléguaient de mauvais motifs de conversion. Parmi les premiers, il fallait encore distinguer entre ceux qui étaient sincères et ceux qui feignaient d'avoir de bons motifs pour se convertir. La première distinction pouvait aisément être transposée au contexte valencien, où existaient des élites morisques relativement instruites et une majorité de Morisques analphabètes, tandis que les catégories découlant de la seconde distinction ne pouvaient s'appliquer à la situation affrontée par Ramírez de Haro sans de sérieuses adaptations.

Dans la distinction entre « simples » et « cultivés », la méthode d'Augustin était conçue en fonction du public « simple ». C'est pourquoi l'évêque d'Hippone traitait plus longuement des adaptations à faire pour le public cultivé. Il fallait ainsi présumer que les néophytes instruits s'étaient déjà informés des rudiments de la doctrine. Par conséquent, il ne fallait pas les ennuyer en leur enseignant longuement, mais seulement en faire une revue rapide pour s'assurer qu'ils les avaient bien assimilés. Leur connaissance se fondant vraisemblablement sur des livres, il fallait s'assurer qu'ils avaient consultés des auteurs au-delà de tout reproche. Par ailleurs, Augustin insistait que les gens instruits accordaient souvent de l'importance à la forme au détriment du contenu, et qu'ils devaient être incités à apprendre à ne se concentrer que sur le

⁷⁷⁰ Nous utilisons l'édition de la bibliothèque augustinienne. AUGUSTIN D'HIPPÔNE, *La Première catéchèse, De catechizandis rudibus*, Cahors, Bibliothèque augustinienne, 1991, 311 p.

contenu⁷⁷¹. Dans l'extrait déjà cité, Ramírez de Haro allait plus loin que son modèle en permettant de traiter de matières de théologie subtile avec le public lettré⁷⁷².

L'autre distinction à l'origine des catégories augustiniennes était fondée sur les motifs de conversion. C'est dans ce domaine que les distinctions avec les Morisques étaient les plus importantes. Augustin n'envisageait que des catéchumènes venus trouver le catéchiste de leur plein gré. Les obstinés et ceux qui n'ont pas cru après avoir reçu le baptême n'étaient donc pas des catégories qu'il traitait. En revanche, il envisageait la possibilité que la conversion soit mue par l'intérêt plutôt que par la grâce, auquel cas il fallait s'attacher au discours tenu par l'aspirant converti. La catéchèse devait commencer par un interrogatoire sur les motifs qui le poussaient à rechercher l'enseignement du catéchiste. Si les motifs allégués étaient mauvais, il fallait corriger le catéchumène en lui signifiant que la foi seule devait motiver sa conversion. En revanche, « s'il déclare être venu avec une intention véritablement louable, que ce soit vrai ou faux, il nous faut approuver [...] et lui faire éprouver ainsi le plaisir d'être tel qu'il désire paraître » car, bien qu'il soit répréhensible « c'est pourtant de ce mensonge même qu'il faut prendre le point de départ, sans chercher à réfuter ce mensonge ». Cette démarche se justifiait dans l'esprit d'Augustin par le fait que « bien souvent la miséricorde de Dieu intervient par le ministère du catéchiste et fait que le candidat, ébranlé par l'entretien, se met à vouloir réellement devenir ce qu'il avait décidé de feindre »⁷⁷³. On voit que, bien que les catégories d'Augustin ne se retrouvaient pas pleinement dans celles de « malicieux, obstinés et opiniâtres » et de « ceux qui confessent avoir reçu le baptême par force et n'ont pas cru », ses recommandations sur les motifs allégués de conversion favorisaient le climat de discrétion et d'absence de confrontation que les prélats cherchaient à mettre en place. Au vu de la diversité et de l'importance des responsabilités des prédicateurs, il n'y a pas à s'étonner qu'on souhaitât des individus irréprochables, « idoines » selon le vocabulaire employé. L'enquête sur Joan de

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 85-95.

⁷⁷² Voir le long extrait cité plus haut. Parecer del obispo de Ciudad Rodrigo, BPR II_555_E, ff. 131r-132v.

⁷⁷³ AUGUSTIN D'HIPPÔNE, *La première catéchèse, op. cit.*, p. 73-75.

Avellaneda allait plus tard offrir un anti-portrait de ce que les élites locales considéraient comme un prédicateur idoine. Les témoins appelés à se prononcer sur la compétence du prédicateur affirmaient unanimement qu'il ne devait avoir l'autorisation de prêcher aux nouveaux convertis. Trois types de reproches étaient formulés : sa doctrine était insuffisante, peut-être même hétérodoxe; ses sermons étaient insatisfaisants dans la forme, en particulier il marmonnait et ne savait pas se faire entendre de tout son auditoire; il menait une mauvaise vie et était mû davantage par l'appât du gain que par le zèle religieux⁷⁷⁴.

Les témoins exprimaient diverses craintes quant aux conséquences qu'il y aurait à confier la prédication à un homme tel qu'Avellaneda. D'abord, en raison de son manque de doctrine (« falta de doctrina »), il pourrait prêcher des erreurs d'où s'ensuivraient des « scandales ». Miguel Martínez évoquait une autre conséquence malheureuse qu'entraînerait l'octroi d'une licence de prédication à Joan de Avellaneda : elle alimentait la mauvaise réputation des Espagnols en Italie. D'après lui, un dénommé Barba aurait dit en effet qu'Avellaneda est tenu à Rome pour une personne « idiote » et « sans aucune érudition ». La nouvelle allant à Rome qu'un homme aussi ignare soit parvenu, « en un temps si bref » à être prédicateur dans une ville comme Valencia fait qu'en Italie les Espagnols sont tenus pour des barbares⁷⁷⁵. Plus généralement la plus récurrente était qu'il leur enseigne des erreurs, d'où sortirait, selon la formule consacrée, « davantage de dommage que de profit »⁷⁷⁶.

Le prédicateur devait donc être « idoine », afin de mériter l'autonomie qui lui était conférée. Mais celle-ci ne pouvait être absolue. Le procès de Bartolomé de los Ángeles démontrerait les tensions qu'il y avait entre deux objectifs des autorités ecclésiastiques : accorder au prédicateur l'autonomie nécessaire pour qu'il s'adapte aux

⁷⁷⁴ Nous traitons ce cas plus en détail dans la section 3.4.3. Le procès se trouve dans BPR II_555_E, ff.100r-113v.

⁷⁷⁵ “[...] y que bien dizen en Ytalia que la gente Espaniola era gente barbara pues sin mas examen ni conocimiento de personas les encomendavan negocios de tanta importancia.” BPR II_555_E, f.111r.

⁷⁷⁶ “[...] es mas cierto hazer daño que provecho.” Témoignage de Miguel Martínez, Valence, 3 octobre 1544. BPR II_555_E, f.111r.

situation rencontrées sur le terrain et contrôler ses faits et gestes. N'offrons qu'un seul exemple pour le moment : Bartolomé de los Ángeles ayant prêché dans hors des paroisses incluses dans sa commission, on l'interrogea en ces termes :

il lui fut demandé pourquoi il avait outrepassé les limites fixées par son accréditation, car il était obligé de savoir quelle grande erreur c'était que d'aller au-delà de la mission qui lui avait été fixée et ne pas venir rendre des comptes de ce qui se faisait pour que les affaires soient conduites comme il convenait et soient évitées les rumeurs et les scandales⁷⁷⁷

Au côté des craintes soulevées dans l'information contre Avellaneda quant à la réputation internationale de l'Espagne et la qualité de l'enseignement religieux, nous retrouvons les craintes liées au scandale et aux rumeurs. L'ensemble recouvrait la crainte de la sédition, de la division religieuse et la sensibilité aux dangers qui accompagnaient l'évangélisation. C'est en vertu même de ces dangers qu'on exprimera le besoin de développer une méthode pour apaiser les tensions religieuses.

3.4.2.4. Une prédication rassurante pour une terre dangereuse

Faire face aux dangers des terres de Morisques demeurait l'une des préoccupations constante des participants. Le thème de la « terre dangereuse », notait Bernard Vincent, était omniprésent dans le procès de Bartolomé de los Ángeles⁷⁷⁸. Il était déjà présent à l'esprit des prélats de la junta de 1540. Le danger qu'il y avait à aller dans des lieux habités presque uniquement par des Morisques pouvait dissuader des curés d'habiter dans leurs paroisses, et manifestement les prélats craignaient qu'un sort semblable attende les prédicateurs effectuant la visite. N'exagérons pas la portée de cette crainte : González se comportait surtout en fonctionnaire et en carriériste lorsqu'il conseillait d'envoyer toute résolution au roi et aux membres de son conseil « qui savent mieux les inconvénients qui pourraient s'ensuivre »⁷⁷⁹. Il ne s'agissait pour lui que de se

⁷⁷⁷ "Preguntado porque excedió los limites de la dicha comisión pues era obligado a saber quan grand horror era exceder la comisión que se le había dado y no venir a dar cuenta de lo que se hazia para que los negocios fueron guiados como convenía al buen fin y se excusaron algunas murmuracioens y escándalos." Question dans le témoignage de Bartolomé de los Ángeles, 21 juillet 1544. BPR II_555_E, f.17r.

⁷⁷⁸ Bernard VINCENT, « Las misiones de Bartolomé de los Ángeles », *op. cit.*

⁷⁷⁹ "La resolución que se tomare de lo que se debe hazer en la dicha visita y de quando se debe de partir a entender en ella se debe dar parte a su excelencia y a los del consejo de su magestad que saben mejor los inconvenientes que se pueden seguir porque si alguna cosa succediesse de alteración en los dichos

dégager de toute responsabilité si quelque agitation survenait lors de la campagne. Il n'en demeure pas moins que si ce thème revient régulièrement dans la documentation, c'est qu'il était présent à tous les esprits.

Les méthodes pratiquées par les prédicateurs devaient permettre d'apaiser des Morisques réputés farouches. En général, cet objectif devait être atteint par des démonstrations de charité chrétienne. Jorge de Austria estimait désirable que les prédicateurs disposent de « cinquante livres pour faire l'aumône à quelques convertis pauvres de manière que, voyant le bon traitement qu'on leur fait, ils ne s'exaspèrent ni ne fuient devant la dite visite »⁷⁸⁰. Joan González était également favorable à cette démarche⁷⁸¹. Cette volonté de s'assurer un bon accueil grâce à des mesures charitables fut réitérée à l'occasion des consultations, et même précisée : en plus des pauvres, il conviendrait de donner aux orphelins et de donner pour « marier des orphelines de bonne vie à des nouveaux convertis »⁷⁸².

La neutralisation temporaire du Saint-Office était également présentée comme un geste de charité devant attirer la gratitude des Morisques. Cela s'aperçoit clairement dans les documents postérieurs à 1542, mais la question était déjà débattue lors de la junta de 1540. Anticipant apparemment que les nouveaux chrétiens pourraient accueillir les visiteurs avec méfiance, Joan González suggérait que les prédicateurs s'efforcent de rassurer les Morisques en leur rappelant qu'ils n'étaient pas là pour les juger, mais les instruire :

Il me semble que, dans ladite visite, il faut beaucoup prévenir qu'on fasse toute chose qui pourrait faire que les dits convertis suspectent que ladite visite se fait pour savoir

convertidos no se pueda cargar culpa a v.s. Illma a quien principalmente esta comendo este negocio por su magestad demás de lo quale incumbe por razón de su officio pastoral” Parecer del doctor Joan Gonçalez inquisidor, BPR II_555_E, f.136v.

⁷⁸⁰ “Me parece que la dicha visita se debe començar por las ciudades y villas reales porque los convertidos que viven en lugares de señores puedan ser informados de lo que se trata en la dicha visita y si pareciere a v.s. Illma seria bien que se llevasse cinquenta libras para hacer limosna a algunos convertidos pobres por manera que viendo el buen tratamiento que se les haze no se exasperen antes huelgen con la dicha visita.” Parecer del doctor Joan González Inquisidor, BPR II_555_E, f. 136v.

⁷⁸¹ Notons que le seul à ne pas formuler cette proposition, lors de la junta, était Ramírez de Haro, c'est-à-dire celui qui détenait les cordons de la bourse!

⁷⁸² “[...] seria necesario de algunos dineros para dar a pobres pubitlos y orfanis por limosnas y para casar herfanas de buena vida de dichos nuevos convertidos”. BPR II_555_E, f.151r.

comment ils ont vécu après leur conversion. Il faut plutôt leur donner à entendre qu'il n'y a pas à s'étonner qu'ils aient erré en quelque chose dans la coutume qu'ils avaient⁷⁸³

La crainte entretenue par les Morisques envers l'Inquisition transparaît dans cet extrait. La possibilité que la visite soit l'occasion de procès pour hérésie pouvait les inciter à refuser leur collaboration aux visiteurs, c'est du moins ce que craignait González⁷⁸⁴. Pour rassurer les Morisques, les prédicateurs devaient également s'appuyer des brefs pontificaux promulgués à l'occasion de la prédication. Ces derniers devaient permettre de réconcilier les Morisques avec l'Église sans exiger d'eux qu'ils ne fassent une déposition devant le Saint-Office. Une confession sacramentelle suffirait à la réconciliation :

et qu'on fasse en sorte que les curés sachent qu'ils doivent expliquer aux Morisques qu'ils peuvent les absoudre des délits qu'ils ont commis en se confessant sacramentellement et de l'excommunication encourue sans avoir à abjurer et qu'en corrigeant leur façon de vivre et en adaptant les mœurs des vieux-chrétiens Sa Majesté leur accordera sa faveur.

Pour s'assurer de communiquer efficacement ce message, des auxiliaires arabophones étaient indispensables : « amener une personne qui sache la langue arabe pour qu'il leur donne à entendre tout ce qui précède »⁷⁸⁵.

Le message de Charles Quint lui-même n'était pas différent. Les prédicateurs le relayaient aux Morisques : Ramírez de Haro avait été chargé de l'instruction des nouveaux chrétiens « et de vous faire savoir de notre part comment nous avons fait en

⁷⁸³ "Item me paresce que en la dicha visita se ha de advertir mucho que no se haga cosa por donde los dichos convertidos sospechen que la dicha visita se haze para saber como han vivido despues de su conversion antes se les ha de hazer dar a entender que no es de maravillar que en algo hayan errado por la costumbre que tenían" Parecer de Joan Gonzalez. BPR II_555_E, f.136r.

⁷⁸⁴ Rappelons au passage que si, en 1540, le processus d'inhibition inquisitoriale analysé par Benítez était déjà avancé, il ne se consolida vraiment qu'en 1542.

⁷⁸⁵ Cette citation et les deux précédentes: "Item me paresce que en la dicha visita se ha de advertir mucho que no se haga cosa por donde los dichos convertidos sospechen que la dicha visita se haze para saber como han vivido después de su conversion antes se les ha de hazer dar a entender que no es de maravillar que en algo hayan errado por la costumbre que tenían por no haver sido hasta agora instruydos y que se procure como se cometa a los rectores que en lo que hasta aquí han errado confessándose a él sacramentalmente los puedan absolver del dicho delicto y excomunió que por ello incurrieron sin abjuración que emendándose en la manera de su vivir con las costumbres de los chrisitanos viejos Su Magestad los favorescera y hara mercedes y llevar una persona que sepa la lengua aráviga para que les dé a entender todo lo susodicho y el efecto para que se haze la dicha visita." Parecer de Joan González inquisidor, BPR II_555_E, f.134v.

sorte avec notre très saint Père qu'on vous remette et pardonne tous les crimes, délits et excès d'hérésie et d'apostasie » commis depuis la conversion générale et ainsi permis « la suspension du Saint-Office de l'Inquisition, qui pour un certain temps ne s'enquêtera pas de vous ou sur vous, et cela confiant que vous vous amenderez et qu'à partir de maintenant vous vivrez comme des chrétiens catholiques ». Pour que le message rassurant ne devienne pas licence, il ajoutait plus loin que « si vous vous ne vous amendez pas et êtes toujours persistants à vivre hors de notre religion, ce qu'on ne doit pas croire ni vouloir de vous, soyez certains qu'on procéderait contre ceux qui se trouveraient ne pas être de bons chrétiens »⁷⁸⁶.

L'objectif consistant à rassurer les Morisques sur l'intention des visiteurs devait aussi se transposer dans l'organisation d'ensemble de la visite. Les lieux appartenant aux seigneurs étaient considérés comme plus difficiles d'accès et potentiellement plus dangereux que les lieux appartenant à la couronne. C'est pourquoi la visite devait « commencer par les cités et villes royales pour que les convertis qui vivent dans des lieux de seigneurs puissent être informés de ce qui se fait dans ladite visite »⁷⁸⁷. À la veille de la visite, il était de plus question « qu'on consulte sa majesté s'il conviendrait commencer à faire les dites visites ce présent hiver pour être le temps plus convenable que l'été à cause des fustes et galères maures qui croisent la côte ». La visite commenceraient ainsi par la côte, ce qui permettrait de « terminer ladite visite l'été dans les montagnes et les lieux plus sûrs, et ce tant pour la sécurité des nouveaux

⁷⁸⁶ “[...] para hazeros saber de nuestra parte como procuramos con nuestro muy sancto Padre se os remytan y perdonen todos los crímenes, delitos y excesos de eregía y aposthasía que haueis cometido” / la suspensión del ejercicio del sancto officio de la Inquisición, que por cierto tiempo no entiendo con vosotros y sobre vosotros, y esto confiando que os enmendareis y que de aquí adelante biuiréis como cathólicos christianos [...]” / “[...] quando no es enmendásedes y todavía fuesedes pertinanzas de vivir fuera de nuestra religión, lo que no se ha de creer ni esperar de vosotros, sed ciertos que se procedería contra los que se hallase no ser buenos christianos.” “Carta del emperador Cárlos I á los moriscos valencianos para que oigan con sumisión y amor á los predicadores”. Madrid, 28 février 1543, dans Florencio JANER, *Condición social de los moriscos de España, op. cit.*, p. 291-292.

⁷⁸⁷ “[...] se empieza por las villas y lugare reales porque visto por los dichos nuevamente convertidos el buen tractamiento que les fuere hecho y sabido por los que están en lugares marítimas y de señores no se escandalizen ni se huyaen o se passen allende.” Parecer de Joan Gonzalez, BPR II_555_E, f.137v.

convertis qui ne s'en vont pas, comme des dits commissaires et visiteurs »⁷⁸⁸. Si l'expression « nouveaux convertis qui ne s'en vont pas » désigne les Morisques collaborant avec les prédicateurs, cette mesure peut également être inscrite aux nombres de celles cherchant à instaurer un climat aussi rassurant que possible afin de faciliter la visite.

Cette prédication rassurante impliquait-elle de récuser les pratiques polémiques? La réponse à cette question doit être nuancée. Les instructions aux prédicateurs rédigées par Antonio Ramírez de Haro peuvent en effet être rapprochées de la méthode proposée par Bernardo Pérez de Chinchón. Le commissaire apostolique indiquait d'abord que

Le prédicateur ne doit pas proposer de matières subtiles, hautes ni difficiles, mais communes, faciles et intelligibles à tous; et doit traiter les affaires familièrement avec des apparences claires et des comparaisons naturelles et simples, persuadant la vie morale conforme à la raison naturelle : puisqu'ils sont des hommes justes et se vantent de vivre comme des hommes justes et se vantent de vivre comme des hommes. Le cas échéant, il doit réprouver et exclure les erreurs et vices de la secte de Mahomet sans nommer Mahomet⁷⁸⁹

Cette recommandation s'inscrivait dans une longue tradition. Éviter les matières difficiles était un conseil donné par Riccoldo de Monte Croce, et à sa suite par Joan Martín de Figuerola, pour les disputations. Ce dernier disait que « les Maures sont des gens très vaniteux et curieux de savoir et entendre les choses de notre sainte loi évangélique, spécialement ces matières les plus hautes et ardues » qu'ils ne comprenaient pas, « et cela pour se moquer des chrétiens ». En conséquence, il

⁷⁸⁸ Les deux précédentes citations: "Item que se consulte su magestad si conberna enpear hazer dichas visitas en el invierno presente por ser el tiempo mas conveniente que el veano a causa de las fustas y galeras de moros que van por la costa del mar del Reyno si se ha de hazer y su magestad fuere servido se podra enpear por los lugares que están cerca de lo moar y el verano acabar dicha visita por las montanyas y lugares que están mas seguros y tanto por la seguridad de los dichos nuevos convertidos que no se vayan como por los dichos comissarios y visitadores." "Lo que se ha de consultar con su mag es lo siguiente", BPR II_555_E, f. 212r.

⁷⁸⁹ "No deue proponer el predicador materias subtiles, altas ni difíciles, sino comunes, fáciles, inteligibles a todos; y deue tratar los negocios familiarmente con apariencias claras y comparaciones naturales y sencillas, persuadiendo la vida moral conforme á razón natural: ca pues son hombres justo es se precien de biuir como hombres justo es se precien de biuir como hombres. Incidentalmente deue rerpouar y excluir los errores y vicios de la setta de mahoma sin nombrar a Mahomad". Florencio JANER, *Condición social de los moriscos de España, op. cit.*, p. 287.

recommandait qu' « en aucune manière [le chrétien] ne dois amener des choses hautes de la loi chrétiennes, que le maure ne croit pas ni ne comprend, ce serait donner des pierres précieuses à des animaux brutes ». Pour éviter le sujet, le prédicateur devait prendre l'initiative de la disputation et mettre le musulman sur la défensive en l'interrogeant sur le Coran⁷⁹⁰.

La dernière phrase de l'instruction de Ramírez de Haro rompait avec l'ultime conseil de Figuerola. Éviter de nommer Mahomet pour ne pas s'aliéner les Morisques, telle était désormais la nouvelle directive. Rompait-il pour autant avec l'ensemble de la tradition polémique?

On pourrait avancer que cette instruction allait à l'encontre de la méthode préconisée par Bernardo Pérez de Chinchón dans son *Antialcorano*. Cependant, elle s'adressait à des prédicateurs qui demeureraient rarement plus de deux jours en un lieu et ne devaient pas assumer l'entièreté du processus d'évangélisation, sinon seulement, comme l'avait suggéré Jorge de Austria, en assurer de solides fondements. La comparaison avec les sermons de Bernardo Pérez ne doit alors être faite qu'avec les premiers sermons de l'*Antialcorano*. Dans ceux-ci, Mahomet n'est que très rarement mentionné, y compris dans les passages que les annotations marginales signalaient comme « article contre Mahomet »⁷⁹¹.

Une autre instruction disait que « Le prédicateur doit persuader les nouveaux chrétiens qu'ils entendent les sermons, parce que pour savoir, pour entendre, pour croire, pour avoir la foi, il est nécessaire d'entendre et de recevoir une doctrine saine,

⁷⁹⁰ Pour tout le paragraphe: FIGUEROLA, *Lumbre*, « capitulo undecimo y ultimo de la presente obra : como se a de tener modo en las disputas con los moros y de sus cautelas », ff.244v-245r. Transcription du chapitre dans l'annexe 2, document 3.

Ce conseil, Figuerola l'appliquait lui-même, si on en croit le récit de ses disputations. En effet, il commençait toujours celles-ci en posant une question précise et difficile à l'alfaqui. (voir chapitre 4, section 2.3).

⁷⁹¹ C'est le cas en particulier dans le premier sermon. Voir Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, Alicante, Universidad de Alicante, 2000, p. 90-91. Mahomet n'est mentionné nulle part dans le premier sermon, mais le Coran l'est pour réfuter l'idée selon laquelle il ne faudrait pas disputer avec les Chrétiens. Le second sermon ne mentionne ni Mahomet, ni le Coran. Le troisième mentionne le Coran, mais non Mahomet.

certaine et vraie »⁷⁹². Il s'agit de l'objectif principal du premier sermon de Bernardo Pérez : « Il y a une chose que je veux que tous ceux qui sont ici me donniez, et ce sera une grande grâce, et c'est qu'avec un cœur joyeux et une volonté allant de pair vous veniez ici les jours que vous serez appelés », dit-il vers la fin de son sermon, comparant la crainte qu'ils ont de leurs seigneurs et celle qu'ils devraient avoir envers Dieu : « il ne se traite pas ici des cens et rentes des seigneurs, non de celle-ci qui vaut peu et se termine dans cette vie, sinon du salut de vos âmes », note-il. « Voyez que si vous avez fait un mal, vous n'osez pas vous présenter devant votre seigneur. Eh bien combien n'est pas plus grand Dieu qu'aucun roi ni seigneur, aussi grand soit-il? » ajoute-t-il plus loin⁷⁹³.

Bernardo Pérez et Antonio Ramírez estimaient tous deux que la prédication devait commencer en démontrant aux morisque qu'ils devaient préférer la meilleure « loi » à toutes les autres. Ensuite seulement, ils s'efforçaient de démontrer que la meilleure loi était celle du Christ. Ainsi le neuvième article des instructions dit-il que le prédicateur « doit les persuader qu'ils ont l'obligation de suivre la Loi qu'ils comprennent être la plus honnête, la plus pure, la plus conforme à la vérité, la bonté, l'égalité et la perfection. »⁷⁹⁴ Puis :

il doit les persuader qu'entre toutes les lois, la loi de l'Évangile est la plus vraie, bonne, juste sainte et parfaite, et pour cela ils doivent entendre cette sagesse, laquelle Dieu envoya au monde par le moyen et magistère de Jésus Christ, notre rédempteur, et de

⁷⁹² “Deue el predicador persuadir a los nuevos christianos que oyan sermones, porque para saber, para entender, para creer, para tener fee, es necesario oyr y rescebir doctrina sana, cierta y verdadera”. Florencio JANER, *Condición social de los moriscos de España*, op. cit., p. 287.

⁷⁹³ “Una cosa quiero que todos los que estays aquí me deys: y será muy gran merced: y es que con corazón alegre y voluntadmuy aparejada vengays aquí los días que fuéredes llamados.” / “Catad que no se tracta aquí de los censales y renta de los señores: no de aquélla que vale poco y que acaba en esta vida: sino de la salvación de vuestras ánimas” / “Mirad que si haveys hecho un mal no osays parescer delante de vuestro señor: pues cuánto mayor señor es dios que ningún rey ni señor deste mundo: por más poderoso que sea?”. Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, op. cit., p. 90-91.

⁷⁹⁴ “Déuseles persuadir la obligación que tienen à seguir a Ley que entendieren ser mas honesta, mas limpia, mas conforme a verdad, bondad, igualdad, paz y perfección.” Florencio JANER, *Condición social de los moriscos de España*, op. cit., p. 288.

ses bienheureux disciples, lesquels furent les saints apôtres et leurs successeurs et imitateurs.⁷⁹⁵

Enfin

Il doit les persuader qu'ils sont obligés à croire et œuvrer conformément à la détermination et doctrine de la Sainte foi catholique et religion chrétienne et éloigner d'eux la croyance de toutes les autres lois et sectes parce qu'elles sont fausses et errent et guident les personnes à l'état de péché et de damnation éternelle⁷⁹⁶

Sans doute s'agit-il là tout simplement des prémisses qui fondent l'ensemble de la polémique antimusulmane. Mais Bernardo Pérez de Chinchón les présentait dès son premier sermon, qui pouvait ainsi fournir un modèle pour toute la campagne. Ainsi, après de nombreux rappels des tourments de l'enfer qui menacent celui qui ne suit pas la bonne « loi », et que pécher par ignorance n'était pas une excuse, Bernardo Pérez de Chinchón consacre un long développement au principe selon lequel « tout homme doit mettre sa foi en raison », insistant sur le fait que « l'une des choses dont l'homme ne doit pas avoir honte en ce monde est de rendre sa loi publique, si vous fuyez de la rendre publique [...] c'est un signal qu'elle n'est pas bonne ». Et quelle loi faut-il prendre? Celle qui est « propre, sainte, juste, égale à tous, qui commande des choses honnêtes, qui promet la gloire aux bons, et peine aux mauvais, qui s'approche beaucoup de l'âme et s'éloigne du corps, parce que Dieu est esprit »⁷⁹⁷. Par la suite, prétendant que « la loi chrétienne ne se cache pas », il rappelle les nombreuses prédications des apôtres et les conversions qu'ils obtinrent. Il ne dit nulle part « la loi que vous devez

⁷⁹⁵ “Déveseles persuadir como entre todas las leyes, la ley del Evangelio es la mas buena, verdadera, justa sancta y perfecta, y por esto deuen oyr esta sabiduría, la qual Dios embió al mundo por medio y magisterio de Jesú-Christo, nuestro redentor, y de sus bien auenturados discípulos, quales fueron los sanctos apóstoles y sus subcessores y imitadores.” *Ibid.*

⁷⁹⁶ “Déveseles persuadir que son obligados á creer y obra conforme ála determinación y doctrina de la Sancta fee cathólica y religion christiana y apartar de sí la creencia de todas las otras leyes y settas porque son fralsas y erradas y guian á las personas al estado de peccado y de damnación eterna.” *Ibid.*

⁷⁹⁷ Pour toutes les citations du paragraphe: “(Todo hombre debe poner su ley en razón)” / “[...] una de las cosas de que no deve haver verguença el hombre en este mundo es de publicar su ley. Si huys de publicar vuestra ley, si la escondeys por los rincones: señal es que no es buena [...]” / “[...] pues qué tomarás? La ley que es hija de dios: que es dada por dios: que es embiada por dios: que está aprobada y confirmada por dios: que es limpia, sancta, justa, ygual a todos: que manda cosas honestas: que promete gloria a los buenos, y pena a los malos: que se allega mucho al ánima, y se aparta mucho del cuerpo: porque dios es espíritu.” Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, op. cit., p. 93-94.

choisir est la loi du Christ », son sermon étant suffisamment explicite pour que son audience le comprenne ainsi⁷⁹⁸.

Ces observations nous rappellent que les instructions d'Antonio Ramírez de Haro ne constituaient pas une condamnation des méthodes polémiques, dont plusieurs adeptes avaient été recrutés comme prédicateurs ou comme conseillers. Mais il favorisera une mise en ordre suivant les principes proposés par Bernardo Pérez de Chinchón, qui proposait de n'entrer que graduellement dans la polémique.

Mais la mise en place du climat de prédication rassurant et convivial recherché par Bernardo Pérez de Chinchón et les prélats de la junta de 1540 était-elle possible? Il semble bien que c'est dans l'accomplissement de cet objectif que la prédication de 1543-1544 connaîtra son plus dangereux échec. L'analyse des procès de prédicateurs qui eurent lieu en l'année 1544 nous permettra de mieux comprendre les limites de l'entreprise.

3.4.3. L'évangélisation en déroute ? Les procès de prédicateurs

Trois conflits marquèrent la fin du mandat de Ramírez de Haro comme commissaire apostolique. Le premier fut une querelle qui l'opposa au vicaire général Joan de Gays. Peu après que, vers Pâques en 1544 Bartolomé de los Ángeles eut écrit à Antonio Ramírez de Haro qu'il avait procédé à près de sept cents baptêmes à Polop et dans les régions maritimes environnantes⁷⁹⁹, le commissaire apostolique adressa à Gays de lourds reproches. D'après Ramírez de Haro, la négligence du vicaire général dans l'organisation des visites régulières des paroisses de morisques était cause que celles-ci tombassent en décrépitude et que les baptêmes n'y fussent pas régulièrement administrés aux nouveaux convertis. Joan de Gays répliqua en rappelant les divers

⁷⁹⁸ "(*La ley christiana no se esconde*)". *Ibid.*, p. 95-96.

⁷⁹⁹ Il en rendit compte à la Pentecôte, mais il semble plausible que le commissaire ait été informé de la situation bien avant. Bartolomé de los Ángeles à Antonio Ramírez de Haro, Alfarrazin, *vigilia del spiritu sancto* 1544. BPR II_2241_B, ff.145r-v.

empêchements survenus depuis 1541 et les actions qu'ils avaient menées à bien⁸⁰⁰. En septembre 1544, le vice-roi duc de Calabre trancha en faveur de Ramírez de Haro et chargea Gays d'organiser une visite générale. Si cela fut fait, nous n'en gardons aucune trace. Nous voyons dans ce conflit un signe que Ramírez de Haro souhaitait se désengager des affaires morisques. De son côté, le vicaire général de l'archevêché ne semblait guère souhaiter en prendre la responsabilité. Le désintérêt des principaux responsables pesa lourd dans la désorganisation du réseau paroissial dans les années qui suivirent.

Mais ce conflit avec le vicaire général ne fut pas le seul. Au cours de l'année 1544, Ramírez de Haro fit usage de ses pouvoirs d'inquisiteur pour ouvrir des procès contre deux des prédicateurs recrutés pour la dernière campagne, Bartolomé de los Ángeles et Juan Núñez de Avellaneda⁸⁰¹.

Le procès à l'encontre de ce dernier ne dépassa pas l'étape de l'information, n'atteignant pas celle de l'accusation. Nous avons vu plus haut comment les neuf témoins sollicités firent d'Avellaneda un portrait si scandaleux qu'il n'obtint jamais l'autorisation pour prêcher aux Morisques.

Ce portrait d'Avellaneda en mauvais prédicateur entraîna-t-il sa perte ? Il est permis d'en douter. Le motif des démêlés d'Avellaneda avec Ramírez de Haro paraît plus pragmatique : venu de Burgos où il vivait une vie confortable, Avellaneda exigeait pour ses aliments durant la campagne une somme dix fois plus élevée que celle qu'était disposé à lui payer le commissaire apostolique. Un *requerimiento* qui lui fut adressé, par Ramírez de Haro, l'enjoignait de se mettre au travail et d'aller prêcher aux Morisques de l'évêché de Tortosa. On lui offrait quarante ducats pour ses aliments. Quelques jours plus tard, il répondait qu'il « demande au seigneur évêque qu'il lui assoie des aliments

⁸⁰⁰ Cf. *Supra*, ce chapitre, section 3.4.2.1. et BPR II_2241_B, ff.116v-122r.

⁸⁰¹ Ces deux documents sont localisés à la Biblioteca del Palacio Real en II_555_E, ff.1r-113v. Dans les deux cas, il semble que Ramírez de Haro ait utilisé ses pouvoirs inquisitoriaux pour régler des conflits où il avait au moins en partie un intérêt personnel. Sur le second, les conflits d'intérêts de Ramírez de Haro ont été bien mis en évidence par Bernard Vincent, dans un article qu'on pourra trouver en français ou en espagnol : Bernard VINCENT, « Las misiones de Bartolomé de los Ángeles », *op. cit.* ; Bernard VINCENT, « La evangelización de los moriscos: las misiones de Bartolomé de los Ángeles », *op. cit.*

conformément à la qualité qu'on lui garde dans l'église de Burgos comme chanoine [...] et pour être traité comme chanoine de cette église il a besoin de quatre cent ducats »⁸⁰². Il prétendait que la question avait déjà été réglée par le roi et sous-entendit qu'il pourrait intenter un procès contre l'évêque pour obtenir son dû :

il dit que Monseigneur sait déjà qu'on a consulté Sa Majesté concernant les quatre cents ducats et qu'il demande et que le roi ordonna qu'on cherche les fonds pour payer les commissaires sans revenir sur ce qu'Avellaneda demande, d'où on déduisit que le roi demandait qu'on les lui accorde, de telle sorte qu'il n'est plus besoin de revenir sur cela mais bien d'exécuter ce qui a été ordonné et qu'il n'est pas venu pour faire des procès [pleytar] mais pour faire l'office de prédicateur⁸⁰³

Au cours de l'année suivante, Avellaneda demeura à Valence, où il gagnait sa vie en prononçant des sermons et poursuivit des études en théologie. À quelques reprises, il rencontra Ramírez de Haro ou l'un de ses clients, qui l'enjoignaient d'accepter le maigre salaire de 40 ducats qu'on lui offrait et de se mettre en chemin. Rien n'y fit. Aussi, entre le 19 août 1544 et le 12 décembre 1544, neuf témoins furent interrogés par Ramírez de Haro selon la procédure inquisitoriale.

Les témoins, tous des ecclésiastiques ou des théologiens, étaient des prêtres locaux, curés, vicaires ou membres du chapitre de la cathédrale – trois d'entre eux –, des clients de Ramírez de Haro servant dans les évêchés de Calahorra ou de Cuenca – trois également –⁸⁰⁴, des universitaires de Valence ayant examiné Avellaneda à l'occasion de l'obtention de sa maîtrise – deux d'entre eux – et Joan Martín de Figuerola, sollicité en raison de son expérience dans la prédication aux musulmans.

⁸⁰² “[...] ha pedido y pide al señor obispo que le assiente alimentos conforme a la qualidad que se le guarda en la iglesia de Burgos como canónigo della y por ser esta cosa de tanto servicio de nuestro señor no piede que se miren en las otras qualidades de mas importancia y para el ser tratado como canónigo de aquella iglesia ha menester quatro cientos ducados.” BPR II_555_E, f.101r. L'offre de quarante ducats voir le même document, folios 100v, 101v.

⁸⁰³ “[...] dize que ya el dicho señor obispo sabe que con Su Magestad fue consultado acerca de los quatro cientos ducados que él pide y mandó que se buscasen de dónde pagar los comissarios sin contradición de lo que el dicho Joan de Avellaneda pide donde fue visto Su Magestad mandar que se le diesen de manera que no seería menester tornar ha hablar en ello sino cumplir lo que allí fue proveydo y que el no vino aquí para pleitear sino para hazer el officio de predicador.” 23 juin 1543, BPR II_555_E, f.101r.

⁸⁰⁴ Antonio Ramírez de Haro avait occupé le siège de l'évêché de Calahorra avant d'être promu à celui de Ségovie. Son oncle Diego Ramírez de Villaescusa occupait celui de l'évêché de Cuenca. Ce dernier était le fondateur du collège de Cuenca à Valladolid, dont Antonio Ramírez de Haro était visiteur.

Les interrogatoires décrivent un homme débauché, sans style ni lettres, marmonnant des sermons inaudibles et peu satisfaisants, sans zèle religieux et dont l'orthodoxie était suspecte. Tous furent d'avis qu'il ne conviendrait pas de laisser Avellaneda prêcher la bonne nouvelle aux Morisques. Conformément à la méthode inquisitoriale, les neuf témoins prêtèrent serment de ne rien divulguer de leur interrogatoire. Il serait toutefois surprenant, dans ce milieu réduit, qu'Avellaneda n'ait pas eu connaissance que Ramírez de Haro questionnait, à son sujet, des témoins sous le sceau du secret inquisitorial. Il disparut avant que ne soit jamais portée aucune accusation contre lui. Après le témoignage de Miguel de Assión, le 12 décembre 1544, nous perdons sa trace. Cette enquête nous aura laissé un antiportrait du prédicateur idéal, celui que nous pourrions qualifier de « prédicateur scandaleux » car, volontairement ou non, il sème le doute, la discorde, la sédition et les « erreurs » sur son passage.

Bartolomé de los Ángeles peut également être qualifié de « prédicateur scandaleux », mais pas pour le seul motif de l'appétit de luxe. Contrairement au précédent, il prêcha effectivement aux Morisques en 1543 et en 1544. Les témoignages estiment la durée de ses campagnes entre quatre et six mois. En chacun des lieux qu'il visitait, il demeurait entre deux et quatre jours, et prononçait un sermon, après avoir commandé au curé de la paroisse ou à l'alguazil de rassembler les Morisques à l'église⁸⁰⁵. En au moins une occasion, il profita de son passage pour enseigner la doctrine aux enfants⁸⁰⁶. Lui aussi fit l'objet d'un procès. Ce n'était pas une première : nous avons vu que ses méthodes avaient fait l'objet de protestations, dont la nature exacte demeure inconnue, en 1529 et 1530. Lui aussi eut des démêlés avec Ramírez de Haro, qui lui valurent un long procès échelonné entre le 28 juillet 1544 et le 2 mars 1545. On l'accusait de salir la réputation de gens nobles et de prédicateurs chargés de la visite des nouveaux convertis. On l'accusait de trafic, de distribuer des passe-droits à des

⁸⁰⁵ “[...] el modo que tiene en la predicación es mandar ayuntar los nuevos convertidos y predicarles en aravigo.” Témoignage de Bernal Quitart, Valence, 16 décembre 1544. BPR II_555_E, f.92r.

⁸⁰⁶ “[...] oyo predicar al dicho fray Bartholome de Lombay y enseñar la doctrina a los niños convertidos.” Témoignage de Nofre Martínez, Valence, 18 décembre 1544. BPR II_555_E, f.95r.

Morisques sans en avoir l'autorité, de scandaliser les Morisques, de leur charger des sommes en échange de ses services. Mais, dans ce cas également – Bernard Vincent l'a bien vu – le procès sur les méthodes paraît cacher, au moins en partie, un procès politique, ou plus exactement un conflit personnel. Ayant indisposé, par des propos diffamatoires, des individus puissants, parmi lesquels se comptaient Joan Micó, le vice-roi de Valence et Ramírez de Haro lui-même, ce dernier se serait chargé de réduire le gênant franciscain au silence. Vincent a proposé une interprétation du procès mettant l'accent sur l'aspect diffamatoire et sur le danger représenté par le contexte international. Pour Vincent, outre l'aspect diffamatoire des propos de Bartolomé de los Ángeles, son zèle aurait indisposé les Morisques et les autorités auraient alors souhaité mettre fin à sa prédication.

A la fin de l'année 1544 la situation était un peu moins tendue [que l'année précédente] mais les vieux chrétiens restaient sur leurs gardes. Dans ces conditions l'évangélisation des Morisques est en question. Le zèle manifesté par Fray Bartolomé de los Ángeles, les critiques qu'ils adressent aux uns et aux autres irritent et mettent en cause la politique des autorités. A Pedro de Mendoza, prêtre du diocèse de Calahorra, est demandé s'il sait qu'Antonio Ramírez de Haro a demandé à Fray Bartolomé de revenir Valence. Et ce sur l'intervention du duc de Calabria vice-roi, parce que ce temps n'était pas favorable à la prédication («aquel tiempo no era abto para entender en la dicha predicación»). L'entreprise du religieux qui semait la discorde était dès lors condamnée. Il était urgent de ne rien faire, tous vice-roi, seigneurs, prêtres en convenaient. C'est un procès politique qui fut fait au franciscain. Fray Bartolomé de los Ángeles disparut à jamais, sans doute au fond d'un couvent de son ordre⁸⁰⁷.

D'après Bernard Vincent, aucune attention n'aurait été portée aux mises en garde de Bartolomé de los Ángeles quant aux Morisques non baptisés ou à la persistance des pratiques musulmanes⁸⁰⁸. Cette affirmation, tout comme celle selon laquelle selon laquelle « il était urgent de ne rien faire », devrait être nuancées. En effet, on constate que les interrogatoires de différents curés contenaient diverses questions sur l'état de leur paroisse qui n'étaient pas directement liées à la prédication de frère Bartolomé. Ils étaient interrogés sur l'état des baptêmes, l'état de soumission des Morisques après le départ de l'armada de Barberousse, l'observance des commandements de l'Église par les nouveaux convertis, le nombre d'enfants circoncis,

⁸⁰⁷ Bernard VINCENT, « Las misiones de Bartolomé de los Ángeles », *op. cit.*, p. 26.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 25.

s'ils résidaient personnellement dans leur paroisse, s'ils donnaient régulièrement les leçons de catéchèse, le tout généralement avant de poser la moindre question concernant l'accusé⁸⁰⁹. Manifestement, Ramírez de Haro profitait de l'occasion pour s'informer davantage de l'état des paroisses.

Si le zèle de Bartolomé de los Ángeles était en cause, il s'agit surtout de la manière dont il se manifestait, brisant des règles établies sur lesquelles les discussions des autorités avaient pourtant été très insistantes. Cet aspect nous amène à une dernière réserve sur l'interprétation proposée par Vincent. Le lien entre l'intervention du duc de Calabre pour faire cesser la prédication et le contexte international ne fait guère de doute, mais encore faut-il s'interroger sur la portée du geste. A-t-on réellement souhaité mettre fin à la prédication ? Malgré la déclaration attribuable au vice-roi de Valence à laquelle se réfère Vincent, le témoignage de Joan de Malién laissait entendre que Pedro de La Gasca et Antonio Ramírez de Haro auraient tenté, en septembre 1544, de le convaincre de poursuivre sa prédication⁸¹⁰. Par ailleurs il faut se garder de voir dans le contexte international la cause principale de la cessation de la prédication. Car si cela était, pourquoi l'avoir commencée précisément après la défaite d'Alger et poursuivie tout au long de l'année 1543, soit la période de tous les périls ? Pourquoi avoir fait cesser la prédication précisément alors que la menace s'éloignait ?

Nous avons eu l'occasion de le noter, le thème de la terre morisque périlleuse, lié au danger corsaire, était un thème récurrent depuis des années. Les participants à la

⁸⁰⁹ Exemples puisés dans les témoignages d'Antonio de Lorca, recteur de Finistrat; Pedro Ramírez, recteur de Cirat; Joan Perpinian, recteur de Martíncherva. BPR II_555_E, ff. 68v-72r.

⁸¹⁰ “[...] el dicho fraile se yva a comer con el dicho señor licenciado de la gasca y como le hablaba y rogava el dicho señor licenciado de la gasca que fuese a predicar y que al parescer deste testigo las dichas palabras para que fuese a predicar era de parte del dicho señor obispo de Segovia [...] y que le habían rogado [a Bartolome de los Ángeles] que volviese a predicar y que todo se haría a su voluntad lo que el quisiese y que este testigo respondió que no dexase de predicar porque era desservicio de dios y haría enojo al dicho señor obispo / y respondió el dicho fraile que lo haría muy bien que que después desto nunca mas le ha visto.” Témoignage de Joan de Malién, Valence, 19 septembre 1544. BPR II_555_E, ff.86r-v. Les deux rencontres auxquelles se réfère ce témoignage auraient eu lieu, l'une, dix ou douze jours avant le témoignage, la seconde quelques jours plus tôt. Pedro de la Gasca fut le visiteur de Charles Quint à la cour vice-royale de Valence. Grand réformateur de l'administration, il fut l'un des premiers à évoquer l'idée de désarmer les Morisques. Il fut, lors de ces années, un grand personnage dont l'influence dans le royaume rivalisait avec celle du vice-roi. Teodoro HAMPE MARTÍNEZ, « Don Pedro de la Gasca, visitador general en el Reino de Valencia (1542-1545) », *Estudis*, 1987, n° 13, pp. 75-98.

Junta, nous l'avons vu, préconisaient une prédication prudente et rassurante. Les instructions de 1543 allaient plus loin : elles ne cherchaient pas seulement à rassurer, mais à atténuer les vieilles rancoeurs issues de la conversion générale et à promouvoir la loyauté et la gratitude envers l'Empereur. « Les prédicateurs doivent persuader les nouveaux chrétiens que, comme hommes bons et fidèles vassaux de l'Empereur notre Seigneur, ils considèrent que l'intention que Sa Magesté eut dans leur conversion [...] était le désir du salut de leurs âmes »⁸¹¹. Les Morisques devaient bien reconnaître « l'amour et la charité » de l'empereur, puisqu'il avait pris des risques et perdu des rentes du fait de leur conversion. Les prédicateurs devaient présenter les efforts d'évangélisation comme une démonstration du « zèle de l'empereur notre seigneur et de tous ces chrétiens qui ont perdu et éloigné d'eux des rentes et de grands intérêts de leurs fortunes pour les secourir, eux, sans coûts ni dommages à la fortune desdits convertis »⁸¹². D'une manière plus générale, les prédicateurs devaient « donner à entendre la bonne opinion que nous avons d'eux [les Morisques], et la bonne volonté et amitié pour être nos prochains et être de si anciens espagnols et beaucoup d'eux descendants de chrétiens »⁸¹³. La prédication était vue et projetée comme une œuvre de pacification, qui contribuerait à réduire les tensions à l'heure où le danger était le plus grand. Il n'était pas « urgent de ne rien faire », comme le prétend Vincent, mais plutôt urgent de prêcher la loyauté et la soumission.

Mais les pratiques de Bartolomé de los Ángeles contrevenaient à cet objectif. L'accusation de semer la discorde parmi les Morisques, à laquelle Vincent se réfère, s'accompagnait de l'accusation de les scandaliser, indiquant que les irrégularités de sa pratique risquaient d'induire ou d'alimenter de mauvaises croyances ou de mauvaises

⁸¹¹ “Deven los predicadores persuadir a los christianos nuevos que como buenos hombres y fieles vasallos del emperador nuestro Señor consideren la intincion que su magestad tovo en su coversion (sic) que fue el deseo de la saluacion de sus ánimas”. Florencio JANER, *Condición social de los moriscos de España*, *op. cit.*, p. 286.

⁸¹² “En esto se muestra en gand manera el zelo del emperador nuestro señor y de todos aquellos christianos que han quitado y apartado de sí rentas é intereses gandes de sus haciendas por socorrer á ellos sin costa ni daño de las haciendas de los dichos convertidos.” *Ibid.*, p. 287.

⁸¹³ “Déveseles dar á entender la buena opinión que dellos tenemos, y la buena vboluntad y amistad por ser nuestros próximos y ser tan antiguos españoles y muchos dellos descendientes de chrsitianos, y que entendemos en estos negocios por su bien”. *Ibid.*, p. 288.

pratiques chez les nouveaux convertis. Cela nous amène à examiner comment des prédicateurs contrevenant aux idéaux ont pu être sélectionnés pour les visites aux Morisques.

3.4.3.1. Réseaux de pouvoir et sélection des prédicateurs

Les procès de Joan de Avellaneda et de Bartolomé de los Ángeles permettent d'apporter quelques précisions concernant les réseaux de pouvoirs impliqués dans la sélection des prédicateurs. L'exemple d'Avellaneda est clair. En premier lieu, il avait reçu une recommandation venue d'en haut, ici celle de Pedro de Soto, confesseur de l'empereur. Ensuite, il devait recevoir sa licence de la part du commissaire apostolique. Dans ce cas-ci, le conflit avec Ramírez de Haro lui interdit l'accès à cette licence et fit entrer en jeu un troisième groupe d'acteurs, issus des élites religieuses locales sollicités pour tracer la ligne entre le bon et le mauvais prédicateur. Les milieux sollicités, où prédominent les membres de *l'Estudio general* de Valence et de la province dominicaine d'Aragon, correspondaient aux milieux qui avaient été sollicités pour autoriser la publication du *Lumbre de la fe contra el alcoran* de Joan Martín de Figuerola, traçant encore à cette occasion la ligne définissant l'orthodoxie catholique. L'erreur d'Avellaneda aura été d'être trop sûr de son appui auprès de l'empereur, et d'entrer en conflit avec le commissaire sans bénéficier de l'appui d'un protecteur local. Le cas de Bartolomé de los Ángeles est similaire. Il se reposait sur l'appui, lointain, de l'empereur, qui l'avait bien servi en 1530, mais lui fit défaut cette fois-ci. En revanche, nous ne lui connaissons aucun protecteur local, ni de réseau d'alliances solide à Valence. Il n'en allait pas de même pour les autres prédicateurs impliqués dans la campagne, qui disposaient en général de l'appui d'un noble ou de l'aile régionale de leur ordre religieux. Ces indications sur la fragilité du patronage royal et l'importance pour les prédicateurs de se trouver une protection locale paraissent confirmées par le peu que nous connaissons des autres prédicateurs de l'époque : Juan Bautista Anyés, affilié au chapitre de Valence, fut précepteur du comte d'Oliva, puis le bénéficiaire de son mécénat; Joan Micó fut provincial d'Aragon et confesseur du duc de Gandía; Bernardo Pérez de Chinchón fut un autre protégé de ce dernier; Hieronimo Lorenzo, prieur du

monastère carme de Onda, était proche du duc de Ségorbe; Benito de Santa María était prieur d'un des monastères dominicains les plus importants de Valence. Nous ignorons si ce dernier ou Mosen Lombart, alors recteur du collège de nouveaux convertis, avaient un protecteur parmi la noblesse locale⁸¹⁴.

3.4.3.2. Les mauvais prédicateurs

S'il paraît établi que les conflits personnels de Ramírez de Haro ont pesé lourd dans le déroulement des deux procès, l'un et l'autre furent l'occasion de dessiner, en convoquant les bons témoins et en dirigeant habilement leurs interrogatoires, des portraits à l'opposé du prédicateur idéal. Congruent avec les indications recueillies à l'analyse des avis de la junta de 1540, des *Ordinacions* et des instructions de Ramírez de Haro, c'est ce portrait qui va maintenant nous intéresser. Revenons donc sur les deux cas, mais pour relever les idées qui étaient avancées lors des interrogatoires des témoins et des accusés.

On a vu comment Joan de Avellaneda fut discrédité sous prétexte qu'il serait scandaleux qu'un homme si loin du prédicateur idéal (« idoine ») prêche aux nouveaux convertis. Mais quel était le risque associé à un mauvais prédicateur? Francisco Garcés, théologien de l'université de Valence, estimait que l'inconvénient serait qu'Avellaneda « ne saurait ni enseigner les vérités catholiques appartenant à la religion chrétienne et au salut des âmes, ni répondre aux questions des convertis, de quoi s'ensuivraient

⁸¹⁴ On trouvera des éléments biographiques sur la majorité de ces prédicateurs dans les publications suivantes : Arturo LLIN CHÁFER, *Juan Bautista Agnesio, op. cit.* ; Francisco PONS FUSTER, « El mecenazgo cultural de los Borja de Gandía: erasmismo e iluminismo », *Estudis*, 1995, n° 21, pp. 23-43 ; Enrique GARCÍA HERNÁN, *Francisco de Borja, op. cit.*, p. 132 ; Francisco PONS FUSTER, « Estudio preliminar », *op. cit.* ; Eulàlia DURÁN, « Introducció », *op. cit.* ; Helena RAUSELL GUILLOT, *Letras y fe, Erasmo en la Valencia del Renacimiento*, Valence, Institució Alfons el Magnànim, 2001, p. 85 ; Francisco PONS FUSTER, *Erasmistas, mecenas y humanistas, op. cit.*, p. 296-300.

Concernant Hierónimo Lorenzo Caser, du prieuré de Onda, outre son témoignage et quelques mentions éparses dans le procès de Bartolomé de los Ángeles, nous en avons retrouvé brève mention dans le *Tesoro espiritual* du frère Marcos de Guadalajara y Javier : "El año 1572, murio en el Convento de Onda el V.P. Fr. Geronymo Lorenzo Caser, cuyas obras publican la pureça de su alma, y don de prophecia *El P.F. Juan Pinto de Vitoria.*" (Italiques dans le texte). Marcos de GUADALAJARA Y JAVIER, *Tesoro espiritual de la Religión de nuestra Señora del Carmen*, Zaragoza, Juan de la Naja y Quartanet, 1616, p. 37v.

division, honte et scandale avec les villages et avec les curés »⁸¹⁵. C'était également l'opinion de Miguel Martínez, qui estimait « qu'il se pourrait qu'il prêche par le royaume quelques erreurs ou ignorances, de quoi s'ensuivrait davantage de scandale que d'utilité et profit »⁸¹⁶. Voilà donc le premier péril, le scandale, duquel découlaient tous les autres⁸¹⁷. « L'occasion de chute », selon la définition théologique du scandale, paraissait d'autant plus grande qu'Avellaneda était présenté comme étant suspect tout à la fois d'être d'ascendance juive et d'adhérer à des doctrines d'inspiration luthériennes⁸¹⁸.

Voilà bien des défauts que n'avait pas Bartolomé de los Ángeles. Prêchant depuis 1527 parmi les Morisques, ce dernier était peu vulnérable aux accusations de manquer de doctrine ou d'orthodoxie. Cet aspect ne fut discuté que lors du témoignage de Miguel Martínez, qui compare la doctrine de frère Bartolomé à celles de Micó et de Bernardo Pérez. Celui-ci affirma

qu'il ne connaît aucun d'eux pour les avoir fréquentés, mais qu'il a entendu dire à des personnes dignes de foi qu'ils sont de bonne vie et que quant à cela il les tient en meilleure estime que ledit frère Bartolomé et quant à la doctrine il tient le chantre de Gandía et maître Micó pour des personnes doctes entre les doctes qu'il y a dans le royaume de Valence parce qu'ainsi il l'a entendu dire et parce qu'il a vu quelques œuvres du dit chantre de Gandía imprimées où il montre sa bonne doctrine⁸¹⁹

⁸¹⁵ “[...] ni sabría enseñar las verdades catholicas pertenescientes a la religion christiana y a la salvación de las animas, ni responder a las preguntas de los convertidos de lo qual se seguiría división y verguença y escandalo con los pueblos y con los rectores.” Témoignage de Francisco Garcés, Valence, 19 août 1544. BPR II_555_E, f.103v.

⁸¹⁶ “[...] podría ser predicase por el reyno algunos errores o ignorancias por lo qual se siguiense mayor escandalo que utilidad y provecho.” Témoignage de Miguel Martínez de Victoria, Valence, 3 octobre 1544. BPR II_555_E, f. 110v.

⁸¹⁷ Encore un exemple, celui de Joan de Cleran, maître en théologie et sous-sacristain de la cathédrale de Valence. “[...] a este declarante parese seria cosa confusa y escandalosa que el dicho Avellaneda fuese a predicar a los dichos convertidos por el Reyno de valencia.” Témoignage de Joan de Cleran, Valence, 1 décembre 1544. BPR II_555_E, f.112r.

⁸¹⁸ Ces insinuations malignes provenaient du témoignage de Miguel Martínez. À l'accusation d'être davantage guidé par l'intérêt que par le zèle apostolique, il ajoutait que « venia ex genere marranorum ». Par ailleurs, Avellaneda ayant dit à Ramírez de Haro qu'il n'avait pas besoin de sa licence pour prêcher aux Morisques, Miguel Martínez rapporta que “[...] el dicho señor obispo había dicho a este testigo estava muy escandalizado por haverle dicho que no tenia necesidad de licencia para predicar, y que le parencia proposicion que participava de doctrina luterana.” Témoignage de Miguel Martínez de Victoria, Valence, 3 octobre 1544. BPR II_555_E, respectivement f.110v et 109v. L'usage du terme « escandalo » dans cette extrait oscille entre les deux sens que nous avons signalés, soit l'occasion de chute (par l'exposition à une doctrine hérétique) et le sentiment d'indignation (résultant de cette exposition).

⁸¹⁹ “[...] que a ninguno dellos conosce de conversación y de práctica / pero que lo ha oydo dezir a personas fide dignas que son de buena vida quanto a esto los tiene en major estimación que no al dicho fray Bartholome y quanto a la doctrina tiene al capiscol de Gandía y maestro Micó por personas doctas entre

Quant à frère Bartolomé, il le qualifiait de « sévère et préjudiciable », donc peu susceptible de séduire les audiences, et que « quant à la doctrine il le tient pour un homme de peu de savoir parce que plusieurs fois, offrant des discussions de science et de doctrine il ne savait pas répondre aux dites discussions »⁸²⁰.

Remis dans le contexte du procès, les jugements de Miguel Martínez avaient surtout pour objectif de contrecarrer des accusations faites par le franciscain selon lesquelles les deux autres prédicateurs ne faisaient aucun effet. Le thème de la doctrine de frère Bartolomé n'allait plus être abordé par la suite⁸²¹. Le portrait du prédicateur scandaleux, qu'on perçoit dans le procès de Bartolomé de los Ángeles, tenait davantage à ses méthodes controversées et ses conflits qu'à sa doctrine. Parmi les accusations dont il fit l'objet, nous retrouvons celle d'avoir prêché dans des lieux qui ne lui avaient pas été assignés, d'avoir vécu d'aliments donnés par les aljamas sans les avoir payés, celle d'avoir « murmuré [...] contre des personnes de grande qualité » et celle d'avoir suscité « des discordes et des zizanies entre les prédicateurs [...] comme entre les curés des églises de nouveaux convertis au grand scandale de nombreuses personnes »⁸²². Les accusations de discordes et zizanies, contrepieds des idéaux d'unité et d'autorité, accompagnaient celles de scandale, qui renvoyaient à l'occasion du péché.

Bernard Vincent s'est interrogé sur le « langage emprunté » de cette accusation, le flou artistique évitant de nommer les faits reprochés et les individus concernés. Il s'agit, a-t-il interprété, de protéger la réputation de ces hommes importants⁸²³. Mais,

las doctas que ay en el reyno de Valencia porque ansi lo ha oydo decir y porque ha visto unas obras del dicho capiscol de Gandía impresas donde muestra su buena doctrina.” Témoignage de Miguel Martínez de Aratia, Valence, 24 juillet 1544. BPR II_555_E, ff.24v-25r.

⁸²⁰ “[...] tiene este testigo por mordaz y por perjudicial / y quanto a la doctrina le tiene por hombre de poco saber porque muchas vezes offresciendose platica de sciencia y doctrina no sabia a las dichas platicas responder y salía mostraba su poco saber.” Témoignage de Miguel Martínez de Aratia, Valence, 24 juillet 1544. BPR II_555_E, f.25r.

⁸²¹ Sauf dans un bref passage du témoignage du recteur de Benaguazil : “[...] le paresce que entrava en conversacion muy mansico con su humilldad y las saludas aunque fue el tiempo corto no le parescio que heran conforme a las entradas.” Témoignage de Joan Lavata, Valence, 3 août 1544. BPR II_555_E, f.27v.

⁸²² “[...] murmurado [...] contra personas de mucha calidad [...]” / “[...] discordias y zizanías entre los predicadores [...] como entre los rectores de las iglesias de nuevos convertidos en grande escándalo de muchas personas.” Votos (marzo de 1545?) en BPR II_555_E, ff.87r-89r.

⁸²³ Bernard VINCENT, « Las misiones de Bartolomé de los Ángeles », *op. cit.*, p. 20.

ajouterons-nous à son analyse, il s'agit également de la procédure même qui s'impose en cas de scandale, les faits ne devant pas être nommés afin de ne pas exposer l'assistance au mauvais exemple.

3.4.3.3. Conflits et scandales lors des prédications

D'où venaient les scandales et les discordes ? Les méthodes et les propos tenus par Bartolomé de los Ángeles montraient des conflits d'intérêts avec des seigneurs, les autorités royales et ecclésiastiques et avec d'autres prédicateurs. Le cas des conflits avec des seigneurs paraît, *a priori*, plus simple, du moins fut-il traité assez uniformément par l'historiographie des Morisques comme une opposition opportuniste de la noblesse à l'évangélisation, pour des motifs économiques. Pourtant, la compilation systématique des conflits avec les seigneurs que montre le procès de Bartolomé de los Ángeles ne paraît pas indiquer qu'il s'agisse du motif de sa disgrâce.

L'illustration la plus connue de ce phénomène provient d'un événement dont témoignent Bartolomé de los Ángeles et ses compagnons à l'occasion du procès du franciscain, puis de celui de l'amiral d'Aragon, Sancho de Cardona⁸²⁴. Voulant aller baptiser sur les terres de l'amiral, Bartolomé de los Ángeles s'était heurté à l'opposition d'un serviteur de ce dernier, un certain Miguel de Fenollar, qui alléguait que prêcher aux Morisques provoquerait la perte de la rente de l'amiral. La volonté du Saint-Office d'ignorer le contexte dans lequel ces paroles avaient été prononcées a contribué à renforcer la crédibilité de Bartolomé de los Ángeles pour mieux accuser Sancho de Cardona⁸²⁵. D'après le témoignage du prédicateur, Fenollar serait venu le trouver avant qu'il n'aille dans les terres de l'amiral et ils auraient échangé les propos suivants :

⁸²⁴ Le procès de Sancho de Cardona fut très long, les témoignages étant recueillis dès 1544 et le procès ne s'achevant qu'en 1569. Byron HAMANN, *Inquisitions and Social Conflicts*, *op. cit.*, p. 4.

⁸²⁵ Dans le procès de Bartolomé de los Ángeles, les témoignages d'Alonso Sauco sont plus détaillés sur cet épisode. Ils ne furent pas réemployés dans le procès de Sancho de Cardona, où on préféra utiliser ceux du franciscain et de son domestique Joan de Miranda. Témoignage d'Alonso Sauco, 21 juillet 1544. BPR II_555_E, ff.19r-20r. Témoignage d'Alonso Sauco, 23 juillet 1544. BPR II_555_E, ff.23r-26r.d Le témoignage de Bartolomé de los Ángeles et Joan de Miranda, 18 juillet 1544, se trouve dans le procès de Sancho de Cardona, AHN, Inq., Leg.550/4, f.333v-335r.

Le procès de Sancho de Cardona, amiral d'Aragon et marquis de Guadalest, fut le produit d'un long processus, les témoignages rassemblés contre lui par l'Inquisition s'étalant entre 1540 et 1568. La

[Bartolomé de los Ángeles] lui dit : « je me réjouis beaucoup de votre venue parce que je voulais aller baptiser sur vos terres. » Et [Fenollar] lui dit : « je viens pour que vous n'alliez pas baptiser, car ce que vous allez faire, c'est les baptiser et les égorger⁸²⁶ et si vous les baptisez, ils s'en iront tous chez les Maures et l'amiral, mon seigneur, perdra ses rentes et Sa Majesté perdra un grand vassal dans la personne de l'amiral mon maître, car lorsque Sa Majesté aura besoin de cinquante cavaliers et autant de fantassins, mon maître les lui donnera »⁸²⁷

La version du compagnon de Bartolomé de los Ángeles, le curé Alonso Sauco, était moins incriminante pour l'amiral Cardona, ce qui explique sans doute qu'elle ne fut pas récupérée dans le procès de celui-ci. D'après Sauco, Fenollar aurait d'abord demandé à Bartolomé de los Ángeles d'attendre au mois de septembre suivant pour aller sur les terres de l'amiral « et que lui l'accompagnerait et à cela le père [Bartolomé de los Ángeles] ne répondit pas ». Sauco aurait fait valoir à son compagnon :

« [...] cela ne devait pas se passer ainsi parce que j'ai parlé avec Monseigneur [Ramírez de Haro] et avec l'amiral après la rédaction de la lettre que Fenollar a montrée à votre révérence et sa seigneurie m'a dit de poursuivre notre tâche, de baptiser et de prêcher toujours en tenant compte de la qualité du temps, et j'ai aussi parlé à l'amiral et lui ai demandé une lettre de la part de Monsieur de Ségovie, il n'a pas voulu la donner et l'amiral me dit de poursuivre dans notre prédication et nos baptêmes et qu'il plaise à Dieu que nous nous en sortions aussi bien que jusqu'à maintenant⁸²⁸

condamnation vint en 1569. Traditionnellement, on a surtout employé les extraits publiés par Boronat, puis reproduits par García-Arenal. Pascual BORONAT Y BARRACHINAT, *Los moriscos españoles y su expulsión*, op. cit., p. 443-469 ; Mercedes GARCÍA-ARENAL, *Los Moriscos*, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 135-156.

L'analyse la plus récente et la plus détaillée de ce procès peut être trouvée dans la thèse de Byron Hamann, en particulier le chapitre 3. Byron HAMANN, *Inquisitions and Social Conflicts*, op. cit., p. 20-25, 201-265.

⁸²⁶ Cette affirmation est certainement une réminiscence du massacre de Polop auquel nous avons fait allusion au précédent chapitre.

⁸²⁷ “[...] este testigo le recibí con mucho amor pensando que venía por este testigo para bautizar y le dixo mucho huelgo de vuestra venida porque ya quería yr a bautizar a vuestros lugares y el le dixo no solamente vengo a que no vays a bautizar que no havéys de hazer sino bautizallos y degollarlos y si agora los bautizáys todos se nos pasarán allende y el almirante mi señor perderá su renta y su Magestad perderá un gran vassallo del almirante mi amo que quando aya menester cinquenta de caballo y otro tantos de pie su Magestad mi amo se los dara.” Témoignage de Bartolomé de los Ángeles, AHN, Inq.550/4, ff.333v-335r.

La transcription de Boronat est légèrement différente, abrégant quelques passages sans altérer fondamentalement le sens. Voir Pascual BORONAT Y BARRACHINAT, *Los moriscos españoles y su expulsión*, op. cit., p. 444 ; Mercedes GARCÍA-ARENAL, *Los Moriscos*, op. cit., p. 138.

⁸²⁸ “[...] le dixo padre esto no ha de pasar así porque yo hablé con el señor obispo y con el almirante después de la hecha de la carta que Fenollar mostró a V. reverencia y su señoría me dixo que prosiguiésemos en nuestro officio baptizando y predicando siempre con toda modificación mirando la qualidad del tiempo y también hablé al almirante y pidiéndole carta de parte del señor obispo de Segovia no la quiso dar y el almirante me dixo que prosiguiésemos en nuestra predicación y baptismo y plega a

Lors d'une rencontre ultérieure, Sauco confronta Fenollar en soulignant que « le seigneur évêque et l'amiral commandent une chose et vous voulez en faire une autre »⁸²⁹. Ce dernier répondit en se référant, non à la volonté de l'Amiral, mais à son intérêt : « ce serait une grande perte pour l'amiral » dit-il, puis, expliquant davantage :

[Fenollar] répondit que l'amiral ne savait pas ce qui convenait à ses vassaux. Je [Saucu] lui répliquai en lui demandant de me donner une lettre signée de son contenant ce qu'il me disait. Il dit : « Quelle lettre puis-je vous donner, alors que je vous dis que cela serait une grande perte pour l'amiral et pour l'empereur parce que, s'il perdait un vassal comme celui-ci, l'empereur ne serait pas près d'en retrouver un autre, parce que c'est un des meilleurs vassaux que Sa Majesté a dans ce royaume et si par hasard demain deux navires barbaresques venaient à accoster, il ne restera plus aucun morisque et l'amiral sera ruiné. »⁸³⁰

Saucu rapportait également les propos de personnes qui considéraient Fenollar comme un mauvais chrétien⁸³¹. Dans l'ensemble, le compagnon de Bartolomé de los Ángeles livrait un témoignage qui incriminait le serviteur en disculpant le seigneur. Les deux témoignages concordent cependant sur le profit direct que Fenollar retirait de sa tentative d'obstruction⁸³². Selon le franciscain, Fenollar aurait fait payer aux Morisques de Gorga 2800 ducats « parce que j'ai chassé d'ici le frère, que vous n'avez pas d'autre inquisition ni d'autre frère ni d'autre amiral, sinon moi pour vous libérer et que vous viviez comme vous voulez »⁸³³. Saucu, pour sa part, racontait que « Miguel Fenollar avait

dios que salgáis bien dello como hasta aquí". Témoignage d'Alonso Saucu, Valence, 23 mars 1544. BPR II_555_E, f.18v.

⁸²⁹ "El señor obispo y el almirante mandan una cosa y vos quereis hazer otra". Témoignage d'Alonso Saucu, Valence, 23 mars 1544. BPR II_555_E, f.19r.

⁸³⁰ "[...] el qual Fenollar respondió que sería gran pérdida para el almirante y yo le dixé ¿por qué razón nos ponéis impedimento a tan sancta obra como es el baptismo? Él respondió que no sabía el almirante lo que a sus vasallos convenía e yo le repliqué diciendo me diese una letra firmada de su nombre de lo que me dezía / el dixo ¿qué letra os puedo dar más de que se ser esto grand pérdida para el almirante y del emperador porque perdiendo un vasallo como este el emperador tarde lo cobraría porque es uno de los buenos vasallos que Su Magestad tiene en este reyno y si esto se haze y mañana vienen dos fustas no quedará vasallo dellos y el almirante quedará perdido?". Témoignage d'Alonso Saucu, Valence, 23 mars 1544. BPR II_555_E, f.19r.

⁸³¹ "[...] oyo decir al procurador de las monjas de santa clara de xativa y a otras personas en gorga y otras partes que miguel fenollar era muy mal christiano." *Ibid.* le témoignage du procureur des clarisses offrait un gage de crédibilité. Les termes plus vagues suivant suggéraient la « pública fama », la réputation commune.

⁸³² Ils concordent vraisemblablement parce qu'ils l'avaient entendu à la même source, soit de don Rodrigo de Biamont, qui les a guidé à Gorga.

⁸³³ "[...] les ha hecho pagar dos mil y ochocientos ducados y les dixo, escusándose de pagar: "paga, paga, pese a tal pues que hos he hechado de aquí al fraile que no tenéys otra Inquisición ni otro fraile ni otro almirante sino a mí para libraros y que biváys como quisiéredes."" Témoignage de Bartolomé de los

[été] indemnisé par ceux de la vallée de Seta d'une certaine quantité d'argent et d'autres choses au-delà des rentes ordinaires [...] Fenollar avait dit qu'il n'y aurait pas d'autre Inquisition ni d'autre amiral »⁸³⁴. Donc les Morisques auraient payé Fenollar pour se débarrasser de Bartolomé de los Ángeles.

Dans son témoignage, Alonso Sauco, bien qu'il semble suggérer que Fenollar agissait de son propre chef contre la volonté de l'amiral, n'est pourtant pas tendre envers ce dernier. Il rapporte en effet que « les curés de la Vall de Seta [région dont les lieux appartenaient à l'amiral d'Aragon] disaient qu'ils n'avaient pas la faveur du seigneur pour administrer le sacrement du baptême et d'autres disaient qu'ils n'osaient pas être dans les lieux et d'autres le délaissaient par négligence »⁸³⁵. Cependant, le même seigneur aurait, de concert avec le curé de Millares, tenté de mettre fin aux

Ángeles. AHN, Inq. 550/4, ff.333r-335v. Pascual BORONAT Y BARRACHINAT, *Los moriscos españoles y su expulsión, op. cit.*, p. 444.

⁸³⁴ "Miguel Fenollar havia composado a los del Valle de Seta en cierta cantidad de moneda y otras cosas de allende de las rentas ordinarias y que esto oyó a don Pedro y a otros vasallos del almirante. Y dixo don Pedro que havia dicho Fenollar que no havia otra Inquisición ni otro almirante sino que les podiese yr a la mano." Témoignage d'Alonso Sauco, Valence, 23 juillet 1544. BPR II_555_E, f.19r. Notons au passage que le visiteur est assimilé à un inquisiteur.

⁸³⁵ "[...] los rectores de la Valle de Seta dezían que no tenían favor del señor para administrar el sacramento del bautismo y otros dezían que no osaban estar en los lugares y otro por negligencia lo dexavan de hazer". Témoignage d'Alonso Sauco, Valence, 21 juillet 1544. BPR II_555_E, f.15r. Ce témoignage est concordant avec celui, livré avant la visite générale, de Miguel Zaragoza, recteur d'Alcalá, qui raconte que deux exploitations agricoles de la région étaient privées de tout service religieux et qu'on n'y baptisait pas. Ce témoignage offre en outre d'autres informations sur Fenollar et s'avère plus incriminant pour Sancho de Cardona : "luego que este testigo fue rector procurava que viesesen a missa como los otros de la dicha Vall de Alcalá y que bautizasen las criaturas y que como este testigo los apretava para bautizar recibieron al almirante pidiéndole por merced que hablase al vicario general que fuesen a missa y a bautizar a la Vall de Seta que está una gruesa legua de las dichas alquerías adonde no reside capellán ni se bautizan ni oyan missa ni se han bautizado de la conversión acá.

Preguntado cómo sabe este testigo que los moradores de las dichas dos alquerías recurieron al almirante y que en la dicha Vall de Seta no se dize missa ni se bautizan. Dixo que porque un notario de Penágula que se dize tal Fenollar y es bayle notificó a este testigo un mandato del vicario general el qual tiene este testigo en su poder y se le mandava por el dicho mandamiento que no se entrometiese en las dichas dos alquerías fasta en tanto que de oculis se viesse en la visita adonde convernía más que fuessen a missa y a recibir los sacramentos y que de cinco años a esta parte que puede haver que se le notificó el dicho mandamiento han nacido algunas criaturas y sabe este testigo que no se han bautizado porque como las dichas alquerías estan junto a la Vall de Alcalá que la que está más lexos será tanto como a batizarlos antes queriéndose este testigo informar de los moriscos de la Vall de Seta le han dicho que no entra capellán en la dicha valle ni bautizan y que si residiese capellán en la dicha Valle de Seta este testigo lo sabria por ser alli vezino y sabe lo qué se haze en la dicha Valle." Témoignage de Miguel Zaragoza, Valence, 16 mars 1542. AHN, Inq., Leg.550/4, ff.332v-333r.

activités d'un circonciseur de la région. En vain⁸³⁶. Dans tous les cas, le cœur du problème sur les terres de Sancho de Cardona fut sans conteste l'administration du baptême : délaissé, par intimidation ou négligence, par les curés; détourné par Fenollar; motif de fuite des Morisques.

Si cet épisode occupe davantage d'espace, et eut à long terme davantage de conséquences, les critiques de Bartolomé de los Ángeles et Alonso Sauco contre les seigneurs peuvent être recueillies tout au long de leurs premiers témoignages, avant que Bartolomé de los Ángeles ne soit mis en accusation et qu'ils soient eux-mêmes occupés à leur propre défense. Elles furent exprimées alors que le franciscain n'était encore accusé de rien, et prennent ainsi l'allure de rapports, par ailleurs parfaitement concordants avec les intérêts de l'Inquisition, qui se heurtait aux seigneurs. Des Belvis de Belgida, ils disaient qu'ils traitaient bien les prédicateurs, mais non les bons curés. Qu'un curé du lieu aurait ramené une jeune fille catalane pour maîtresse du seigneur de Belgida, en grand scandale de toute la région. Ce seigneur paraissait d'autant plus suspect aux yeux des prédicateurs que « il est des Belvis, lesquels, c'est connu, descendent de Zeit Abu Zeit »⁸³⁷. Mais tous les seigneurs n'étaient pas opposés à l'évangélisation. À l'occasion, ils dénonçaient leurs rivaux, comme celui d'Alcacer, qui s'insurge que « par la faute des seigneurs [les Morisques] ne sont pas chrétiens »⁸³⁸. Sauco jugeait dans l'ensemble les seigneurs en ces termes :

⁸³⁶ Témoignage d'Alonso Sauco, Valence, 23 juillet 1544. BPR II_555_E, f.19r.

⁸³⁷ Témoignage de Bartolomé de los Ángeles, 4 mars 1544. BPR II_555_E. folio non-paginé, recto. Parmi les premiers folios du procès. On trouve également une allusion à cette descendance dans le témoignage d'Alonso Sauco, Valence, 23 juillet 1544. BPR II_555_E, f.17v. Zeit Abu Zeit était un roi de la Valence musulmane, converti au christianisme. D'après le "Diccionario Hispanoamericano de Heraldica, Onomastica y Genealogia", Volum XXVI, par Endika, Irantzu et Garikoitz de Mongrobojo: « Algunos tratadistas, dejándose llevar de una errónea opinión recibida del vulgo, hacen a los Bellvis de esa casa de Bélgida, descendientes de Zeit Abu Zeit, Rey moro de Valencia y hermano de Miramolín de Marruecos, y refieren que habiéndose convertido a la fe del citado Monarca, se puso el nombre de Vicente el día de su bautismo. » pp.381-382.

Il est possible que l'opinion vulgaire associant les Bellvis de Belgida à un roi musulman provienne du fait que leur nom était identique à celui des mudéjares les plus influents de la Couronne d'Aragon avant la conversion générale. Il n'existe en réalité aucun lien connu entre les Bellvis musulmans et les Bellvis de Belgida, ces derniers descendant des Bellvis de Castellón de Rugat, chrétiens bien avant la conversion générale.

⁸³⁸ "[...] por culpa de los caballeros no son cristianos [...]". Témoignage de Bartolomé de los Ángeles, Valence, 20 juillet 1544. BPR II_555_E, f.16v.

ils furent biens reçus desdits seigneurs et ils leur donnèrent la faveur nécessaire pour faire et exercer leur office, mais ils n'aident pas les curés ni les alguaziles qui font ce qu'ils doivent, mais plutôt ils leur veulent du mal et leur cherchent des querelles pour leur faire quitter leurs paroisses, ce qu'ils ne font pas avec les curés qui font mal leur office. Mais cela, ce ne sont pas tous les seigneurs qui font ainsi⁸³⁹.

Comme nous l'avons constaté en 1525 et en 1527-29, les seigneurs apparaissent ainsi comme un facteur d'inertie sociale, mais leur comportement n'est, ni si homogène, ni si obstinément opposé à l'évangélisation qu'on ne l'a parfois laissé entendre. Dans le cas du procès de Bartolomé de los Ángeles, les critiques formulées par ce dernier et son compagnon à l'encontre des seigneurs en général et de Sancho de Cardona en particulier servaient les intérêts de l'Inquisition et ne paraissent pas avoir été le fondement de la disgrâce du franciscain⁸⁴⁰.

Le cas des critiques à l'encontre du vice-roi et du commissaire apostolique paraît plus sérieux. Comme pour le cas d'Avellaneda, on peut soupçonner un conflit d'ordre financier entre Bartolomé de los Ángeles et Antonio Ramírez de Haro. Instruit par ce dernier qu'il était grave d'excéder les limites de la commission qu'on lui avait accordée, et qu'il devait rendre compte de ses agissements afin d'éviter « les rumeurs et les scandales », Bartolomé de los Ángeles accusa Ramírez de Haro d'utiliser l'instruction inquisitoriale pour ne pas lui payer l'argent qu'il lui réclamait : « cette information est purement compassionnelle et vous faites cela pour ne pas me payer »⁸⁴¹. Avellaneda et

⁸³⁹ “[...] ellos fueron bien recibidos de los dichos ss y les dieron el favor necesario para hazer y exercer el officio pero que a los rectores y alguaziles que hacen lo que deven en sus officios no favorecen antes les quieren mal y les buscan renzillas para los hechar de sus rectorías lo qual no hacen a los rectores que hacen mal su officio y esto no todos los señores lo hacen así.” Témoignage d’Alonso Saucó, Valence. 23 juillet 1544. BPR II_555_E, f.17r.

⁸⁴⁰ Mais les intérêts de qui d’autre? Pour mieux comprendre cet épisode, il serait préférable de dépasser les sources actuellement connues et d’élargir l’analyse à l’ensemble des relations entretenues par Sancho de Cardona et les représentants du pouvoir royal. Celles-ci semblent avoir été généralement mauvaises. En même temps que les témoignages étaient accumulés contre lui par l’Inquisition, l’Amiral était plongé dans un très long conflit avec les officiers royaux à propos de la propriété du marquisat de Guadalest. Étant donné l’ampleur considérable du document, qui exigerait une thèse à lui seul, nous avons renoncé à l’analyser dans le cadre du présent travail.

Certains documents sont datés de 1537, montrant que le conflit était déjà commencé lors de la visite de Bartolomé de los Ángeles. Cependant, c’est en 1548 que les procédures les plus importantes commencent. Le procès semble s’être poursuivi jusqu’à la fin des années 1580.

AHN, Nobleza, Osuna, Caja 3090. Deux caisses.

⁸⁴¹ “[...] pues era obligado a saber quán grand horror era exceder la comisión que se le había dado y no venir a dar cuenta de lo que se hazía para que los negocios fueran guiados como convenía al buen fin y se

Ángeles n'étaient pas les seuls à se plaindre de ne pas être payés. D'après le témoignage d'Alonso Saucó, plusieurs curés « se plaignent qu'on ne leur paie pas entièrement les salaires de ces paroisses ». Ces curés résidaient peu dans leurs paroisses et Bartolomé de los Ángeles les réprimandaient en argumentant qu'il n'y aurait pas de raison qu'ils soient payés tant qu'ils ne feraient pas résidence en celles-ci⁸⁴². À cela, les curés répliquaient qu'ils ne résidaient pas entièrement parce qu'ils n'étaient pas payés entièrement, mais ils n'étaient pas payés parce qu'ils ne résidaient pas. Il ne nous appartient pas de trancher en faveur de l'un ou l'autre partie. En revanche, nous pouvons rapprocher ces arguties des plaintes des prédicateurs et de celle adressée par Ramírez de Haro au prince Philippe sur l'insuffisance des sommes qui lui étaient allouées. L'impression dominante est que nous avons affaire à des infrastructures souffrant d'un sous-financement chronique. Concernant le financement de leurs activités, les prédicateurs bénéficiant de patronages locaux étaient avantagés par rapport aux prédicateurs étrangers comme Avellaneda et Ángeles : ils pouvaient compter sur le soutien financier de leur mécène ou de leur monastère. Au contraire, Bartolomé de los Ángeles paraît avoir été dépendant de l'argent de la visite. Il était obligé de confier celui-ci à un particulier de Valence. Ce dernier assurait que le franciscain n'amenait pas d'argent dans ces visites et qu'il « lui fit crédit pour tous les lieux où il devait prêcher »⁸⁴³.

Ce mauvais financement explique que le franciscain ait dû vivre de ce que lui fournissaient les communautés qu'il visitait. Le coût en retombait alternativement sur

excusaron algunas murmuraciones y escándalos / respondió que esta Información es compasión y hazéislo por no pagarme". Témoignage de Bartolomé de los Ángeles, Valence, 21 juillet 1544. BPR II_555_E, f.17r.

⁸⁴² "[...] algunos rectores se quejan diciendo que no les pagan enteramente las pagas destas rectorías y a esto este testigo oyó que el padre fray Bartholomé los reprehendía y dezía que no era razón que les pagasen y aunque devían quitar las las rectorías por que no resedían ni sevían y que cree que también se quexaban del subsidio que les reportían." Témoignage d'Alonso Saucó, Valence, 25 juillet 1544. BPR II_555_E, f.26r

⁸⁴³ "No se acuerda haverle dado dineros mas que le hizo crédito para todos los lugares donde había de predicar [...] por cierto tiene que el fraile no llevaba dineros quando hazia el exercicio de la predicación." Témoignage de Joan de Mallen el Menor, Valence, 29 juillet 1544. BRP II_555_E, f.30v-31r.

les seigneurs, les curés, les alguaziles ou les notables morisques⁸⁴⁴. À Gilete, le curé dut lui fournir le gîte et le couvert deux journées⁸⁴⁵. À Benaguazil, ce fut l'alguazil, qui se plaignit de ne recevoir aucun dédommagement pour loger Bartolomé de los Ángeles⁸⁴⁶. À Finistrat, son logement et le soin de ses montures fut assumé par le curé⁸⁴⁷. À Cirat, ce fut le tour d'un jurado⁸⁴⁸. À Zalén, à nouveau les notables de l'aljama⁸⁴⁹. De plus, le curé de Benaguazil prétendit que Bartolomé de los Ángeles s'y serait fait payer pour quelques confessions⁸⁵⁰ et peut-être des mariages⁸⁵¹. Bernard Vincent y voit un comportement typique des prédicateurs, toléré en temps normal, mais monté en épingle pour les besoins du procès. Il n'en reste pas moins que le curé Joan Lavata voyait d'un mauvais œil que le franciscain, logeant chez l'alguazil de Benaguazil, « ne payait rien pour le gîte et le couvert »⁸⁵². De même, Pedro Soriana, qui lui-même se plaignait d'avoir donné à manger à Bartolomé de los Ángeles et ses compagnons sans avoir rien reçu en échange, fut apostrophé un jour par « un homme [qui] dit à ce témoin qu'il venait à ce lieu de Beniarsó demander aux dit frère qu'il lui paie, ou fasse payer, ce qu'il

⁸⁴⁴ “[...] no se comprava ninguna cosa sino que los ss. De los lugares y las aljamas y los nuevos convertidos particularmente les daban possadas y de comer.” Témoignage de Joan de Miranda, domestique de Bartolomé de los Ángeles, Valence, 28 juillet 1544. BPR II_555_E, f.32v.

D'après ce témoin, lorsque les recteurs devaient payer les frais de séjour du prédicateur, ils le faisaient par la suite payer aux Morisques “algunas vezes vio que el dicho padre fray bartholome de los angeles pidio a las aljamas que le aparejasen de comer y lo neccessario y ansi lo hazian sin contadicion y si alguna vez coma en casa de algunos rectores lo pagavan los aljamas y no los rectores ni el padre.” Témoignage de Joan de Miranda, Valence, 28 juillet 1544. BPR II_555_E, ff.34v-35r.

⁸⁴⁵ Témoignage du vénérable Velasco, recteur de Gilete, Valence, 28 juillet 1544. BPR II_555_E, f.23v.

⁸⁴⁶ Témoignage de Joan Lavata, recteur de Benaguazil, 3 août 1544. BPR II_555_E, f.27r.

⁸⁴⁷ Témoignage d'Antonio de Lorca, recteur de Finistrat, Valence, 16 août 1544. BPR II_555_E, f.65v.

⁸⁴⁸ Témoignage de Pedro Ramírez, recteur de Cirat, Valence, 8 août 1544. BPR II_555_E, f.70r.

⁸⁴⁹ Témoignage de Bernal Quitart, recteur de Çalen, Valence, 16 décembre 1544. BPR II_555_E, f.91v.

⁸⁵⁰ “[...] el padre confeso en el dicho lugar de Benaguazil y saco mucho dinero lo qual paescio a este testigo muy prejudicial y escandaloso por ser confesor y religioso.” Témoignage de Joan Lavata, recteur de Benaguazil, Valence, 3 août 1544. BPR II_555_E, f.27v.

⁸⁵¹ “[...] oyo dezir aunque no lo sabe de cierto que el dicho padre fray Barholomé los años pasados hazia composiciones de dineros con muchas personas en materia de casamientos y matrimonios offresciendo y pomeiendo cosas para las quales el no enía facultad ni poder para las cumplir.” Témoignage de Joan Lavata, recteur de Benaguazil, Valence, 3 août 1544. BPR II_555_E, f.27v.

⁸⁵² “[...] sabe que ninguna cosa paga por la possada y por la comida”. Témoignage de Joan Lavata, Valence, 3 août 1544. BPR II_555_E, f.26r.

lui avait donné à manger en sa maison et aux personnes qui allaient avec lui, parce qu'ils ne l'avaient pas payé »⁸⁵³.

Le sous-financement nourrissait l'insatisfaction et les rumeurs malignes. Plusieurs témoins prétendent que Bartolomé de los Ángeles et son compagnon morisque, Serafín Tagarino, collectaient de l'argent pour la rédemption de captifs maures. À leurs yeux, il s'agissait d'un stratagème utilisé pour soustraire de l'argent aux Morisques⁸⁵⁴. Des rumeurs plus dangereuses concernaient les autorités ecclésiastiques et vice-royales. D'après Miguel Martínez, Bartolomé de los Ángeles laissait entendre que « ce que sa majesté avait décidé de donner aux prédicateurs pour leurs aliments, [Ramírez de Haro] le retenait et ne voulait pas le donner, et on les laissait dans la misère »⁸⁵⁵. Un témoin rapporte qu'un curé avait tenu des propos similaires, affirmant que ses services n'étaient pas rémunérés et qu'« il était impossible que les deux mille ducats eussent été entièrement mis dans les paroisses et que puisque tout venait aux mains du seigneur évêque de Ségovie, il faudrait qu'il reverse ce qui n'a pas été

⁸⁵³ “[...] dixo que un hombre dixo a este testigo que venia al dicho lugar de beniarso a pedir al dicho fraile que le pagase o mandase pagar lo que le havia dado de comer en su casa y a las personas que con el yvan porque no le havran pagado”. Témoignage de Pedro Soriana, recteur de Beniarso, Valence, 19 février 1545. BPR II_555_E, f.97r.

⁸⁵⁴ Qu'il s'agisse du rachat de captifs maures plutôt que vieux chrétiens a certainement pu alimenter le mécontentement des témoins. Mais c'est sur l'escroquerie, et non le statut religieux des captifs, que mettait l'accent leur témoignage. C'est aussi le thème de la question qui lui fut posée « si ha persuadido a los nuevos convertidos predicandoles que socorriesen para cierta obra pia y el tagarino yva en su compañía e andava por los lugares y casas captando con color de reclamar capitvos sin licencia de los del consejo de su magestad ni de los ordinarios eclesiásticos que en tales casos acostumbran por algunos buenos respectos permitir y dar licencia a estas demandas las quales son prohibidas y odiosas y dan ocasion de robos e insultos.” Question au témoignage de Bartolomé de los Ángeles, Valence, 8 août 1544. BPR II_555_E, ff.51v-52r.

D'après le recteur de Finistrat “el dicho tagarino andava por la iglesia con un sombrero en la mano captando a los nuevos convertidos para rescatar el dicho capturado y para que mejors inclinassen los moriscos a hazer limosna dezia este tagarino que era pena rescatar a n que era venido de alger y estava en denia captivo y que le ayudasen para librarle / y a este testigo le pareció muy mal aquéllo que dezían y aún juntamente se recelava que aquello del captivo fuese fingido por allegar y tomar el dinero para ellos mesmos.” Témoignage d'Antonio de Lorca, Valence, 16 août 1544. BPR II_555_E, f.66v.

⁸⁵⁵ “[...] lo que Su Magestad ha señalado para dar a los predicadores para sus alimentos lo retenía y no se lo quería dar, sino que los hacen andar miserando.” Témoignage de Miguel Martínez, Valence, 24 juillet 1544. BPR II_555_E, f.22v.

dépensé⁸⁵⁶. Le lien entre ces allégations et les difficultés du financement de l'évangélisation apparaît avec évidence. D'autres rumeurs malignes y sont moins directement liées, mais exprimaient néanmoins la rancœur envers des élites corrompues car elles concernaient des allégations de contrebande de munitions entre le vice-roi et Alger⁸⁵⁷.

Les rumeurs colportées à l'encontre des autorités furent sans doute un motif important pour Ramírez de Haro d'intenter un procès à l'encontre de Bartolomé de los Ángeles. Mais ce sont les conflits qu'il entretint avec d'autres prédicateurs, en particulier le dominicain Joan Micó, qui révèlent le mieux les difficultés auxquelles se heurtaient les prédicateurs de Morisques et les risques de scandales qui émanaient de l'entreprise même qu'était la visite telle qu'elle avait été conçue.

Les accusateurs de Bartolomé de los Ángeles lui ont, par exemple, reproché d'empiéter sur les lieux alloués à trois d'entre eux : Joan Micó, Bernardo Pérez de Chinchón et Hieronimo Lorenzo. Cet aspect fit l'objet d'une question adressée à Miguel Martínez de Aratia, clerc de Calahorra et client de Ramírez de Haro, mais aussi théologien consulté à titre d'expert.

Il lui fut demandé par l'Idit révérend seigneur évêque de Ségovie audit docteur Aratia, déclarant, ce qu'il pense de la façon d'être dudit père frère Bartolomé par rapport à la bonne entente avec les personnes qui sont partie prenante dans cet office de la prédication et l'administration desdits nouveaux convertis.

Il répondit que ce qu'il sait de cette question est que, alors que ledit frère Bartolomé parlait avec ce témoin et se vantait que sa prédication avait bien profité dans le Royaume, il dit que le chantre de Gandía qui s'appelait maître Bernardo Pérez et le prieur des carmes de Onda et le maître frère Joan Micó qui présentement est prieur du monastère de prédicateurs de cette ville de Valence, personnes qui compétentes dans la prédication desdits nouveaux convertis, sont des personnes qui tiraient peu ou nul profit

⁸⁵⁶ “[...] dixo que era imposible que los dos mil ducados se gastasen se gastasen (sic) todos en las rectorías y que pues todo venía a manos del señor obispo de Segovia que seería bien que lo que sobraba le pagasen.” Témoignage d'Antonet, recteur de Mislata, Valence, 9 septembre 1544. BPR II_555_E, f.82v.

⁸⁵⁷ Sans nous attarder aux détails, qui n'intéressent guère notre sujet, mentionnons quelques témoignages où il est fait mention de cette affaire, tous issus du procès de Bartolomé de los Ángeles, BPR II_555_E : Alonso Sauco, 25 juillet 1544, f.23r; Vincenzo Sora, familier de Ramírez de Haro, 25 juillet 1544, f.24r; Pedro de Vizcarra, également familier de Ramírez de Haro, 25 juillet 1544, f.24v; Joan de Miranda, 28 juillet 1544, f.37r; Bartolomé de los Ángeles, 2 août 1544 ff.49r-v.

et que lui, il tirait davantage de profit qu'eux tous, grâce à sa connaissance de la langue arabe⁸⁵⁸.

De ces trois prédicateurs, un seul fut invité à témoigner devant Bartolomé de los Ángeles : le carme Hieronimo Lorenzo, prieur de Onda, qui prêchait dans les régions de Ségorbe et Tortosa. Ce dernier avait connu le franciscain lorsqu'il était venu prêcher à Onda et auprès des Morisques de la région. Le juge lui demanda s'il serait bien que le franciscain prêche dans la région. Lorenzo répondit, détournant subtilement le sens de la question, en affirmant qu'il ne serait pas bien reçu du duc de Ségorbe, qui le tenait pour un individu ambitieux soucieux de sa carrière davantage que des convertis⁸⁵⁹. Sans se plaindre directement d'un empiétement sur ses plates-bandes, Lorenzo préférait attribuer au duc les paroles disant que « ce frère [...] je ne veux pas qu'il s'approche de mes vassaux »⁸⁶⁰.

Mais le principal conflit de frère Bartolomé semble avoir été celui l'ayant opposé à Joan Micó, ancien provincial d'Aragon de l'Ordre des frères prêcheurs et prieur de San Onofre. On reprocha à Bartolomé de los Ángeles de s'être rendu à Albayda, qui se trouvait dans le « district et [la] commission » de Micó. Interrogé sur les motifs de cet empiétement, Bartolomé de los Ángeles répondit avoir répondu à l'appel urgent du clergé local

⁸⁵⁸ "Fue preguntado por el dicho reverendísimo señor obispo de Segovia al dicho doctor Aratia declarante que es lo que siente de la conversación del dicho padre fray Bartholome quanto a la conformidad y concordia con las personas que entienden en este officio de la predicación y administración de los dichos nuevos convertidos

Respondió que lo que sabe cerca desta pregunta es que hablando el dicho fray Bartholomé con este testigo y alabándose de lo mucho que ha provechava su predicación por el Reyno / dixo que el capiscol de Gandía que se llama el maestro Bernardo Pérez y el prior de los carmelitas de Onda y el maestro fray Joan mico que al presente es prior del monesterio de predicadores desta ciudad de Valencia personas que entienden en la predicación delos dichos nuevos convertidos son personas que hazen poco o ningún provecho y que el hazía más provecho que todos ellos por tener la lengua aráviga". Témoignage de Miguel Martínez de Ariata, Valence, 24 juillet 1544. BPR II_555_E, f.24r.

⁸⁵⁹ "El dicho señor duque dixo pues no le conoscéis que ese padre no pedica otra cosa: "Mitra, illégate a mí! dándose el dicho duque con la mano en la cabeça." Témoignage de Hierónimo Lorenzo, Valence, 9 septembre 1544. BPR II_555_E, f.81r. Lorenzo affirme également que Bartolomé de los Ángeles espérait n'être plus longtemps "subjecto a don Antonio [Ramírez de Haro]" et espérer avoir bientôt autant de pouvoir que ce dernier.

⁸⁶⁰ "[...] y ese fraile, dixo el dicho duque, no quiero que se legue a mis vassallos." Témoignage de Hierónimo Lorenzo, Valence, 9 septembre 1544. BPR II_555_E, f.81r.

les clercs l'avaient appelé pour lui dire que les convertis étaient scandalisés parce que maître frère Micó, en leur prêchant, leur avait donné certaines années qu'ils pouvaient vivre comme ils le voulaient, et ce témoin leur dit qu'ils n'avaient pas compris ce que le père Micó leur avait dit, et les clercs l'affirmaient toujours.⁸⁶¹

Ce motif recelait une accusation, celle d'une prédication scandaleuse, à laquelle Bartolomé de los Ángeles aurait tenté de remédier. Ce n'était qu'un aspect des reproches que le franciscain adressait à ses collègues. Comme l'avait signalé le témoin Miguel Martínez, il avait affirmé que les prédications de Joan Micó et Bernardo Pérez de Chinchón n'avaient aucune utilité. Au premier, il reprochait de ne jamais sortir de chez lui : « le chantre de Gandía a dit qu'il ne sortirait pas de sa maison parce qu'il doit manger »⁸⁶². Aux deux, de même qu'à Hieronimo Lorenzo, il reprochait de ne pas communiquer en arabe.

Pour la prédication aux Morisques, Bartolomé de los Ángeles préconisait que tous les prédicateurs qu'on enverrait aux nouveaux convertis sachent prêcher en arabe. Cette prise de position était un peu plus radicale que celle formulée par les participants de la junta de 1540. Tandis que les grands ecclésiastiques estimaient qu'il serait idéal de disposer des services de quelques prédicateurs arabes, et de rechercher des auxiliaires morisques lorsqu'on n'en trouverait pas, Bartolomé de los Ángeles préconisait d'en former : « Quand ils ne savent pas l'arabe, ceux qui parlent et prêchent ne font aucun profit et pour cela il convient qu'ils soient instruits dans la langue arabe pour qu'ils soient compris et qu'on fasse profit de leur doctrine »⁸⁶³. De leur côté, les ecclésiastiques de la *junta* avaient laissé la porte ouverte à ce que des prédications soient assurées par des clercs qui ne maîtrisaient pas cette langue, par conséquent qu'ils

⁸⁶¹ “[...] los clérigos le llamaron para dezirle que los convertidos estaban escandalizados porque el maestro fray Michó predicándoles había dado ciertos años que podían bivar como quisiesen y este testigo les dixo que no habían entendido lo que el padre Michó les había dicho, y los clérigos le afirmavan siempre en ello.” Témoignage de Bartolomé de los Ángeles, Valencia, 21 juillet 1544. BPR II_555_E, f.19v.

⁸⁶² “[...] el capiscol de gandia ha dicho no saldría de su casa porque tiene de comer.” Témoignage de Bartolomé de los Ángeles, Valence, 21 juillet 1544. Cette affirmation prêtée à Bernardo Pérez de Chinchón peut être rapprochée du faible salaire dont se plaignait Avellaneda, qui le jugeait insuffisant « pour ses aliments ». Par ailleurs, « ne pas sortir de sa maison » peut se prêter à deux interprétations : ou bien un refus de participer à la campagne, ou bien un refus de prêcher dans les lieux éloignés de Gandía, son lieu de résidence.

⁸⁶³ “[...] quando no saben arábigo los que hablan y predicán hacen ningund provecho y por esto conviene que sean instructos en lengua arábigo para que aproveche su doctrina y sean entendidos.” Témoignage de Bartolomé de los Ángeles, Valencia, 21 juillet 1544. BPR II_555_E, f.42r.

prêchent en castillan ou en valencien. La rareté des prêtres la maîtrisant rendait la contribution de ces derniers très précieuse. Bartolomé de los Ángeles en était conscient. Il cherchait à mettre son talent en valeur en disqualifiant quiconque ne le partageait pas. *A contrario*, ceux qui cherchaient à le discréditer voulaient faire croire qu'il ne supportait pas qu'un autre prêche en arabe, ou affirmaient que son arabe n'était pas aussi bon qu'il le prétendait⁸⁶⁴.

Ce pragmatisme dans le choix de la langue de prédication accompagnait toujours le projet de faire disparaître la langue des Morisques. Partout, on espérait qu'ils abandonneraient un jour leur langue pour épouser celle des vieux chrétiens. Gaspar de Ávalos, devenu archevêque de Grenade, avait décidé qu'il convenait « que ces nouveaux convertis ne se différencient pas des vieux chrétiens dans l'habit et la langue comme jusqu'à maintenant »⁸⁶⁵. À Valence, Antonio Ramírez de Haro et Jorge de Austria commandèrent, dans les *Ordinacions*, que les parents devaient enseigner la langue valencienne à leurs enfants, afin que ces derniers, arrivés à l'âge adulte, puissent l'abandonner. On cherchait donc une acculturation linguistique répartie sur le temps de deux générations⁸⁶⁶. Tandis que l'évangélisation des adultes requérait de communiquer avec eux dans leur langue, l'évangélisation des enfants passait par l'éducation dans la langue romane et l'abandon de l'arabe.

⁸⁶⁴ Joan Llana, après avoir rapporté que Bartolomé de los Ángeles l'avait invité à dénoncer le dénommé Luis, jeune prêcheur issu du collège pour enfants morisques, afirma que "sospecha que el dicho fraile querría ser solo en esta predicación y que el dicho Luis ni ota persona algaraviada entiendan en la instrucion de estos nuevos convertidos." Témoignage de Joan Llana, Valence, 21 juillet 1544. Bernardo Vidal raconta que, ne comprenant pas l'arabe, il alla demander leur avis aux notables du lieu "preguntandoles este declarante como les havia parecido el sermon y si estaban contentos del algaravia del dicho fray Bartholome le respondieron que no concertava cosa con cosa y que el algaravia que tenia el dicho frayle no era buena porque muchas vezes dezia algunas cosas en aravigoque no correspondian a lo que el les queria dar a entender" Témoignage de Bernardo Vidal, Valence, 16 décembre 1544. BPR II_555_E, f.93r.

⁸⁶⁵ L'extrait entier précise que l'objectif est qu'ils communiquent avec les vieux chrétiens et acquièrent ainsi leurs coutumes : "Conviene que estos nuevamente convertidos no se diferencien de los cristianos viejos en el hábito y lengua como hasta aquí, porque es causa que no se comuniquen con nosotros, donde se les podrèia pegar nuestras costumbres y otros provechos que les vendrían de ello." Cité dans Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Un plan para la aculturación de los moriscos valencianos: « les ordinacions » de Ramírez de Haro (1540) », *op. cit.*, p. 134.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 135, 140.

Ce qui était vrai à l'oral l'était également à l'écrit. Pour former des auxiliaires l'évangélisation, il fallait leur procurer les moyens de bien connaître le christianisme et cela pouvait passer par des écrits arabes. Antonio Ramírez de Haro tenta de favoriser l'apprentissage de la doctrine en arabe. Ainsi peut-on interpréter la circulation d'un exemplaire des évangiles écrit en arabe, qui appartenait au commissaire et fut prêté à un certain Adan Xubrique : « Adan Xubrique a reçu de l'illustre et Révéré Don Antonio Ramirez de Haro, évêque de Calahorra, commissaire apostolique dans les affaires des nouveaux convertis du royaume de Valence – un livre des quatre évangélistes écrit en langue arabe. »⁸⁶⁷ Par ailleurs, lorsqu'on voyait un Morisque écrire la doctrine chrétienne en langue arabe, on l'interprétait comme un signe de son adhésion au christianisme. Les témoignages de Bartolomé de los Ángeles et Alonso Sauco le montrent: « depuis le départ de l'armada tous ces Morisques sont craintifs et vivent mieux et que les dits convertis écrivent la doctrine chrétienne en arabe et l'apprennent »⁸⁶⁸, dit le premier; « on a vu en eux beaucoup de quiétude et de soumission et ils vivent davantage comme des chrétiens parce qu'à Llombay et en d'autres lieux, ce témoin les a vu demander et écrire la doctrine chrétienne en arabe »⁸⁶⁹, confirma le second. En témoignant ainsi, nul doute que Bartolomé de los Ángeles et Alonso Sauco considéraient que ce signe serait regardé positivement par ceux qui les interrogeaient.

En critiquant, chez les autres prédicateurs, leur méconnaissance de la langue arabe, Bartolomé de los Ángeles ne s'écartait donc guère de l'idéologie dominante. Aussi n'est-ce pas pour la nature de cette critique qu'il fut accusé mais plutôt pour ne pas avoir observé la discrétion qu'on estimait nécessaire au succès de la campagne. Lors

⁸⁶⁷ "Conocimiento que hizo Adan Xubrique de como rescibio de su señoria un libro de los 4 evangelistas escrito en Arabigo." Valence, 28 juin 1543. BPR II_2241_B, f.152r. Transcrit à l'annexe 2, document 6.

⁸⁶⁸ "Después de la partida de la armada están todos los convertidos temerosos y que biven mejor y que los dichos convertidos escriben la doctrina christiana en arábigo y la deprendian." Témoignage de Bartolomé de los Ángeles, Valence, 20 juillet 1544. BPR II_555_II, f.6r.

⁸⁶⁹ "[...] han visto en ellos mucha quietud y sosiego y biven más como christianos porque en Llombay y en otros lugares les vio este testigo demandar y screvir la doctrina christiana en arábigo." Témoignage d'Alonso Sauco, Valence, 23 juillet 1544. BPR II_555_E, f.16v.

de l'interrogatoire du 21 juillet 1544, alors qu'il n'était encore officiellement accusé de rien, on lui avait reproché l'excès de ses critiques et les modérer:

Il lui a été instamment demandé que, étant donné qu'on est informé qu'il s'est laissé aller à dire quelques paroles contre les personnes desdits frère Micó et le chantre de Gandía, personnes nommées pour ces affaires de la prédication, il montre une grande modération dans ses propos parce qu'il convient que les auditeurs sentent qu'il y a beaucoup de concorde et d'amitié entre les ministres qui entendent en ces affaires. En revanche, de la discorde et de la haine surviendraient de nombreux inconvénients au détriment de l'autorité desdites personnes qui sont partie prenante dans cette affaire et qui mettraient à mal l'objectif qu'on s'est fixé d'amener par le bon exemple ces nouveaux convertis à la bonne doctrine⁸⁷⁰.

Si on recommandait la discrétion aux agents de l'évangélisation, c'était afin de projeter une image de parfaite concorde entre eux et de préserver leur autorité. Selon les *Ordinacions*, les visiteurs avaient certes la responsabilité d'appliquer les peines prévues pour les infractions, mais les péchés les plus graves, surtout s'ils étaient commis par un prêtre ou un *alguazil*, devaient être rapportés à l'Ordinaire et l'Inquisition pour qu'ils se chargent eux-mêmes d'appliquer les peines⁸⁷¹. Joan Lavata, curé de Benaguazil, appliquait le même principe en témoignant contre frère Bartolomé. Informé par un clerc que ce dernier avait « dit des paroles laides et scandaleuses sur certains curés », Lavata s'estimait « scandalisé », puisque « une personne de son ordre et qui avait un tel office devait être plus secret et mesuré dans ses paroles, que s'il sentait mal une personne, il devait le dire à une personne qui aurait l'autorité pour y remédier »⁸⁷².

⁸⁷⁰ "Fuele encargado y encomendado y amonestado que porque ay información que se ha desmandado a decir algunas palabras contra las personas de los dichos fray Michó y capiscol de Gandía, personas nombradas para estos negocios de la predicación, que tenga mucha templança y circunspección en sus hablas porque conviene que los oyentes sientan que ay mucha concordia y amistad entre los ministros que entienden en estos negocios y de la discordia y odio succederían muchos inconvenientes contra la auctoridad de las dichas personas que entienden en este exercicio y contra el fin que se pretende del buen exemplo y doctrina en que estos convertidos han de ser informados e instruidos." Témoignage de Bartolomé de los Ángeles (propos d'Antonio Ramírez de Haro), Valence, 21 juillet 1544, II_555_E, f.14v. Deux semaines plus tard, Joan Lavata, recteur de Benaguazil, « pria le dit seigneur évêque [de Ségovie] qu'il parle au dit père [Bartolomé de los Ángeles] et lui recommande qu'il ait de la modération dans son langage » / "[...] rogava al dicho señor obispo de segovia que hablase al dicho padre y le encomendase que toviese templança en su lengua." Témoignage de Joan Lavata, Valence, 3 août 1544. BPR II_555_E, f.25r.

⁸⁷¹ Voir les notices 3, 6, 8 et 10 dans Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Un plan para la aculturación de los moriscos valencianos: « les ordinacions » de Ramírez de Haro (1540) », *op. cit.*, p. 150-151.

⁸⁷² "[...] al clérigo de Ribaroja que se llama Guillen Clavor dixo a este testigo que el dicho padre le havia dicho palabras fes y escandalosas de algunos rectores lo mesmo que havia dicho a este testigo lo qual

Les empiétements d'un prédicateur sur les lieux assignés à un autre étaient par conséquent une occasion de scandale dans la population, car il leur donnait à voir un désaccord entre deux prêtres. On peut aussi apercevoir un autre motif, économique, celui-là. Bartolomé de los Ángeles et ses compagnons, en raison des faibles montants qu'ils recevaient pour financer leur visite, vivaient chez l'habitant. Bien que ce comportement soit désapprouvé par les autorités, car allant à l'encontre de l'idéal charitable sous lequel on voulait placer la mission, l'accusation pourrait bien passer inaperçue si ce comportement était habituel et que les territoires de chaque prédicateur étaient respectés. En revanche, recevoir plusieurs prédicateurs augmentait d'autant la charge financière pour ceux qui devaient les accueillir. La prédication augmentait également le risque de peines pécuniaires pour les *aljamas*. À Chestalgar

Voulant prêcher, il fut demandé à tous les nouveaux convertis de se rassembler dans l'église pour entendre le sermon dudit père et comme il ne voulait pas obéir, pour pénalité de leur désobéissance, le curé dudit lieu enleva des maisons des nouveaux convertis beaucoup de leurs poules, et ledit père intervint auprès dudit curé pour qu'on rende lesdites poules à leurs propriétaires parce qu'il regrettait que par sa faute on fasse cette saisie et ainsi on leur rendit toutes les poules sauf quatre que ledit curé voulut qu'ils donnent pour le père⁸⁷³

Si les pratiques de frère Bartolomé étaient aussi banales que le croit Vincent⁸⁷⁴, alors il convient de se rappeler que les empiétements occasionnaient un double coût et un double dérangement aux *aljamas*, ce qui explique en partie leur mécontentement.

Outre les cas avérés où le franciscain allait prêcher sur le territoire alloué au dominicain, la rivalité de Bartolomé de los Ángeles avec Joan Micó ressort en d'autres

parescio mal a este testigo y al dicho mosen guillen y que quedaron muy escandalizados porque persona de su orden y que tenia tal officio deuia ser mas secreto y mesurado en sus palabras y si alguno mal sintiese lo havia de decir a alguna persona que toviera auctoridad para remediarlos". Témoignage de Joan Lavata, Valencia, 3 août 1544. BPR II_555_E, f.25v.

⁸⁷³ "[...] en el lugar de Chestalgar queriendo predicar fue mandado que todos los nuevos convertidos se juntasen en la iglesia para oyr el sermón del dicho padre y no queriendo obedescer en pena de su desobediencia el rector del dicho lugar saco a los nuevos convertidos muchas gallinas de sus casas y que el dicho padre intercedio con el dicho rector para que se bolviessen las dichas gallinas a sus dueños porque le pesava que por su causa se hiziese aquella execución y ansi se les volvieron todas salvo quatro que el dicho rector quiso que se quedasen para el padre." Témoignage de Bartolomé de los Ángeles, Valence, 30 juillet 1544. BPR II_555_E, ff.43v-44r.

Vrai ou non, Bartolomé de los Ángeles s'efforce ici de se présenter comme un homme charitable et magnanime, suivant le modèle du prédicateur idéal. Mais même ainsi, il ne retourna pas toutes les poules saisies.

⁸⁷⁴ Bernard VINCENT, « Las misiones de Bartolomé de los Ángeles », *op. cit.*, p. 23.

occasions. Joan Perpiñán, curé de Monticherva, affirme que Bartolomé de los Ángeles racontait que le dominicain avait causé du tort à la prédication car « dans la vallée d'Albayda, en prêchant aux nouveaux convertis, il leur avait donné quarante ans de temps », reprenant ainsi le motif pour lequel il prétendait avoir été appelé par les clercs d'Albayda⁸⁷⁵. Des témoins furent appelés pour exprimer leur désaccord, Micó n'ayant pas, selon eux, accordé un tel délai. En faisant cet effort pour disculper le dominicain, Ramírez de Haro, qui coordonnait tout le procès, attestait du même coup de la gravité d'une telle accusation. Une accusation semblable fut lancée à Bartolomé de los Ángeles par le curé de Benaguazil. Ce dernier estimait que, lors de son sermon aux Morisques, le franciscain « leur donnait trop d'espérance, de confiance et de liberté et il sembla à ce témoin que ce n'était pas bien »⁸⁷⁶. Les conséquences d'une trop grande licence étaient, à l'en croire, désastreuses :

[...] veillant, en curé qu'il était, à la conversion et aux progrès des nouveaux chrétiens, il a vu qu'ils ont empiré, refusant d'obéir, d'aller à la messe, ou de faire d'autres choses auxquelles ils sont tenus. Avant, les jeunes allaient à l'église apprendre la doctrine chrétienne et depuis quelque temps, il a vu qu'ils n'y vont plus⁸⁷⁷.

Dans ce témoignage de Joan Lavata, l'interprétation de la *Concordia* de 1526 comme une permission de quarante années pour pratiquer l'islam menaçait l'ensemble de la prédication. Ces quarante années de licence menaçait en effet l'autorité des représentants de l'Église. Elles empêchaient d'inculquer aux Morisques la crainte et l'obéissance qui les inciteraient à apprendre la doctrine.

Au milieu des accusations se discerne l'inquiétude concernant le caractère édifiant du prédicateur. Ses pratiques devaient renforcer l'autorité de l'Église et ses représentants et ne jamais donner l'impression d'en contredire les dogmes afin de ne pas entraîner des dilemmes parfois insolubles. La méthode cavalière avec laquelle

⁸⁷⁵ Cf. *Supra* et témoignage de Bartolomé de los Ángeles, Valencia, 21 juillet 1544. BPR II_555_E, f.19v.

⁸⁷⁶ “[...] les daba demasiado esperanza y confianza y libertad y a este testigo no le parecio bien.” Témoignage de Joan Lavata, Valence, 3 août 1544. BPR II_555_E, f.28r.

⁸⁷⁷ “[...] y así ha sucedido que este testigo mirando como rector en la enmienda y mejoría de estos christianos nuevos ha visto que han empeorado en no obedecer ni yr a missa ni hazer otras cosas que son obligados y los mochachos yvan a la iglesia a deprender la doctrina christiana y después acá ha visto que no van.” Témoignage de Joan Lavata, Valence, 3 août 1544. BPR II_555_E, f.28r.

Bartolomé de los Ángeles pratiquait les baptêmes sur les adultes est un exemple frappant de ce qui devait être évité.

Les milliers de baptêmes pratiqués avec son compagnon Alonso Sauco, dont le franciscain se montrait si fier⁸⁷⁸, étaient interprétés par Bartolomé de los Ángeles comme le signe d'une prédication efficace. L'efficacité de son pouvoir de persuasion se trouvait confirmé par la quasi-absence de « *fadas* », cette pratique au cours de laquelle les parents croyaient annuler le baptême des enfants en lavant la tête de ceux-ci pour en enlever les eaux baptismales lors d'une cérémonie⁸⁷⁹. Le franciscain estimait qu'il s'agissait d'une pratique fréquente dans de nombreux lieux, « mais pas de ceux qui, cette année de quarante-quatre, furent baptisés par sa prédication et admonestation ». Il ne reconnaissait avoir eu connaissance que d'un cas où une femme lava la tête de son enfant, en ajoutant qu'un Morisque « dit des paroles injurieuses à la femme parce qu'elle lavait la créature, et la dite femme ne répondit rien »⁸⁸⁰, la réaction du Morisque montrant sa désapprobation face à ce geste.

Mais la pratique de ces baptêmes par Bartolomé de los Ángeles ne pouvait-elle entraîner des inconvénients ? Trois des témoins produits lors du procès consacrèrent de

⁸⁷⁸ Bartolomé de los Ángeles a Antonio Ramírez de Haro, "vigilia del spiritu sancto" de 1544, BPR II_2241_B, f.165r-v

⁸⁷⁹ Nous employons ici le mot "*fadas*", utilisé à l'occasion dans ce sens dans l'historiographie, mais qui désigne en fait une cérémonie familiale plus large, au cours de laquelle l'enfant était réintroduit dans la communauté musulmane. Dans le procès de Bartolomé de los Ángeles, ce mot n'apparaît à aucun moment, et il n'est question que de « *lavatorio* ». Consuelo LÓPEZ-MORILLAS, « Language and Identity in Late Spanish Islam », *Hispanic Review*, 1995, vol. 63, n° 2, p. 196 ; Mary Elizabeth PERRY, « Between Muslim and Christian Worlds: Moriscos and Identity in Early Modern Spain », *The Muslim World*, 2005, vol. 95, n° 2, p. 185-186. Pedro Longás décrit des *fadas* sans référence au refus du christianisme impliqué dans l'usage que López-Morillas et Perry font de ce terme. Que le lavement ayant pour objectif d'annuler le baptême se fasse ou non dans le cadre de la cérémonie des *fadas*, il ne fait pas de doute qu'il fut pratiqué, et ce, tout au long du XVIe siècle. Pedro LONGÁS BARTIBÁS, *Vida religiosa, op. cit.*, p. 256-261 ; Louis CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens, un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, Klincksieck, 1977, p. 27-28.

⁸⁸⁰ "[...] pero no de aquellos que este año de quarenta y quatro se han baptizado por su predicación y amonestación / verdad es que Joan de Miranda, criado del dicho padre, le dixo que en el lugar de Callosa había visto que una mujer estaba lavando en el acequia a su hijo o hija el qual se había baptizado aquel día [...] y que el dicho moro dixo a la mujer palabras injuriosas porque estaba lavando a la criatura / y la dicha mujer ninguna cosa respondio." Témoignage de Bartolomé de los Ángeles, Valence, 21 juillet 1544, ff.18v-19r.

Dans ce passage « Maure » doit être compris comme « Morisque ».

longs développements à se plaindre de la manière dont il pratiquait les baptêmes. Les plaintes concernant des baptêmes abusifs émanaient de trois prêtres, soit Bernardino Vidal, curé d'Alfarrasim (aujourd'hui Alfarrasí), Nofre Martínez, chanoine de Gandía et curé de Lombay et Joan Galiana, curé d'Orcheta⁸⁸¹. D'après eux, Bartolomé de los Ángeles aurait baptisé publiquement un dénommé Hieronimo Esquerrer, Morisque d'une cinquantaine d'années habitant Alfazarrim, qui clamait avoir reçu les eaux baptismales au temps de la conversion générale. De même, une « donzelle » de Montaverner âgée seize ou dix-sept ans, dénommée Ana, aurait été baptisée une seconde fois alors qu'elle était réputée dans tout le village pour avoir été baptisée dans une localité voisine. Dans le lieu d'Alfarp, près de Llombai, il en fut de même du Morisque Vicente « Asmet » Poyat, réputé avoir déjà été baptisé en 1525, sans tenir compte de sa prétention de pouvoir présenter de nombreux témoins pour confirmer sa version des faits. Enfin, Joan Galiana affirma avoir assisté, à Orchardeta, au baptême d'au moins 12 ou 13 personnes, hommes, femmes et enfants, alors qu'il avait lui-même déjà baptisés les plus jeunes d'entre eux. Galiana insista particulièrement sur le cas d'un dénommé Silimasit (Sélim Asit ?), réputé avoir été baptisé déjà deux fois dans le passé, et à nouveau baptisé avec sa famille.

Aux yeux de Bernardo Vidal, le baptême d'Esquerrer était d'autant plus scandaleux que « lui et le seigneur du lieu et tous le tenaient pour si bon chrétien qu'ils croient que s'il n'était pas baptisé, il le dirait, et ce dit converti se confessait chaque année »⁸⁸². Les témoins rapportaient comment les Morisques en cause vécurent leur second baptême comme une humiliation, qui portait atteinte à leur réputation. Hieronimo Esquerrer « se plaignit à ce témoin avec une grande affliction, demandant comment il pourrait oser aller aux autres lieux de l'Ollería, où tous le connaissent et le tenaient pour très bon chrétien et lui donnaient beaucoup de crédit, ayant dit ce frère

⁸⁸¹ Témoignages de Bernardino Vidal, 16 décembre 1544; Nofre Martínez, 18 décembre 1544 et Joan Galiana, 2 mars 1545. BPR, II_555_E, ff.93v-94r, 95r-v, 98r. Les informations divulguées à la suite sur les baptêmes pratiqués par Bartolomé de los Ángeles renvoient toutes à ces trois témoignages, sauf citation contraire.

⁸⁸² “[...] está este declarante escandalizado porque él y el señor del lugar y todos le tienen por tan buen christiano que creen si no fuera baptizado le dixera y este dicho convertido se confesava cada año.” Témoignage de Bernardo Vidal, Valence, 16 décembre 1544. BPR II_555_E, f.93v.

qu'il n'était pas baptisé »⁸⁸³. Ana « pleurait tant, parce que, se disant baptisée, ils la baptisaient de nouveau, il n'y avait personne qui puisse la consoler et elle disait qu'elle avait une grande honte de ce qui s'était passé et ses parents pleuraient aussi »⁸⁸⁴. « Ils diront tous de moi que je n'étais pas baptisé » se plaignait Vicente Poyat⁸⁸⁵. Brûlante humiliation en lien direct avec le caractère public de la cérémonie. En ayant procédé publiquement plutôt qu'en secret – comme le recommandait, par exemple Joan Gonzalez lors de la junta de 1540 – Bartolomé de los Ángeles avait créé un scandale, dans les deux sens du terme. D'abord, une indignation populaire. Les cas d'Esquerrer et d'Ana semblent avoir eu un retentissement régional, puisque, parmi les trois témoins qui les rapportent, certains n'ont pas assisté directement aux faits⁸⁸⁶. Ensuite, ces baptêmes étaient scandaleux car ceux qui y assistaient y voyaient un exemple allant à l'encontre de l'enseignement de l'Église. Qu'il y eut simplement apparence que quelqu'un ait été baptisé deux fois contredisait l'enseignement de la doctrine, selon lequel il ne pouvait être administré qu'une fois dans une vie. Vicente Poyat le vit bien, adressant ces paroles publiquement au franciscain « Vous prêchez qu'on ne peut baptiser plus d'une fois. Mais vous me baptisez ainsi une et deux et autant de fois que vous voulez que je sois baptisé! »⁸⁸⁷ De telles plaintes étaient prévisibles. En effet, les autorités étaient conscientes depuis longtemps que baptiser les enfants des nouveaux convertis était un défi. Non seulement ces derniers étaient parfois peu enclins à laisser baptiser leurs enfants, mais encore les prêtres ne gardaient pas systématiquement une trace des baptêmes auxquels ils avaient procédé, rendant difficile l'identification des

⁸⁸³ “[...] dicho convertido se quejó a este testigo con grande aflicción diciendo que como había el de osar yr a los otros lugares de la ollería donde todos le conocían y tenían por muy buen christiano y le daban mucho crédito habiendo publicado el dicho fraile que no estaba bautizado / y esto le ha dicho a este testigo muchas vezes.” Témoignage de Bernardo Vidal, Valence, 16 décembre 1544. BPR II_555_E, f. 93v.

⁸⁸⁴ “[...] esta doncella llorava tanto porque diciendo que era bautizada la tornaban a bautizar que no habían quien la pudiese consolar y dezia que tenia gran verguença de lo que havia pasado y ansy mesmo lloraban sus padres.” Témoignage de Bernardo Vidal, Valence, 16 décembre 1544. BPR II_555_E, f.94r.

⁸⁸⁵ “[...] diran de mi todos de como no estaba bautizado.” Témoignage de Nofre Martínez, Valence, 18 décembre 1544, BPR II_555_E, f.95v.

⁸⁸⁶ Bernardo Vidal fut témoin des deux cas, mais il ne semble pas que Galiana et Martínez y aient assisté directement.

⁸⁸⁷ “[...] vosotros predicays que no se puede bautizar mas de una vez. Pero pues ansy es baptizame una y dos y quantas vezes quisieredes que yo estoy bautizado.” Témoignage de Nofre Martínez, Valence, 18 décembre 1544, BPR II_555_E, ff.95r-v.

individus baptisés de ceux qui ne l'avaient pas été. Or, il apparaissait tout aussi scandaleux de laisser des individus demeurer sans baptême que d'en baptiser deux fois. C'est pourquoi ce thème avait fait l'objet de discussion entre les responsables ecclésiastiques dès la *junta* de 1540, qui recommandaient de procéder avec discrétion⁸⁸⁸.

Bartolomé de los Ángeles avait procédé en public alors qu'il aurait dû procéder en privé. Mais avait-il procédé à des baptêmes sur des individus ayant déjà reçu ce sacrement? Le principal intéressé s'en défendait bien, affirmant haut et fort la rigueur de sa démarche: « en sa conscience il est certain qu'aucune personne de celles qu'ils ont baptisés ces jours eut auparavant reçu le sacrement du baptême, car il regardait d'abord les recensements des baptisés du dit lieu et aussi ils recevaient des informations des vieux chrétiens »⁸⁸⁹. À l'en croire, en certains lieux, les Morisques se montraient empressés de se faire baptiser, et en d'autres, il pouvait compter sur des dénonciations discrètes :

à Xalón, les convertis eux-mêmes venaient l'avertir qu'ils n'étaient pas baptisés pour qu'ils les baptisent et il pense qu'il le faisait avec grand zèle. De même, une sage-femme de Callosa qui s'appelait Angela alias Axa, dans le plus grand secret informait frère Bartolomé et donnait les noms des enfants qui n'étaient pas baptisés et que cette sage-femme dit au père que dans l'église ils la critiquent publiquement parce qu'on ne baptisait pas leurs enfants, et cela, afin que les Morisques ne la maltraitent pas, suspectant que cette femme le renseignait, et que le père la réprimanda publiquement à l'église et elle répondit « vous les avez ici, baptisez-les, je ne les cache pas ». C'est ainsi qu'en aucun lieu il n'y eut de baptême que les personnes ne fussent désignées d'abord par les vieux chrétiens et les nouveaux chrétiens du lieu.⁸⁹⁰

⁸⁸⁸ Rappelons ce qu'en disait l'inquisiteur Joan Gonzalez, déjà cité à la section 3.4.2.2. de ce chapitre : "[...] saber secretamente si hay algunas personas por baptizar lo qual se debe de saber de los rectores y por el libro que tienen hecho de los bautizados y si algunas se hallaren que no estén bautizadas procurar que se baptien offresciendo a los padres que las han dexado de baptizar que por ello no serán castigados antes se les perdonara la pena que por ello han incorrido." Parecer de doctor Joan González Inquisidor, BPR II_555_E, ff.135v-136r.

⁸⁸⁹ "[...] en su consciencia él está cierto que ninguna persona de las que han bautizado estos días hoviese antes rescebido el sacramento del bautismo porque mirava primero los padrones de los bautizados del dicho lugar y también rescebían información de los christianos viejos antiguos." Témoignage de Bartolomé de los Ángeles, Valence, 21 juillet 1544. BPR II_555_E, f.18r.

⁸⁹⁰ "[...] en Xalón los mesmos convertidos les venían a avisar de que no estaban bautizados para que los baptizasen y que cree que lo hazía com buen zelo / y ansí mesmo una partera de Callosa que se llama

On devine pourtant, dans pareil témoignage, tout le potentiel de conflits que comportait la méthode du franciscain. Comme Cisneros baptisant des *elches*, esclaves ou épouses, Bartolomé de los Ángeles usait d'un procédé qui contournait l'autorité des notables établis. Il avait recours au témoignage d'individus de moindre importance ou marginaux (des vieux chrétiens dans une communauté de Morisque, des sages-femmes en conflit avec les notables) pour identifier comme « non-baptisés » des individus que l'ensemble de la communauté désignait comme « baptisés ». Le danger se trouvait renforcé du fait que, si un Morisque prétendait avoir déjà reçu le baptême, le franciscain exigeait que cela soit attesté par des témoins vieux chrétiens⁸⁹¹. En effet, à l'exception des enfants évoqués par Galiana, tous les cas de baptêmes faisant scandale avaient en commun de représenter une situation où des individus étaient réputés, parmi les Morisques, avoir déjà été baptisés. Or, Bartolomé de los Ángeles exigeait, comme preuve du baptême, le témoignage d'un vieux chrétien. Comme beaucoup de lieux de Morisques avaient une population homogène de nouveaux chrétiens, il était parfaitement plausible qu'il n'y ait aucun vieux chrétien dans un lieu donné pour attester du baptême. Les méthodes de Bartolomé de los Ángeles, appliquées aux 180 baptêmes de Gorga⁸⁹², aux 900 de Polop, aux 1300 évoqués par Alonso Saucó dans la Vall de Seta⁸⁹³, pouvaient engendrer des heurts répétés avec les notables. Néanmoins,

Angela alias Axa con mucho escreto dezía al padre fray Barholome y nombrava los niños que no estaban baptizados y que esta dicha partera dixo al padre que en la iglesia la riñen públicamente porque no baptizaban sus hijos y esto, a efecto que los moriscos no la maltratasen sospechando que esta mujer lo descubriría / y que el padre la riñó y reprehendió públicamente en la iglesia y respondió tenéis los ay baptizadlos que no los escondo y así mesmo en ninguno lugar baptizaron que no los manifestasen primero los christianos viejos y nuevos del lugar." Témoignage de Bartolomé de los Ángeles, Valence, 21 juillet 1544. BPR II_555_E, f.18r-v.

⁸⁹¹ En plus du témoignage de Bartolomé de los Ángeles lui-même, déjà cité, ce fait est corroboré par le témoignage de Bernardo Vidal: "[...] el dicho fraile le pidió que diese testigos christianos viejos de como estaba baptizado y no le baptizaria." Témoignage de Bernardo Vidal, Valence, 16 décembre 1544. BPR II_555_E, f.93v.

Le pluriel est important. Si Bartolomé de los Ángeles s'était contenté d'un seul témoin vieux chrétien, le curé eût suffi. Or, cela ne semble pas avoir été le cas. Sans doute, comme l'inquisition, exigeait-il deux témoins.

⁸⁹² "[...] vino a gorga que es lugar principal de la Valle de Seta [...] y este testigo baptizó en aquella valle ciento y ochenta personas los que ellos no habían baptizado." Témoignage de Bartolomé de los Ángeles, Valence, 3 mars 1544. BPR, II_555_E, f.17v.

⁸⁹³ "[...] este testigo baptizo mas de mil y trezientas personas a lo qual ayudaron algunos rectores." Témoignage d'Alonso Saucó, 21 juillet 1544. BPR II_555_E, f.19r-v. Il n'est pas certain que ce nombre

les témoins interrogés à ce sujet ne rapportaient qu'un nombre réduit de cas de baptêmes abusifs. Cela ne signifie pas qu'ils aient été les seuls : plutôt qu'ils aient suffi pour les besoins du procès. En présentant ces témoins, l'accusation démontrait qu'on ne pouvait laisser se multiplier des cas semblable.

Les pratiques de Bartolomé de los Ángeles en matière de baptême étaient scandaleuses dans la mesure où elles représentaient publiquement le dilemme insoluble entre la nécessité sacrée de baptiser chacun et celle de ne pratiquer le baptême qu'une seule fois, sous peine de sacrilège. Elle mettait ainsi en scène un échec de l'Église face à la résistance morisque. Le franciscain avait développé, de son côté, cette pratique pour donner à voir l'efficacité de sa prédication et le triomphe de la foi. D'autres pratiques controversées du prédicateur franciscain, comme d'accorder des laissez-passers à des Morisques ou nommer des alguaziles soulevaient un autre enjeu, celui de l'autorité accordée aux prédicateurs par les représentants du pouvoir ecclésiastique et séculier.

Ces pratiques paraissent anecdotiques tant elles sont peu nombreuses, et s'inséraient bien dans les normes définies lors des années précédentes. Alonso Sauco ne rapporte que deux occasions en lesquelles son compagnon aurait accordé des laissez-passers à des Morisques, l'un à Mula, l'autre à Xalon, dont les porteurs devaient aller trouver Antonio Ramírez de Haro pour que celui-ci les réconcilie avec l'Église⁸⁹⁴. D'après Bartolomé de los Ángeles, il s'agissait d'adolescents que les parents avaient amenés à Alger très jeunes, et qui revenaient à Valence en réclamant le baptême. Ce cas de figure rappelle les conditions, déjà évoquées, par le mémoire du franciscain anonyme, puis par la consultation à l'empereur, qui précédèrent la visite⁸⁹⁵. Les auteurs de ces recommandations d'accorder généreusement et discrètement le pardon et la réconciliation aux Morisques revenant d'Alger, sans s'inquiéter du risque qu'ils soient des espions. En

inclue les 180 signalés par Bartolomé de los Ángeles à Gorga, lieu principal de la vallée. Ceux-ci semblent avoir été réalisés avant que Sauco ne se joigne au franciscain.

⁸⁹⁴ Témoignage d'Alonso Sauco, Valence, 23 juillet 1544. BPR II_555_E, ff.20v-21r.

⁸⁹⁵ Il se peut que le mémoire ait été de la main de Bartolomé de los Ángeles. La reprise de ses suggestions dans la consultation par la suite, en revanche, montre que ces idées eurent au moins quelques échos parmi les décideurs, bien que nous ne connaissions pas les réponses qui leur furent faites.

effet, ces auteurs considéraient que les Morisques qui revenaient étaient des ignorants qui n'avaient erré que parce qu'ils étaient ignorants et entourés de mauvaises personnes⁸⁹⁶. En donnant à des jeunes Maures les moyens de rejoindre le commissaire apostolique afin qu'il les réintègre au sein de l'Église, Bartolomé de los Ángeles suivait la logique qui était exprimée par ces documents⁸⁹⁷.

De bâton d'alguazil, il semble n'en avoir accordé qu'un, et le caractère litigieux de l'opération apparaît plutôt dans la déclaration qu'il aurait faite à cette occasion qu'il n'était pas nécessaire d'avoir recours à l'évêque de Ségovie pour cela, et que ce dernier devait sa charge à l'intercession de Bartolomé de los Ángeles en sa faveur⁸⁹⁸. La haute idée que le prédicateur franciscain se faisait de sa position, il l'affirma lors de sa confrontation avec Ramírez de Haro, montrant qu'il se considérait comme un commissaire au même titre que ce dernier. Cela explique en partie qu'il ait considéré pouvoir nommer un alguazil, pouvoir dévolu à l'Ordinaire de l'archevêché et aux commissaires apostoliques⁸⁹⁹. Les deux types de cas présentent une commune ambiguïté par rapport aux normes en construction, mal assurées. Le statut des visiteurs, comme agents ou comme commissaires, et leur capacité d'agir dans la régularisation des Morisques, étaient en cause. Dans le contexte où existait une telle ambivalence, il n'est pas étonnant qu'au moins un prédicateur, ici Bartolomé de los Ángeles, ait fait le choix de faire une interprétation extensive de ses compétences. Il n'est pas étonnant

⁸⁹⁶ "Menor de Valencia cerca de la visita". BPR II_2241_B, ff.121r-v. Transcrit en annexe, document 5.

⁸⁹⁷ Il y a une tension entre le mémoire du « menor de Valencia cerca de la visita », qui parle de pardonner à des nouveaux convertis, et les laissons-passers accordés par Bartolomé de los Ángeles à des Maures, pour être baptisés. Nous pensons cependant que la logique est équivalente, puisque ces Maures sont les enfants de Morisques. Par conséquent, ils sont sensés avoir

⁸⁹⁸ "[...] en Montalte, lugar junto a Gilete, le rogaron ciertas personas que fuese parte con su señoría para que diese una vara a Joan de Espinosa hijo de Cosme De Espinosa Vedriero, el qual dicho fraile respondió que aquello no había necesidad de comunicarlo con su señoría porque él es más parte para ello que el dicho señor obispo porque él solo había sido parte con Su Magestad para que diesen a su señoría el obispado de Segovia y el cargo quen este reyno tiene / y así dio la vara y crió alguacil al dicho Joan De Espinosa, y que este testigo le preguntó al dicho padre por qué no salían a la visita las personas que tenían cargo dello / respondió que el señor obispo de Segovia ni el vicario general no tenían que entender en ella para que el papa y el emperador la habían encomendado a el como a persona que tenia mas arte y experiencia en semejantes negocios." Témoignage de Velasco, recteur de Gilete, Valence, 28 juillet 1544. BPR II_555_E, f.24r.

⁸⁹⁹ Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Un plan para la aculturación de los moriscos valencianos: « les ordinations » de Ramírez de Haro (1540) », *op. cit.*, p. 149. Article 10.

non plus que ses ennemis aient condamné cette interprétation extensive au nom de la protection de l'autorité et de la sécurité du royaume.

Quelques autres accusations et controverses occupent un espace marginal dans le procès de Bartolomé de los Ángeles, telles que les doutes sur la moralité de son compagnon morisque, Serafín Tagarino, ou sa pratique de régularisation de quelques mariages en degrés interdits. Il ne paraît pas nécessaire de nous y attarder outre mesure, car ces accusations n'ajoutent rien à notre compréhension des enjeux déjà discutés.

Revenons sur une difficulté signalée au moment d'aborder le procès de Bartolomé de los Ángeles : les pratiques de ce dernier sont-elles représentatives de celles de l'ensemble des prédicateurs, comme le pense Bernard Vincent, ou est-il une exception, comme le pense Halperin Donghi ? nous courons le risque de répondre à cette question selon ce que nous cherchons à démontrer. En banalisant les pratiques du franciscain on perdra beaucoup de ce qui fait la singularité du personnage. Or, grâce aux nouveaux documents que nous apportons et à la confrontation que nous étudions entre la norme en débat et les actes du franciscain, nous pouvons surmonter la difficulté.

On peut en effet difficilement parler de représentativité lorsque les prédicateurs appelés à évangéliser les Morisques ne sont qu'une demi-douzaine. Un si petit nombre n'est pas de nature à occulter les singularités des individus. Il suffit en revanche à mettre en lumière le caractère clientéliste de l'entreprise. Les prédicateurs avaient besoin de protecteurs, sans quoi, ils courraient constamment le risque de faire face à des accusations d'avoir eu des comportements répréhensibles. Car les normes qui les régissaient fluctuaient. Il existait une marge considérable entre le rôle strict de visiteur tel que les *Ordinacions* le définissait et les pratiques de prédication telles qu'elles étaient discutées et interprétées en réalité. Les prédicateurs étaient ainsi des missionnaires qui devaient mettre en place les fondements de la conversion véritable des Morisques en assurant leur réceptivité au christianisme, en régularisant leur situation de chrétien et en assainissant les infrastructures religieuses. Mais ils étaient aussi des agents du pouvoir royal, qui devaient alors se faire les interprètes de ses

politiques. S'ils cherchaient à éviter ce rôle, ils risquaient d'être sollicités par les prêtres ou les Morisques pour le remplir. Proches de l'Inquisition, mais non inquisiteurs, ils devaient composer avec les perceptions fluctuantes des populations mal informées sur les intentions du Saint-Office. Ainsi les procès nous laissent-ils percevoir que le risque auquel les prédicateurs étaient exposés découlait du rôle qui leur était dévolu dans un contexte où les normes régissant les pratiques s'avéraient éminemment fluctuantes. En revanche, les choix de Bartolomé de los Ángeles, ses baptêmes publics, la personnalité de son compagnon morisque Serafín Tagarino, son interprétation extensive de ses pouvoirs sont autant de caractères hors-normes du franciscain.

Ces procès inquisitoriaux fermèrent la campagne de prédications de 1543-1544. Ramírez de Haro voulut se retirer de l'évangélisation des Morisques. Ayant laissé à la charge du vicaire général Joan de Gays d'effectuer les visites générales à partir de juin 1544⁹⁰⁰, il s'en retourna dans son évêché de Ségovie et à l'administration du collège de Cuenca fondé par son oncle à Salamanque. Ce faisant, il laissait l'évangélisation des Morisques à la charge de l'archevêque Tomás de Villanueva, sans s'occuper de mettre en ordre la transition entre les deux gouvernances. Ce furent à Villanueva et à l'inquisiteur Gregorio de Miranda que revint la charge de penser l'évangélisation des Morisques selon les nouvelles réalités qui se dégagait après 1545. De nouveaux acteurs allaient faire leur apparition, notamment les jésuites.

⁹⁰⁰ Le 3 juin 1544, Ramírez de Haro avait accusé Gays de négligence dans l'organisation de visites dans les paroisses de morisques. Le 13 septembre 1544, le duc de Calabre, vice-roi de Valence, lui donna raison et ordonna à Gays d'organiser une nouvelle visite du diocèse. Nous ignorons si celle-ci fut effectuée. Quoiqu'il en soit, nous n'avons plus de nouvelles de Ramírez de Haro à Valence après l'année 1544, hormis les dernières péripéties du procès de Bartolomé de los Ángeles. Voir BPR II_555_E, ff.114r-116v, 154r-155v.

Chapitre 7 : De l'étape de transition à l'étape tridentine

Problématique

Les chapitres quatre à six correspondaient chronologiquement à la première des deux grandes périodes que nous avons esquissées dans la première partie, de 1492 à 1555. Cette période fut caractérisée par la production de manuels de polémiques. Pour compléter ces *antialcorans*, des catéchismes spécialisés, dont le contenu contenait peu ou pas de références à l'islam, furent également publiés.⁹⁰¹ La reconstitution des campagnes d'évangélisation que nous avons effectuée au cours des précédents chapitres nous aide à en comprendre l'usage. Les traités catéchétiques non spécialisés de Talavera furent sans doute utilisés pour l'instruction à la fois des nouveaux convertis et des vieux chrétiens, en particulier entre 1499 et 1502. Ils étaient adaptés à une réalité où les vieux chrétiens et les nouveaux convertis étaient quotidiennement exposés au spectacle de l'infidélité. Les catéchismes spécialisés publiés après 1501, en revanche, étaient utilisés conjointement aux textes polémiques publiés dans les mêmes années, à commencer par celui de Riccoldo de Montre Croce. Ce dernier, comme d'autres textes médiévaux, servit de modèle pour inspirer l'essentiel des traités rédigés et publiés jusqu'en 1555. L'utilisation des méthodes polémiques était de mise à l'occasion de sermons, de disputes privées et des controverses publiques, les premières ayant pour objectif la conversion des élites afin que celles-ci entraînent à leur suite la conversion des masses, tandis que les secondes avaient plutôt pour objectif d'attaquer l'autorité des alfaquis afin de susciter des conversions parmi les masses. Les *antialcorans*, rédigés tantôt sous forme de traités, tantôt sous celle de recueils de sermons, étaient conçus de telle manière qu'ils pouvaient facilement être adaptés à l'une ou l'autre situation. Le plus souvent, ils contenaient des citations arabes du Coran qui démontraient les thèses du prédicateur.

⁹⁰¹ À moins de classer les *Dialogos cristianos* de Bernardo Pérez de Chinchón parmi les catéchismes, question que nous avons laissée ouverte, puisque, quelle que soit la réponse, elle n'altère pas significativement nos conclusions.

Nous abordons maintenant l'époque de la transition entre la période dominée par les œuvres de polémique et celle, postérieure à 1555, pendant laquelle ces dernières qui ne sont plus publiées sont remplacées par des catéchismes spécialisés pour Morisques. Comme on l'a vu, les catéchismes pour Morisques postérieurs à 1555 comportaient des éléments de polémique, contrairement aux catéchismes pour Morisques utilisés dans la période antérieure. Ils compensaient ainsi la disparition de traités spécialisés en polémiques. En revanche, les éléments de polémique intégrés aux catéchismes spécialisés étaient atténués par rapport à ce qu'on trouve dans les antialcorans. Ils étaient également présentés comme des réponses à offrir à d'éventuelles questions des nouveaux convertis plutôt que comme la matière principale de l'ouvrage.

Pourquoi une telle transition? Cette question est au cœur du présent chapitre, puisque celui-ci couvre une période (1545-1609) au cours de laquelle le dernier antialcoran, celui de Lope de Obregón (1555), fut imprimé. Suivant la méthode développée dans les précédents chapitres, nous nous efforcerons de suivre le cadre idéologique des campagnes d'évangélisation, les transformations des institutions au sein desquels évoluent les agents évangélistes, l'identité et les méthodes de ces derniers. Ce faisant nous identifierons les contextes de publication des ouvrages analysés dans la première partie et le devenir des méthodes qui leur sont associées.

Saisir les éléments de continuité après 1545 s'est avéré une tâche ardue. Après que Ramírez de Haro ait quitté Valence, la piste de l'évangélisation des Morisques devient en effet plus difficile à suivre. Jusque-là, il nous a été possible d'en retracer l'histoire grâce à des individus charismatiques comme Talavera, Cisneros ou Ramírez de Haro ou grâce à des institutions créées par les monarques, tels les *Sermons de la Foi* ou les commissions apostoliques, institutions qui canalisèrent les efforts d'évangélisation. Une telle enquête nous a permis de reconstituer comment l'évangélisation était conçue par ses acteurs. Ce type de piste est plus difficile à suivre entre 1545 et 1569, l'année de l'arrivée de Juan de Ribera à Valence. En effet, le passage entre une évangélisation menée par un commissaire apostolique et une évangélisation menée par un archevêque

résidant ne se fit pas sans heurts. La difficulté à s'adapter à ce changement explique un ralentissement de l'évangélisation.

L'évangélisation postérieure au départ de Ramírez de Haro ne manque pourtant pas de figures marquantes. Ainsi, s'illustrent dans l'évangélisation des Morisques de Valence, l'archevêque Tomás de Villanueva, premier archevêque résidant de Valence et l'inquisiteur atypique Gregorio de Miranda. Moins charismatique que Villanueva, Miranda fut cependant de tous les débats, de toutes les administrations visant la conversion des Morisques. D'autres noms viennent à l'esprit, en particulier celui de l'archevêque Martín Pérez de Ayala. Hors de Valence, c'est l'archevêque de Grenade, Pedro Guerrero, qui attire immédiatement l'attention.

Villanueva et Miranda incarnent deux des transformations institutionnelles caractéristiques de cette période : Le premier, une plus forte présence des ecclésiastiques réformateurs, à l'époque où le Concile de Trente entame une réflexion sur leur rôle. Le second, la transformation des fonctions du commissaire inquisitorial et les tactiques d'un Saint-Office aux pouvoirs réduits pour demeurer présent dans le règlement de la question morisque⁹⁰². Leurs œuvres apparaissent par conséquent comme des repères utiles pour étudier les nouvelles campagnes d'évangélisation des Morisques.

Mais il faut savoir que durant l'épiscopat de Villanueva (1544-1555), les principales initiatives d'évangélisation dans le royaume de Valence se concentrent dans les états des Borja, c'est-à-dire chez les jésuites de Gandía et les dominicains de Llombay. En raison des limites imposées par une mauvaise passation de pouvoir entre Ramírez de Haro et Villanueva, l'archevêque laisse l'essentiel des initiatives à la noblesse et aux ordres religieux. Il faut attendre 1554 pour que la documentation nous laisse voir, sans tenter d'en forcer l'interprétation, les liens se tissant entre les politiques

⁹⁰² C'est sous les pressions seigneuriales, en marge des Cortés, que les pouvoirs de l'Inquisition concernant les Morisques furent progressivement réduits, entre 1533 et 1547. Le privilège royal décisif fut celui de 1542, qui accordait aux Morisques un délai de 16 ans au cours duquel ils ne pourraient pas être poursuivis par le Saint Office. Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones, La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Valence, Institució Alfons el Magnànim, 2001, p. 127-139.

épiscopales et les campagnes des jésuites. Après l'épiscopat de Villanueva seulement, c'est-à-dire au début du règne de Philippe II (1556) nous sommes en mesure de mettre en rapport la politique des ecclésiastiques, les activités de l'Inquisition et les activités d'évangélisation. Autour de ce noyau d'organisation de l'évangélisation, il exista des initiatives isolées qui continuent à nous apparaître au hasard de la consultation des archives.

Au cours de cette première décennie, la faiblesse des institutions canalisant l'effort d'évangélisation complique la tâche de l'historien tout en lui indiquant la voie à suivre. Elle constitue, en elle-même, une information de taille. Après la campagne de 1544, l'effort missionnaire auprès des Morisques éclate et relève, au moins en apparence, surtout d'une variété d'initiatives dispersées. Par conséquent, l'historien ne doit pas se contenter de recenser celles que le hasard des sources lui aura permis de découvrir, mais il doit en extraire les indices nécessaires pour enquêter sur les conditions de cette dispersion. Nous entrons dans une période de transition dont nous devons cerner les caractères. Comprendre les difficultés de l'évangélisation des Morisques sous l'épiscopat de Villanueva requiert d'identifier les obstacles institutionnels qui rendirent nécessaire, bien que difficile, la négociation d'une transition permettant de la relancer sur de nouvelles fondations. Cette démarche dépasse la seule administration de Villanueva. Comment les formes d'encadrement de l'évangélisation des Morisques évoluèrent-elles et se reconstruisirent-elles entre la campagne de 1544 et celle de 1568 ?

La documentation disponible ne laisse pas voir de grandes campagnes d'évangélisation des Morisques valenciens sous l'épiscopat de Villanueva. Elle se résume principalement à quelques lettres, un mémoire adressé à la couronne et les comptes-rendus d'une *junta* tenue en 1554⁹⁰³. C'est autour des monastères – ou des collèges,

⁹⁰³ Le faible nombre d'études sur l'encadrement des Morisques sous Villanueva est à mettre en rapport avec la minceur de la documentation. Les grandes synthèses l'effleurent sans s'y attarder. Les travaux d'Arturo Llin Cháfer, non dépourvus d'une teinte hagiographique, exagèrent la portée des prédications sans la démontrer. C'est, à nouveau, à Rafael Benítez que nous devons les études les plus intéressantes sur Tomás de Villanueva et les Morisques. Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « El arzobispo Tomás de Villanueva y los moriscos valencianos: juntas, memoriales y mixtificaciones », in *Política, religión e*

dans le cas des jésuites – et avec l'appui de quelques nobles que se manifestèrent certaines initiatives, qui se poursuivront par la suite à un moindre rythme. Après l'épiscopat de Tomás de Villanueva, une prédication plus régulière s'observe chez les jésuites. Mais ce n'est qu'à partir de 1563 que commencera lentement à s'organiser une nouvelle grande campagne d'évangélisation. Le lien avec la fin du Concile de Trente (1545-1563) apparaît évident.

Ce chapitre est divisé en quatre sections. Dans la première est décrite l'évolution du cadre institutionnel et idéologique tout au long de la période. Tout d'abord seront mis en évidence les impacts qu'a pu avoir le Concile de Trente sur la politique interne du gouvernement espagnol, en particulier sous le règne de Philippe II, qui se chargera de faire appliquer les décrets du Concile en Espagne. Ensuite seront examinés les effets de ces évolutions sur les principales institutions encadrant l'évangélisation des Morisques : comment ils touchent le fonctionnement des évêchés et entraînent la disparition des commissaires apostoliques. Enfin on fera le point sur l'évolution des paroisses, des collèges et des références légales ainsi que du contexte sécuritaire.

Dans la seconde section nous analyserons les différents aspects de l'épiscopat de Tomás de Villanueva en nous attardant, outre les mesures prises par l'archevêque lui-même, sur le comportement des trois principaux ordres religieux : la relative éclipse de l'apostolat franciscain, l'évolution des dominicains, le comportement des jésuites dans les années d'implantation de la Compagnie.

La troisième section sera consacrée aux évolutions postérieures à l'épiscopat de Tomás de Villanueva. Nous examinerons le rôle du Saint-Office dans le bannissement des méthodes polémiques. Puis nous exposerons le conflit des Inquisiteurs avec les nobles. Enfin nous considérerons les visites d'évangélisation à échelle péninsulaire –

inquisición en la España moderna: homenaje a Joaquín Pérez Villanueva, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1996, pp. 107-128 ; *id.*, *Heroicas decisiones, La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Valence, Institució Alfons el Magnànim, 2001, p. 156-175. Arturo LLIN CHÁFER, *Santo Tomás de Villanueva y los moriscos*, San Lorenzo de El Escorial, Real Monasterio de el Escorial, La Ciudad de Dios, 2003.

Valence, Aragon, Grenade – entre 1555 et 1563, les hésitations et les débats ayant suivi le Concile de Trente ainsi que la campagne de 1568-1569 et ses impacts.

La quatrième et dernière section, à la manière d'un épilogue, parcourt brièvement les temps forts de l'évangélisation des Morisques sous l'épiscopat de Juan de Ribera. Cette section est sans doute plus brève qu'elle ne pourrait l'être. La matière à analyser pour cette période longue de quelque quarante années est en effet considérable. Mais les campagnes de cette époque étant les mieux étudiées par l'historiographie actuelle, il ne nous a pas semblé nécessaire d'en reprendre l'histoire en profondeur. Du reste, l'épiscopat de Ribera se situe chronologiquement au-delà de la transition qui est au cœur de notre réflexion. Les informations que nous apporte son étude s'avèrent par conséquent être des compléments fort utiles, mais pas indispensables à notre propos.

Section 1 : Contexte de l'évangélisation des Morisques valenciens après 1545

Pour comprendre l'évolution de l'évangélisation des Morisques au milieu du XVI^e siècle, de la relative paralysie des années 1545-1555 au recul des méthodes polémiques intervenu après 1555, il faut considérer plus largement les contraintes qui pesaient sur les acteurs de l'instruction des nouveaux convertis. Ces contraintes venaient de loin. En effet les cadres légaux et institutionnels des précédentes campagnes, n'étaient plus adaptés aux transformations politiques et religieuses de l'époque. La présente section examine les contraintes du début de la période qui nous intéresse en procédant en deux temps. Elle analyse d'abord comment le Concile de Trente, le changement de règne et l'acuité nouvelle avec laquelle était ressentie la menace protestante se sont répercutés sur les relations entre l'archevêché et le commissaire apostolique qui étaient chargés de l'évangélisation. La seconde partie de notre section analyse cinq types de références employées dans les discours sur l'évangélisation des Morisques afin de comprendre

quels enjeux récurrents modulent le discours sur la conversion chez les missionnaires et les planificateurs des visites et prédications: la peur de la Réforme protestante, la référence à la sécurité du royaume menacée par les Morisques, la réticence des évêques à prendre en charge les diocèses dotés d'une forte population de nouveaux convertis, la responsabilité des seigneurs dans l'évangélisation de leurs vassaux et la contestation par nombre d'acteurs différents du baptême des nouveaux convertis.

1. Le cadre institutionnel et la conjoncture du milieu du XVI^e siècle

1) Le Concile de Trente

Entre 1545 et 1563, le Concile de Trente s'est tenu au cours de trois séances d'inégale importance (1545-1548, 1551-1552, 1562-1563). Réaction à la réforme protestante et à la nécessité de réformer l'Église dans sa tête et dans ses membres, enjeu politique dans les luttes de pouvoir entre l'Empereur et le Pape, le succès du Concile paraissait loin d'être assuré. Du point de vue de la pastorale Les luttes entre les théologiens de différentes origines pour faire triompher les thèses en accord avec les réalités de leur diocèse et les circonstances le rendirent houleux, et les interruptions entre les séances purent laisser penser qu'il ne serait jamais clôturé⁹⁰⁴. Lorsque les décrets finaux furent adoptés, Philippe II fit en sorte qu'ils fussent rapidement appliqués en Espagne. En présidant ainsi à leur application, il veillait à contrôler leur mise en place, leur interprétation et à neutraliser ceux qui allaient à l'encontre de ses intérêts. Plus particulièrement, afin de renforcer son pouvoir il plaça sous sa coupe les évêques acquis à la réforme de Trente⁹⁰⁵.

La réforme catholique précisait la doctrine catholique, uniformisant liturgie et pastorale, et devait s'appuyer sur le renforcement des devoirs de la hiérarchie

⁹⁰⁴ Sur la chronologie et les péripéties politiques du Concile de Trente, voir Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, *Philippe II et la Contre-Réforme. L'Église espagnole à l'heure du Concile de Trente*, Paris, Publisud, 2001, p. 49-74 ; Adriano PROSPERI, *El concilio de Trento, Una introducción histórica*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2008, p. 15-36, 47-52.

⁹⁰⁵ Primitivo TINEO, « La recepción de Trento en España (1565). Disposiciones sobre la actividad episcopal », *Anuario de la historia de la Iglesia*, 1996, n° 5, pp. 241-296 ; Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, *Philippe II et la Contre-Réforme, op. cit.*, p. 193-200, 652-656.

ecclésiastique : les évêques étaient sommés de résider dans leur diocèse et d'éviter les cumuls de charges et bénéfices. Au sein de la délégation espagnole, tous s'entendait pour rendre obligatoire la résidence des évêques. En revanche, le fondement théologique de la résidence épiscopale fit l'objet de débats difficiles dont l'enjeu réel était la répartition du pouvoir au sein de l'Église. Quel serait le degré d'autonomie des évêques par rapport au pape? Entre les épiscopalistes et les partisans du centralisme pontifical, le débat était insoluble. Le décret sur la résidence des évêques le laisserait en suspens, mais « [le décret de la XXIII^e session] établit clairement la responsabilité de l'évêque sur le clergé et est la pierre angulaire pour le renforcement du pouvoir épiscopal, que les décrets de réforme des dernières sessions complètent »⁹⁰⁶.

Le Concile de Trente a promu l'instruction du peuple chrétien centrée sur l'apprentissage de la doctrine, l'examen de conscience régulier et la pratique des sacrements. Youssef El Alaoui souligne qu'après Trente, « les contrôles, ainsi que les exigences, se multiplièrent; l'examen aurait dorénavant lieu une fois par an [...] »⁹⁰⁷. Le Concile établit son propre catéchisme ainsi qu'une prédication obligatoire les dimanches et jours de fêtes pour assurer l'instruction du peuple chrétien dans la doctrine qu'il était tenu de connaître⁹⁰⁸. L'instruction religieuse s'accompagna du développement d'une instruction de base – lire, écrire et compter, enseignés conjointement au catéchisme – et de la multiplication des supports de l'éducation⁹⁰⁹. La préoccupation pour l'instruction religieuse manifestée à Trente n'était pas une nouveauté en Espagne, où les publications de catéchismes étaient fréquentes dès 1540⁹¹⁰. Le Concile aura toutefois eu pour effet d'accélérer le mouvement. Les synodes provinciaux y mirent une

⁹⁰⁶ Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, *Philippe II et la Contre-Réforme*, op. cit., p. 122. Pour tout le débat sur la résidence épiscopale, pp.114-122.

⁹⁰⁷ Youssef EL ALAOU, « L'évangélisation des Morisques ou comment effacer les frontières religieuses [en ligne] », *Cahiers de la Méditerranée*, 16 novembre 2009, vol. 79, n° 2009, p. 10.

⁹⁰⁸ Martí GELABERTÓ VILAGRAN, « Fuentes para el estudio de la religion popular española », *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia moderna*, 2004, n° 17, p. 85.

⁹⁰⁹ Voir par exemple Víctor INFANTES, « La educación impresa », *Cuadernos de Historia Moderna*, 2004, III, pp. 227-251. Dominique JULIA, « L'enfance aux débuts de l'époque moderne », in *Histoire de l'enfance en Occident. 1. De l'Antiquité au XVII^e siècle*, Paris, Seuil, 1998, p. 332-339.

⁹¹⁰ Jean-Pierre DEDIEU, « « Christianisation » en Nouvelle Castille: catéchisme, communion, messe et confirmation dans l'archevêché de Tolède, 1540-1650 », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1979, vol. 15, n° 1, p. 265.

insistance nouvelle. Par exemple, ceux de Navarre et de Tolède interdirent l'accès à la communion aux croyants ne connaissant pas les quatre prières (*Pater Noster, Ave Maria, Salve Regina, Credo*). Selon J. P. Dedieu « cela revient à faire porter sur l'apprentissage du catéchisme toute la pression sociale qui s'exerçait en faveur de l'accomplissement du précepte de communion annuelle »⁹¹¹. C'est par conséquent par la communion annuelle que peut s'exercer ledit contrôle.

Le Concile de Trente eut un impact indirect sur l'évangélisation des Morisques. Les prélats espagnols et le Concile se marquèrent de leur influence réciproque. Beaucoup des ecclésiastiques chargés de l'instruction des Morisques participèrent à une ou plusieurs sessions du Concile : ce fut le cas de Martín Pérez de Ayala et Pedro Guerrero, l'archevêque de Grenade. Certains y firent des interventions remarquées : Juan de Avila, « l'apôtre de l'Andalousie » et le maître de plusieurs religieux qui allaient par la suite prêcher aux Morisques, en est un exemple. D'autres encore furent appelés au Concile, mais obtinrent une dispense et ne s'y présentèrent pas : ce fut le cas de Ramírez de Haro – pour la première session – et de Tomás de Villanueva⁹¹².

Enfin, il est probable que la clôture du concile en 1563 pesât sur la relance de la prédication qui aboutit à la campagne de 1568. Nous verrons plus loin comment.

2) De Charles Quint à Philippe II

Dans les deux précédents chapitres nous avons vu que Charles Quint et son entourage intervenaient directement dans le dossier de l'évangélisation des Morisques. Ces interventions variaient en intensité selon les époques : Charles Quint suivit de très près les campagnes de conversion entre 1524 et 1526, et écrivit directement aux *aljamas* en 1525. Il se contenta d'ordres de missions pour les prédicateurs en 1543. Son entourage pouvait également intervenir, en recommandant un prédicateur, comme le

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 266.

⁹¹² La participation à Trente des ecclésiastiques en contact avec des Morisques est l'un des thèmes majeurs du livre de David Coleman sur Grenade. David COLEMAN, *Creating Christian Granada, Society & Religious Culture in an Old-World Frontier City, 1492-1600*, Ithaca, London, Cornell University Press, 2003, 252 p.

fit Pedro de Soto pour Joan de Avellaneda. Par ces différents moyens, l'Empereur faisait sentir sa présence à travers les religieux partis convertir les Morisques.

En 1545, le prince Philippe devint régent des royaumes d'Espagne au nom de son père. Ce dernier ne lui avait pas laissé toute latitude pour agir, exigeant d'être consulté avant toute décision importante. Néanmoins, solidement encadré par les conseillers de l'Empereur, le jeune prince apprenait le métier de roi⁹¹³. Il acquit ainsi une première expérience dans les questions morisques en agissant comme intermédiaire de son père dans la négociation avec l'Inquisition de Grenade en 1543, en présidant une *junta* sur les Morisques de Valence en 1548, en plus de gérer des dossiers mineurs, notamment concernant les collèges de Valence et Tortosa⁹¹⁴. L'expérience ainsi acquise lui servit à appuyer certaines de ses plus importantes décisions par la suite. On le voit par exemple dans le dossier du désarmement des Morisques de Valence, lorsqu'il ne manquait pas de rappeler le « vif désir » de son père de procéder au désarmement pour la sécurité du royaume. Or, ce projet s'était justement dessiné pendant les années de régence du prince.

Philippe hérite des trônes de Castille et d'Aragon à partir du 15 janvier 1556. Il ne vint cependant en Espagne qu'en 1559. Son absence d'Espagne entre l'abdication et cette date eut pour effet de réduire considérablement toute intervention royale dans les questions morisques. Son retour en Espagne marqua une politique plus vigoureuse de l'État dans les affaires religieuses. Les événements anglais et néerlandais l'auront convaincu de renforcer le contrôle religieux sur son pays en empêchant toute pénétration du protestantisme. Le renforcement de la discipline religieuse passa par

⁹¹³ Geoffrey PARKER, *Felipe II. La biografía definitiva*, Barcelona, Planeta, 2010, p. 167-252.

⁹¹⁴ Pour les négociations de 1543 et la junta de Valladolid de 1548, voir Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « La política de Felipe II ante la minoría morisca », in *Felipe II y el Mediterráneo*, vol. II: *grupos sociales*, Madrid, Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999, p. 504-506. Pour l'intervention dans les affaires du collège, voir le chapitre précédent, dans la section sur le collège.

une emprise accrue sur les réformes des ordres religieux⁹¹⁵, la réforme de l'Inquisition⁹¹⁶, le contrôle de la publication et de la circulation des livres.

Cette professionnalisation du pouvoir se manifestait par une politique extérieure fondée sur la défense du catholicisme, et une politique intérieure de consolidation de l'emprise du monarque sur les institutions religieuses et, à travers elles, sur la population⁹¹⁷. Ce renforcement s'est notamment manifesté dans la politique conciliaire du roi, qui intervint à plusieurs reprises pour orienter les débats du Concile de Trente et davantage encore pour en façonner l'interprétation et l'application. L'action inquisitoriale, qu'il considérait comme nécessaire au maintien de la cohésion religieuse de ses royaumes, prit appui sur les décrets promulgués dès les deux premières séances du Concile⁹¹⁸.

Le style de gouvernement de Philippe II différait considérablement de celui de son père. « Roi bureaucrate », il n'intervenait qu'exceptionnellement dans l'action près du terrain. Il préférait gouverner en décidant des grandes orientations, souvent après de longues consultations de ses conseillers. Dans nos sources, nous avons eu l'occasion de constater que ces longues consultations pouvaient freiner les initiatives des religieux, qui attendaient que les *juntas* se prononcent. Nous aurons l'occasion de le voir à l'occasion des campagnes des années 1560.

⁹¹⁵ Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, « Enjeux de pouvoir et identités franciscaines. L'éphémère tentative d'émancipation de l'Observance des Récollets de la Couronne d'Aragon (1576-1583) », in *Identités franciscaines à l'âge des réformes*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2005, pp. 313-331.

⁹¹⁶ José MARTÍNEZ MILLÁN, « El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición », *Trocadero: Revista de historia moderna y contemporanea*, 1995 1994, n° 6-7, pp. 103-124.

⁹¹⁷ Geoffrey PARKER, *La gran estrategia de Felipe II*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 145-195 ; Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, *Philippe II et la Contre-Réforme*, *op. cit.* ; Jaime CONTRERAS CONTRERAS, « Procesos culturales hegemónicos: de religión y religiosidad (Reflexiones sobre el hecho religioso. La España del Antiguo Régimen) », *Fundación*, 2002 2001, vol. 5, pp. 9-38.

⁹¹⁸ « l'Inquisition espagnole a assumé avec zèle l'effort conciliaire de redéfinition dogmatique, de sorte que les décrets d Trente constituent la base théologique pour la répression drastique des premières apparitions du luthéranisme en Castille ». Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, *Philippe II et la Contre-Réforme*, *op. cit.*, p. 68.

3) Évêques résidents et instabilité épiscopale

L'un des effets du Concile de Trente fut de réaffirmer le modèle de l'évêque résidant. L'évêque tridentin devait être un exemple au-delà de tout reproche, il devait éviter de cumuler les privilèges et résider dans son évêché pour se consacrer à la cure des âmes. Rien là de bien nouveau : bien avant la tenue du Concile, cette figure de l'évêque était déjà valorisée. Quelques-uns l'incarnaient : parmi ceux-ci, les trois premiers archevêques de Grenade (Hernando de Talavera, Pedro de Alba et Gaspar de Ávalos) ou l'évêque de Cuenca Diego Ramírez de Villaescusa⁹¹⁹. Comme en bien d'autres choses, l'effet du Concile fut de systématiser le modèle et de le rendre effectif. À partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, la discipline ecclésiastique se renforça considérablement et les évêques et archevêques furent présents pour assurer la pastorale tant des vieux chrétiens que des nouveaux.

Coincitant avec l'ouverture du Concile de Trente, L'épiscopat de Tomás de Villanueva à Valence s'étend de 1545 à 1555. Il couvre ainsi la dernière décennie du règne de Charles Quint, et la préhistoire du règne de Philippe II

La période tridentine apportait avec elle la valorisation de la résidence des évêques, et avant même la fin du concile, des évêques « tridentins » marqués de cet idéal se faisaient plus nombreux dans la péninsule. À Valence, Tomás de Villanueva en sera le premier représentant⁹²⁰. À Grenade, depuis longtemps choyée en termes d'évêques résidants, la figure de Pedro Guerrero incarnera plus que tout autre l'évêque tridentin par excellence⁹²¹. À Saragosse, on retrouvera le paradoxal Hernando de Aragón, archevêque par le privilège de sa haute naissance, mais également réformateur de l'archevêché et adversaire des Jésuites⁹²².

⁹¹⁹ Tarsicio de AZCONA, « El tipo ideal de obispo en la Iglesia española antes de la rebelión luterana », *Hispana Sacra*, 1958, vol. 11, n^o 21, pp. 21-64.

⁹²⁰ Antonio CAÑIZARES LLOVERA, *Santo Tomás de Villanueva, Testigo de la predicación española del siglo XVI*, Madrid, Instituto Superior de Pastoral, 1973, 267 p.

⁹²¹ David COLEMAN, *Creating Christian Granada, op. cit.*, p. 145-176.

⁹²² Gregorio COLAS LATORRE, Jesús CRIADO MAINAR et Isidoro MIGUEL GARCÍA, *Don Hernando de Aragón, Arzobispo de Zaragoza y virrey de Aragón*, Caja d ahorros de la Inmaculada de Aragón, Zaragoza, 1998, 204 p.

La résidence des archevêques n'a pas réglé le besoin de stabilité épiscopale. L'élection d'ecclésiastiques âgés ou en mauvaise santé contribuait à écourter les épiscopats et à compromettre tout effort de réforme durable. Tomás de Villanueva fut l'archevêque qui siégea à Valence le plus longtemps jusqu'à la nomination de Juan de Ribera. Francisco de Navarra occupa la fonction sept années (1556-1563), Martín Pérez de Ayala et Fernando de Loazes trois années chacun (respectivement en 1564-1566 et en 1567-1569)⁹²³. L'instabilité résultant de ces changements réguliers était un inconvénient pour la mise en œuvre de la réforme tridentine. C'est pourquoi en 1570, le choix du souverain se porta sur un candidat jeune, appelé à devenir une figure emblématique de l'ecclésiastique tridentin : Juan de Ribera, qui occupera la fonction pendant près de quarante ans⁹²⁴.

4) Fin des commissaires apostoliques et blocage de l'évangélisation

L'arrivée d'un archevêque résidant mettait en cause la raison d'être de l'institution du commissaire apostolique. Ainsi Antonio Ramírez de Haro, été nommé commissaire apostolique pour suppléer aux inconvénients suscités par l'absentéisme épiscopal. Pourquoi demeurerait-il alors que s'amorçait l'ère des évêques résidants? En retournant dans son évêché de Ségovie pour les dernières années de sa vie, d'où ses absences semblent avoir été rares, Ramírez de Haro se comportait lui-même comme l'évêque résidant qu'il n'avait pas été jusque-là. Quelles que fussent ses motivations particulières, une transition devait forcément être opérée entre deux moments institutionnels, celui des évêques absents et des commissaires apostoliques, et celui des évêques résidants. Or, les conditions de cette transition institutionnelle n'allaient pas de soi.

⁹²³ La présence d'Acisclo de Moya y Contreras fut éphémère (1564) et Francisco de Mendoza y Bobadilla (1566) ne prit jamais possession de l'archevêché. Pour la chronologie, on peut consulter l'*Episcologio* de l'archevêché de Valence à <http://www.archivalencia.org/>

⁹²⁴ Les deux biographies suivantes insistent sur cet aspect: Ramón ROBRES LLUCH, *San Juan de Ribera, Patriarca de Antioquía, Arzobispo y virrey de Valencia, 1532-1611. Un obispo según el ideal de Trento*, Barcelona, Juan Flors, 1960, 522 p ; Benjamin EHLER, *Between Christians and Moriscos, Juan de Ribera and Religious Reform in Valencia, 1568-1614*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2006, 241 p.

Tomás de Villanueva semble avoir eu sa propre conception de l'institution du commissaire apostolique. Il le voyait, semble-t-il, comme un collaborateur de l'archevêque, qui avait pour responsabilité de le décharger de la responsabilité accaparante des nouveaux convertis. Les dispositions qui avaient été prises à l'arrivée de Ramírez de Haro allaient effectivement en ce sens. En l'absence d'archevêque, les responsabilités concédées au commissaire apostolique avaient pour effet de permettre l'organisation de l'évangélisation. En revanche, une fois le commissaire parti, ces dispositions avaient eu pour effet de paralyser l'évangélisation. Martín Pérez de Ayala, évêque de Guadix, repartit déçu de son entrevue avec Villanueva ; alors qu'il était venu s'informer de la manière d'amener les Morisques à la foi, l'archevêque lui était de peu de secours :

[...] je fus par terre jusqu'à Valence [...] avec l'intention de communiquer avec le très révérend Tomás de Villanueva, archevêque de cette église, et voir le mode qu'il avait dans le gouvernement de lui-même et des Morisques, pour prendre de la graine; mais je le trouvai détaché de cela, en donnant la charge a certains commissaires par autorité apostolique ; et ainsi il ne savait rien de leur gouvernement qui fût profitable⁹²⁵

Les privilèges accordés au commissaire apostolique étaient un obstacle à l'action de Villanueva. Il s'était d'abord réjoui, à l'heure de sa nomination, de collaborer avec don Antonio Ramírez de Haro, son ancien camarade d'Alcalá⁹²⁶. Cependant, il ne devait pas tarder à constater que l'évêque de Ségovie ne reviendrait pas, et qu'en son absence rien de nouveau ne pouvait être organisé. Néanmoins, il préféra recommander la nomination d'un autre commissaire plutôt que l'abolition de l'institution, « parce que

⁹²⁵ “[...] fui por tierra hasta Valencia, donde llegué para los Reyes, con ánimo de comunicar al Reverendísimo Tomás de Villanueva, arzobispo de aquella iglesia, y ver el modo que tenía en gobernarse a sí y a los moriscos, para tomar algo bueno; pero halléle (sic) desembarazado de esto y dando el cargo de esto a ciertos comisarios por autoridad apostólica; y así no sabía de su gobierno qué fuese de provecho; [...]”. Martín PÉREZ DE AYALA, *Discurso de la vida del ilustrísimo y reverendísimo señor Don Martín de Ayala, arzobispo de Valencia, escrito por sí mismo*, Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, 1947, p. 35. Cet épisode doit avoir lieu en 1552, après la tenue de la seconde session du concile de Trente. Le manuscrit de l'autobiographie de Martín Pérez de Ayala est conservé à la Biblioteca Nacional de Madrid, Mss/13171. Le passage cité est au folio 20r. Également cité dans Ramón ROBRES LLUCH, *San Juan de Ribera, op. cit.*, p. 381.

⁹²⁶ Tomás de Villanueva à Francisco de los Cobos, 8 septembre 1544, CODOIN, t.5, p.84. Voir aussi Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones, op. cit.*, p. 157.

ces nouveaux convertis vivent très librement et sans crainte dans les rites et cérémonies de leur secte parce qu'il n'y a personne qui les ait en charge »⁹²⁷.

La lettre où il formulait cette demande était accompagnée d'un mémoire résumant « ce qui s'est fait concernant l'érection, la fondation et la dotation des paroisses de nouveaux convertis et du collège des enfants »⁹²⁸. Parmi les recommandations qu'il formulait, deux mettaient en lumière les difficultés propres au statut singulier des nouveaux chrétiens.

La première, introduite par les recommandations sur le bref pontifical, concernait les exceptions au droit qu'on devait faire pour achever la conversion des Morisques. On demandait un nouveau bref pontifical pour réconcilier les nouveaux convertis avec l'Église. Le précédent avait été accordé pour rassurer les nouveaux convertis sur les objectifs des visiteurs chargés de leur conversion. Celui-ci avait été limité à une seule année et était donc devenu inutilisable. Mais il y avait plus grave : l'archevêque jugeait qu'il avait été insuffisant. « Cette absolution, on ne peut la prononcer sans que l'accusé n'abjure *de vehementi* au moins en secret, ce qu'aucun nouveau converti ne fera »⁹²⁹, motif pour lequel le nouveau bref devait être beaucoup plus étendu. En effet, il fallait considérer « que ces gens furent convertis quasi par force et n'ont pas été instruits dans la foi, et que en raison de leurs rapports continus avec les Maures d'Alger ils sont très remontés contre les choses de la religion chrétienne »⁹³⁰. Le nouveau bref devrait par conséquent :

donne[r] pleine faculté à ladite personne, pour vingt ans, de corriger et châtier lesdites apostasies et hérésies et les absoudre de la meilleure manière qu'il lui semblera, ne gardant pas la forme du droit, et pour accorder un pardon général et particulier aux

⁹²⁷ “[...] estos nuevamente convertidos viven muy sueltamente y sin temor en los ritos y ceremonias de su seta á causa de no haber persona que tenga cargo dellos.” Tomás de Villanueva et Joan de Gays à Philippe II, Valence, 10 novembre 1547. CODOIN, t.5, p.101.

⁹²⁸ “Lo que se ha hecho acerca de la ereccion, fundacion y dotacion de las rectorías de los nuevamente convertidos y del collegio de los niños”. CODOIN, t.5, p.102

⁹²⁹ “[...] esta absolución no la puede hacer sin que el reo abjure *de vehementi* á lo menos en secreto, lo cual no hará ningún convertido.” CODOIN, t.5, p.104.

⁹³⁰ “[...] considerando que esta gente fue convertida casi por fuerza y que no han seido instruidos en la fe, y que por la continua conversacion de los moros de Argel están muy rebotados en las cosas de la religion cristiana.” CODOIN, t.5, p.104.

dites apostasies et hérésies commises ou se commettant en ledit temps des vingt ans sans aucune limitation⁹³¹.

Outre le pardon, il s'agissait aussi de pouvoir accorder les dispenses pour les mariages à des degrés de parenté interdits. L'existence de tels mariages et leur régularisation revenait très souvent dans les documents depuis 1525, ainsi que la création de nouvelles paroisses « et toutes les autres choses qui jusqu'à maintenant ont été concédées au cardinal de Séville D. Alonso Manrique [...] et à l'évêque de Ségovie pour cette administration et pour pouvoir subdéléguer »⁹³². Il s'agissait par conséquent d'obtenir un contrôle complet sur l'ensemble des mécanismes visant la conversion des Morisques. Les pardons et les multiples dispenses qui étaient constamment sollicitées devaient pouvoir être accordées sans délai, et conféraient donc au chargé de la pastorale aux Morisques des responsabilités et pouvoirs au moins aussi étendus que le commissaire apostolique n'en avait disposé avant lui.

La seconde recommandation touchant les convertis rappelait les conséquences de la conversion « quasi » forcée, soit que les converti vivaient dans l'apostasie⁹³³. Selon Duns Scot, cet inconvénient ne devait pas empêcher les princes de forcer des conversions pour faire cesser le scandale produit par la présence d'infidèles au milieu des chrétiens, car il estimait qu'une génération suffirait pour effacer la religion des infidèles, les enfants n'ayant connu rien d'autre que le christianisme⁹³⁴. Mais plus de vingt ans après la conversion générale d'Aragon, cet optimisme se trouvait pris en

⁹³¹ "Su Santidad diese plena facultad a la dicha persona para corregir y castigar las dichas apostasías y herejías y absolver dellas por veinte años, por la mejor via y manera que le apreciase, no guardada la forma del derecho, y para hacer perdón general y particular de las dichas apostasías y herejías cometidas ó comitendas en el dicho tiempo de los veinte años sin limitación alguna." CODOIN, t.5, p.104.

⁹³² "[...] y generalmente para todas las otras cosas que hasta agora se han concedido al Cardenal de Svilla D. Alonso Manrique que haya gloria y al obispo de Segovia para esta administración, y para poder subdelegar y cometer sus veces en todo lo susodicho." CODOIN, t.5, p.104.

Notons que les documents que nous avons examinés n'affirmaient pas si clairement des pouvoirs aussi étendus à ces deux hauts responsables.

⁹³³ "[...] considerando que esta gente fue convertida casi por fuerza y que no han seido instruidos en la fe." CODOIN, t.5, p.104.

Il n'était pas possible de dire qu'ils avaient été convertis par forcé à la suite des décisions de 1524 et 1525, c'est pourquoi il fallait préciser « quasiment ».

⁹³⁴ Isabelle POUTRIN place ses réflexions sur ce thème sous le titre « Du temps pour éradiquer l'islam ». Voir Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans, Espagne, 1491-1609*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 173.

défaut. En effet, « lesdits convertis vivent très librement et de manière profane, sans peur, gardant publiquement les rites et cérémonies morisques »⁹³⁵. La dimension publique – par conséquent scandaleuse – des pratiques hérétiques était au cœur du problème. En effet, « il faut faire en sorte qu'ils soient réformés et réduits à garder la foi catholique au moins à l'extérieur »⁹³⁶ afin de ne pas donner le mauvais exemple aux autres convertis. À défaut de pouvoir obtenir une conversion sincère des Morisques au christianisme, il fallait à tout prix éviter le scandale en faisant en sorte que toute pratique de l'ancienne religion soit maintenue strictement privée. Pour ce faire, il fallait procéder à un resserrement de la discipline et « que son Altesse donne des provisions contre les seigneurs des lieux qui favorisent lesdits Morisques et empêchent les recteurs et les *alguaziles* de les obliger à aller à la messe et d'obéir à ce à quoi ils sont tenus »⁹³⁷. De telles recommandations montrent bien jusqu'où pouvait aller la « tolérance » à l'égard de nouveaux chrétiens qui pouvaient pratiquer leur ancienne religion à condition qu'ils le fassent privément.

5) L'inquisiteur Gregorio de Miranda : héritier des commissaires apostoliques?

L'année même où Tomás de Villanueva réclamait un nouveau commissaire apostolique pour le décharger de l'instruction des nouveaux convertis (1548), l'inquisiteur Gregorio de Miranda arriva à Valence. En l'absence de nouveau commissaire, le nouvel inquisiteur allait se charger des nouveaux convertis en se plaçant dans la continuité de l'action de Ramírez de Haro. Étant donné que par son titre, il était inquisiteur de Valence, sans que rien ne le distinguât en apparence de ses collègues, les historiens des Morisques n'ont pas suffisamment saisi cette continuité. Or, les affaires

⁹³⁵ “[...] los dichos convertidos viven muy suelta y profanamente sin temor, públicamente guardando los ritos y ceremonias moriscas.” CODOIN, t.V, p.105.

⁹³⁶ “[...] háse de proveer como sean reformados y reducidos a guardar la fe católica á lo menos en lo exterior.” CODOIN, t.V, p.105.

⁹³⁷ “[...] los dichos convertidos viven muy suelta y profanamente sin temor, públicamente guardando los ritos y ceremonias moriscas, háse de proveer como sean reformados y reducidos a guardar la fe católica a lo menos en lo exterior, y encargarse mucho al que tuviere cargo que lo provea y que su Alteza le dé provisiones contra los Señores de los lugares que favorecen a los dichos moriscos y impiden á los rectores y alguaciles que no les compellan a ir a misa y a guardar lo que son obligados.” CODOIN, t.5, p.105.

concernant les Morisques ont constitué son occupation quasi exclusive au tribunal de Valence durant près d'un quart de siècle jusqu'au tournant des années 1580.

De fait Miranda joua un rôle capital dans l'évangélisation des Morisques de Valence au cours de la période centrale du XVI^e siècle. Non seulement il continua l'œuvre de Haro mais il impliqua le Saint Office dans la conversion des Morisques. Par sa position au sein du Saint-Office et ses origines sociales et son éducation, Miranda ne se différencie pas d'un inquisiteur disons normal, du *señor inquisidor* de Caro Baroja⁹³⁸. Toutefois la carrière de Miranda se distinguait de celle de ses collègues Hierónimo Manrique et Juan de Rojas, qui officiaient au tribunal de Valence à la même époque, sur un aspect : elle fut presque exclusivement consacrée au Morisques. Durant la vingtaine d'années que dura sa présence dans ce tribunal, pratiquement tous les documents sur lesquels nous avons retrouvé son nom traitent de la question morisque, ce qui n'est certes pas le cas de ses collègues notamment Rojas et Manrique, dont l'activité reflète la diversité des questions auxquelles était confronté le tribunal de Valence⁹³⁹.

Dans des documents plus tardifs on présente Miranda comme « substitut de don Antonio Ramírez qui fut évêque de Ségovie »⁹⁴⁰ ou comme celui qui « est resté

⁹³⁸ Dans un petit livre qu'il a consacré au pouvoir inquisitorial, Julio Caro Baroja a utilisé ce terme pour désigner l'archétype de l'inquisiteur. Julio CARO BAROJA, *El Señor Inquisidor, y otras vidas por oficio*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, 277 p. Pour une analyse approfondie de cet ouvrage, voir Doris MORENO, « Alrededor de « El Señor Inquisidor ». Algunas reflexiones », *Historia Social*, 2006, n° 55, pp. 112-134. Sur le même thème Bartolomé BENNASSAR, « Le pouvoir inquisitorial », in *L'Inquisition espagnole (XVe-XIXe siècle)*, Paris, Hachette, 1979, pp. 71-100.

⁹³⁹ La première lettre mentionnant Miranda que nous avons notée est dans AHN, Inq., Lib.911, f.17r, datée du 20 novembre 1551. La dernière est dans AHN, Inq., Lib.911, f.120r, datée du 1^{er} septembre 1569, où Miranda demande une récompense pour ses 22 années de services au sein de l'Inquisition. Cela suppose qu'il ait commencé à y servir en 1547.

D'après Ricardo García Carcel, Miranda fut introduit comme inquisiteur à Valence par l'Inquisiteur général Fernando de Valdés en 1548 et fut un « alter ego » valencien de Valdés. Ricardo GARCÍA CARCEL, *Herejía y sociedad en el siglo XVI, La Inquisición en Valencia 1530-1609*, Barcelone, ediciones península, 1980, p. 35. Pour les activités du tribunal de Valence, en plus de l'ouvrage déjà cité de García Carcel, voir William MONTER, *Frontiers of heresy. The Spanish Inquisition from the Basque lands to Sicily*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 345 p ; Stephen HALICZER, *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia (1478-1834)*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1993, 584 p.

⁹⁴⁰ "[...] substituto de don Antonio Ramírez obispo que fue de Segovia como comissario apostolico." Document non numéroté, annoté "En casa del arçobispo de Sevilla", Madrid, 26 février 1565. AHN, Inq., Leg.1791/2.

commissaire pour visiter et pourvoir ce qu'il convient »⁹⁴¹ dans les affaires morisques. Miranda lui-même racontait avoir été délégué par « l'évêque de Ségovie »⁹⁴². Se situant ainsi dans la continuité des commissaires apostoliques, il critiqua cependant ses prédécesseurs pour n'avoir pas visité eux-mêmes les lieux de Morisques : « ni l'évêque de Ségovie ni un autre commissaire [...] ne sont sortis de cette cité et moi tout ce que j'ai fait je l'ai fait à mes propres frais »⁹⁴³. En se présentant comme l'élève de l'évêque, Miranda parvint à s'imposer comme le principal spécialiste de la question. Il attira ceux qui avaient des intérêts dans l'évangélisation des Morisques. Au début des années 1560, il orienta les revendications des curés les plus zélés de Morisques qui recherchaient davantage de soutien des autorités dans l'instruction des Morisques⁹⁴⁴. Après avoir participé à la supervision du désarmement général des Morisques valenciens (1563), il présida en 1564 une *junta* sur les Morisques de Valence. La consécration vint en 1565, alors qu'il fut effectivement nommé « commissaire général du Saint-Office [et du roi] pour les affaires concernant les nouveaux convertis » afin de préparer la campagne d'évangélisation⁹⁴⁵.

Il ne disposait pas, toutefois, des pouvoirs que possédaient les commissaires apostoliques du temps de Ramírez de Haro. Il se plaignait : « comme inquisiteur, je suis

⁹⁴¹ “[...] al inquisidor Miranda por haver el quedado commissario para visitar y proveer lo que para esto convenia.” Parecer del doctor Frago, 1560. AGS, Estado, 329-1. Une copie de ce document a été publiée par Rafael Benítez. Voir: Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Moriscos y curas, la denuncia profética del Dr. Frago (1560) », *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història*, 1992, n° 42, p. 24-30.

⁹⁴² “[...] fui sur delegado por el obispo de Segovia.” Gregorio de Miranda au docteur Frago, Valence, 26 août 1560. AGS, Estado, 329-1. Ce document a également été transcrit par Benítez. *Ibid.*, p. 30-32.

⁹⁴³ “[...] ni el obispo de Segovia ni otro comisario se lo dio ni aun salio desta ciudad y yo todo lo que se hizo lo hize a mis costas.” Gregorio de Miranda au docteur Frago, Valence, 26 août 1560. AGS, Estado, 329-1.

⁹⁴⁴ C'est ainsi qu'il faut interpréter sa correspondance avec le docteur Frago et le mémoire à la couronne ensuite adressé par ce dernier. Frago et quelques recteurs en contact avec lui représentaient un groupe qui avait à cœur l'instruction des Morisques mais se plaignaient du manque de soutien de Miranda. Suite à la demande de ce dernier, Frago prêcha en faveur de l'évangélisation des Morisques à la cathédrale de Valence, puis adressa un mémoire de recommandations à Philippe II. Voir Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Moriscos y curas », *op. cit.*

⁹⁴⁵ “[...] havemos nombrado al licenciado Gregorio de Miranda, por Inquisidor desse reyno, y comisario general del sancto officio y nuestro para este efecto de los dichos nuevos convertidos con facultad de subdelegar.” Philippe II à l'archevêque de Valence Martín Pérez de Ayala, Valladolid, 9 mai 1565. ARV, Real 253, f.31r.

limité »⁹⁴⁶, se référant à son pouvoir punitif. Aux recteurs se plaignant de ne pas recevoir leur salaire, il répondait « je n'ai pas, moi, la possibilité de le leur donner »⁹⁴⁷. Quand le docteur Frago se plaignit que les enfants s'enfuyaient du collège pour nouveaux convertis, sa réponse laisse entrevoir les limites de ses possibilités d'agir, car après avoir laissé entendre qu'il avait le pouvoir de les ramener au collège – « je suis maintenant si fatigué de les ramener » - il reconnut qu'il ne pouvait pas résoudre le problème de fond – « ils continueront de s'en aller jusqu'à ce que Sa Majesté y remédie car personne ne se soucie d'eux » - et n'avait-guère de pouvoir direct sur le collège : « je ferai en cela ce que je pourrai et je parlerai avec le recteur »⁹⁴⁸.

Pour être « limité », il n'était pas inactif pour autant. Malgré l'incapacité où il était d'instruire des procès contre les Morisques, il poursuivait ses visites dans les lieux de Morisques. Il en fit une, par exemple, dans le duché de Ségorbe en 1555⁹⁴⁹. Il y recensait les pratiques musulmanes persistantes parmi les Morisques. En 1565, Philippe II fera des relations de ces visites la référence que devaient consulter les visiteurs, les invitant à « faire abandonner [aux Morisques] les rites et cérémonies qu'ils pratiquent, lesquels sont prouvés par la visite qu'a faite l'inquisiteur Miranda »⁹⁵⁰. Les visites de Miranda procuraient ainsi la référence nécessaire aux visiteurs, mais aussi la méthode par laquelle ils devaient interroger les Morisques : « que lesdits commissaires et

⁹⁴⁶ “[...] como inquisidor stoy inibido [...]”. Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Moriscos y curas », *op. cit.*, p. 30.

⁹⁴⁷ “[...] si algunos destes ministros, como v.m. escribe, no quieren hazer su oficio, es porque no tienen salario, ni yo tengo posibilidad para se lo dar.” Gregorio de Miranda au docteur Frago, Valence, 26 août 1560. *Ibid.*

⁹⁴⁸ “[...] yo stoy tan cansado de bolberlos, sienpre que se salen [...]” / “[...] se saldrán hasta que su magestad lo remedie pues no ay quien tenga cuenta con ellos [...]” / “[...] pero yo hare en eso lo que pudiere y hablare con el rector [...]” *Ibid.*, p. 31.

⁹⁴⁹ Gregorio de Miranda à la Suprême, 5 mars 1555. AHN, Inq., Lib.911, f.171r.

⁹⁵⁰ “Item visitar los dichos nuevamente convertidos y saber como vivien y que les quiten los ritos y cerimonias que tienen las quales consta por la visita que hizo el Inquisidor Miranda.” Philippe II aux évêques de Valence, Tortosa, Ségorbe et Orihuela. Sans date, 1565. ARV, Real 253, f.35r.

visiteurs fassent les interrogatoires qu'ils doivent suivre dans la visite conformément à ceux du licencié Miranda, et n'ajoutent pas d'autres questions superflues »⁹⁵¹.

6) De l'inhibition inquisitoriale à la répression systématique

La neutralisation du Saint-Office était par conséquent toute relative et ne concernait que son pouvoir de répression à l'encontre des Morisques. Par l'action de Miranda, son activisme politique et sa connaissance du terrain, l'Inquisition conservait une marge de manœuvre et une capacité d'influencer l'évangélisation des Morisques. Tout en préparant de nouvelles campagnes, elle s'est également efforcée de faire cesser la résistance nobiliaire. Comme Bernard Vincent l'a observé, les grands procès visant des nobles protecteurs de Morisques se concentrent sur le milieu du siècle⁹⁵². Ces procès ne se réduisaient pas à la seule question morisque et s'inscrivaient plus largement dans une reconfiguration des rapports de pouvoir au sein de la société espagnole. L'existence même du Saint-Office menaçait la position des nobles dans la hiérarchie sociale. Le bouillant seigneur de Faura paya d'un long procès de s'être imprudemment exclamé que « ni lui ni ses vassaux ne devaient rien à l'Inquisition »⁹⁵³. Contre les seigneurs, l'Inquisition n'hésitait pas à recourir aux témoignages de subalternes et à exploiter les rancoeurs du petit peuple, des attaques sous-estimées par les seigneurs qui n'imaginaient pas être menacés par des individus de rang inférieur⁹⁵⁴.

⁹⁵¹ "Item que los dichos comissarios y visitadores hagan los interrogatorios por donde se han de seguir en la visita conforme a los que tiene el licenciado Miranda, y no pongan otras preguntas superfluas." Philippe II aux évêques de Valence, Tortosa, Ségorbe et Orihuela. Sans date, 1565. ARV, Real 253, f.36v.

⁹⁵² Bernard VINCENT, « Morisques et chrétiens à Faura au XVIe siècle », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1986, vol. 22, n° 1, p. 166-167.

⁹⁵³ "[...] ni el ni sus vasallos no debían nada a la Inquisición [...]", cité dans *Ibid.*, p. 161. Arrêté le 11 septembre 1551, le seigneur de Faura fut ensuite relâché et assigné à résidence à Faura. Son procès fut suspendu en 1552 et la condamnation ne fut prononcée qu'en 1561. La condamnation fut légère : 100 ducats et l'obligation de racheter un captif valencien. Comme le souligne Vincent, le Saint-Office fut « vaincu par le temps, la mauvevolonté manifeste du seigneur de Faura et le réel pouvoir de la noblesse valencienne ». Pour le seigneur de Faura, le véritable prix aura été l'humiliation d'avoir été arrêté et les longues procédures engagées pour sa défense.

⁹⁵⁴ C'est la conclusion à laquelle parvient Byron Hamann à la suite de l'analyse du procès de Sancho de Cardona. Pour Hamann, cette logique dépasse largement le royaume de Valence et se retrouve également en Nouvelle Espagne. Byron HAMANN, *Inquisitions and Social Conflicts in Sixteenth-Century Yanhuatlan and Valencia: Catholic Colonizations in the Early Modern Transatlantic World*, Anthropology and History, University of Chicago, Chicago, 2011, 811 p.

Si l'affrontement entre le Saint-Office et la noblesse ne se réduisait pas à la question morisque, elle n'en constitua pas moins, dans le royaume de Valence, un champ de bataille privilégié entre les deux camps. Qu'un noble tel que Sancho de Cardona veuille conserver un contrôle absolu sur la prédication faite à ses vassaux morisques entraînait en conflit direct avec la prétention du Saint-Office à entrer en contact avec eux, guider leur catéchisation et coopter leurs élites. De plus, le Saint-Office n'a jamais renoncé à exercer sur les nouveaux chrétiens les compétences juridiques qui étaient les siennes. L'affrontement avec les seigneurs a atteint son point culminant lorsque l'inhibition –relative– inquisitoriale est parvenue à échéance. Les inquisiteurs ont alors mobilisé toutes leurs ressources pour atteindre deux objectifs : d'une part, éviter que ne soient reconduites les dispositions qui limitaient leur pouvoir de répression ; d'autre part, s'assurer de la stabilité de leurs revenus grâce à la vulnérabilité juridique des Morisques : en signant une *Concordia* en 1571 avec les principales *aljamas* morisques, le Saint Office obtenait que celles-ci versent annuellement 50000 *sueudos* en échange de quoi il s'engageait à ne pas saisir les biens des réconciliés Morisques, ne leur infligeant pas plus que dix ducats à verser en amende⁹⁵⁵ Outre les procès contre des nobles, des procès retentissant à l'encontre des Morisques les plus riches et influents du royaume, ceux de la famille Abenamir, servirent à forcer l'adoption de la Concordia de 1571⁹⁵⁶.

Ayant ainsi libéré son pouvoir répressif, le tribunal de Valence se fit beaucoup plus actif dans les années 1570 et la répression atteignit des sommets à partir des années 1580. Mais l'intensité de cette répression sous Juan de Ribera n'était pas uniquement le produit de la fin de la neutralisation légale du Saint-Office. L'activité inquisitoriale au cours de ces années devait, pour atteindre ces niveaux d'intensité, être

⁹⁵⁵ Raphaël CARRASCO, « Le prix de sa foi, l'inquisition de Valence et les biens des Morisques (1566-1609) », in *La monarchie catholique et les Morisques (1520-1620)*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2005, p. 135-137.

⁹⁵⁶ Ricardo GARCÍA CARCEL, *Herejía y sociedad en el siglo XVI*, op. cit., p. 84-87 ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Moriscos, señores e Inquisición. La lucha por los bienes confiscados y la Concordia de 1571 », *Estudis*, 1998, n° 24, pp. 79-108 ; Rafael CARRASCO, *Deportados en nombre de Dios, La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignominia*, Barcelone, Destino, 2009, p. 247-258.

dynamisée par la peur quasi-obsédante d'une invasion étrangère. Dans cette peur convergeaient deux éléments auxquels nous allons maintenant nous intéresser, la peur du protestantisme et la peur du Turc.

2. Éléments de référence

En raison de l'évolution de la conjoncture que nous venons d'analyser, les repères en fonction desquels les acteurs de l'évangélisation situaient leur action tendaient à se modifier. Nous avons retenu cinq éléments, en rupture ou en continuité avec la période précédente, qui ont nous ont semblé peser sur l'évolution des méthodes d'évangélisation des Morisques : la peur de la Réforme, la « référence sécuritaire » (ou la peur des Turcs et des Algérois), la réticence des évêques à prendre en charge l'instruction des nouveaux convertis, le rôle des seigneurs dans l'évangélisation de leurs vassaux et la persistance des doutes sur la légitimité du baptême des Morisques.

1) La peur de la Réforme protestante

Jusqu'ici, nous avons à peine mentionné la Réforme protestante. Elle est apparue à titre anecdotique dans les accusations à l'encontre de Joan de Avellaneda. Les inquiétudes quant à une éventuelle pénétration des idées protestantes en Espagne avaient donné lieu à une visite des librairies valenciennes en 1535, faite par le provincial des augustins⁹⁵⁷. À la même époque, Luther et Mélanchton apparaissaient comme repoussoirs sous la plume de penseurs valenciens, surtout préoccupés de faire valoir la personne de l'Empereur ou celle du recteur Joan de Celaya⁹⁵⁸. La crainte d'une éventuelle pénétration des idées protestantes n'était alors pas bien grande.

Ce n'était plus le cas dans les années 1550-1560. Le contexte international exposait au grand jour l'ampleur de la fracture religieuse. En 1552, le provincial dominicain Joan Izquierdo s'inquiétait déjà de la pénétration en Espagne des idées luthériennes par la

⁹⁵⁷ Il s'agissait en fait de fray Tomás de Villanueva. Augustin REDONDO, « Luther et l'Espagne de 1520 à 1536 », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1965, vol. 1, p. 160-161.

⁹⁵⁸ Francisco PONS FUSTER, *Erasmistas, mecenas y humanistas en la cultura valenciana de la primera mitad del siglo XVI*, Valence, Institució Alfons el Magnànim, 2003, p. 186-188.

France. Il recommandait le contrôle des entrées et des livres en circulation⁹⁵⁹. La rupture avec l'Angleterre se consuma avec la mort de Marie Tudor. La rébellion des Flandres devint un des enjeux majeurs du règne de Philippe II qui soutint les ultracatholiques français dans les guerres de religion qui déchirèrent la France tout au long de la seconde moitié du XVI^e siècle. La moitié de l'Allemagne sembla perdue pour le catholicisme. À l'intérieur même de la péninsule ibérique, on vit apparaître les premiers signes de protestantisme. En 1557, l'Inquisition de Séville procéda à des arrestations massives de luthériens⁹⁶⁰. En 1559, des dizaines de protestants furent condamnés lors des premiers autodafés dirigés contre les protestants à Valladolid – 56 condamnés dont 26 à la peine capitale – et à Séville – 76 condamnés dont 14 à mort. À Valence, on découvrit un petit cercle luthérien autour de Gaspar de Centelles⁹⁶¹.

Au cours de la période centrale du XVI^e siècle^e, le protestantisme était davantage craint que le protestant. Autrement dit, on craignait principalement la pénétration des idées protestantes, plutôt que l'invasion de forces protestantes. C'est seulement à partir des années 1570, qu'à la faveur des guerres de religion françaises et de la course anglaise, la menace de puissances protestantes se fera sentir sur la péninsule. Alors seulement les Morisques entretiendront le fantasme qu'un roi protestant appuierait une invasion ottomane et un soulèvement Morisque⁹⁶². Avant cela, la crainte du protestantisme se manifesta surtout par le resserrement du contrôle sur les publications, sur l'entrée des livres dans la péninsule et sur la discipline des religieux.

Dans la nouvelle conjoncture marquant les deux premières décennies de l'épiscopat de Juan de Ribera (1569-1611), les menaces protestante et turque convergeront dans les craintes des autorités politiques et inquisitoriales espagnoles. Auparavant, les enjeux

⁹⁵⁹ AGS, Estado 310, 310-312. La transcription de ces documents est fournie en annexe.

⁹⁶⁰ Michel BOEGLIN, « Contribution à l'étude des protestants de Séville (1557-1565) », *Bulletin Hispanique*, 2006, vol. 108, n° 2, pp. 343-376.

⁹⁶¹ Manuel V. FEBRER ROMAGUERA, *Ortodoxia y humanismo. El estudio general de Valencia durante el rectorado de Joan de Salaya (1525-1558)*, Valence, Universitat de Valencia, 2003, p. 208 ; Francisco PONS FUSTER, *Erasmistas, mecenas y humanistas, op. cit.*, p. 299 ; Miquel ALMANARA SEBASTIÀ et Juan Francisco PARDO MOLERO, « Borja-Centelles: Una polémica relación familiar en la Valencia del XVI », *Revista Borja*, 2013, n° 4, p. 35-39.

⁹⁶² Raphaël CARRASCO, « Péril ottoman et solidarité morisque », *Revue d'Histoire maghrébine*, 1982, n° 25-26, pp. 33-50.

sécuritaires se concentraient principalement sur la façon de se protéger des puissances musulmanes.

2) La référence sécuritaire : la peur des Turcs

À une époque où la religion était une justification constante des guerres de conquêtes, il n'y a pas à être surpris par le fait que les minorités religieuses fussent suspectées de vouloir prêter leur concours à des puissances extérieures partageant leur religion. C'était un facteur récurrent dans l'histoire des *mudéjars* comme des Morisques. Mais elles atteignirent un degré d'intensité particulièrement élevé dès lors que l'Empire Ottoman paraissait invincible⁹⁶³.

L'inquisiteur général Alonso Manrique, en 1528, avait recommandé qu'on laisse leurs armes aux nouveaux convertis de Maures. Le souvenir des *Germanías* était encore frais dans les mémoires et la loyauté des mudéjares envers le souverain laissait espérer que les nouveaux convertis seraient d'autant plus loyaux⁹⁶⁴. Cette attitude s'était renversée dans les années 1540. La planification des campagnes d'évangélisation, comme nous l'avons vu au chapitre 4, était remplie de références aux dangers de la terre. Pour mener l'évangélisation à bien et assurer la sécurité du royaume, il faudrait désormais s'assurer de désarmer les Morisques. Maintes fois remis, le projet de désarmer les Morisques valenciens ne se concrétisa qu'en 1563. Il s'agissait de l'une des premières grandes initiatives de Philippe II, dans le dossier morisque, depuis son retour en Espagne. Le désarmement, lié aux enjeux sécuritaires et la menace corsaire, était également étroitement lié aux enjeux de l'évangélisation. En effet, depuis 1540⁹⁶⁵, divers acteurs de celle-ci avaient estimé que le fait que les Morisques soient armés empêchait de leur inspirer la crainte. Or, la crainte était nécessaire pour les forcer à apprendre la

⁹⁶³ Sur ce thème, voir Andrew HESS, « The Moriscos. An Ottoman fifth column in XVIth Century Spain », *American Historical Review*, 1968, n° 79, pp. 1-25 ; Juan REGLÀ, « La cuestión morisca y la coyuntura internacional en tiempos de Felipe II », in *Estudios sobre los moriscos*, Barcelona, Ariel, 1971, ; Sebastian GARCÍA MARTÍNEZ, « Bandolerismo, piratería y control de moriscos en Valencia durante el reinado de Felipe II », *Estudis*, 1972, I, pp. 85-167 ; Raphaël CARRASCO, « Péril ottoman », *op. cit.* ; Sergio URZAINQUI SÁNCHEZ et Jorge Antonio CATALA SÁNZ, *La conjura morisca de 1570: la tentativa de alzamiento de Valencia*, Valence, Generalitat valenciana, 2009, 263 p.

⁹⁶⁴ Cf. *Supra*, chapitre 5, section 4.2.

⁹⁶⁵ Comme on l'a vu à propos du thème de la « terre dangereuse », *supra*, chapitre 6, section 3.4.2.4.

doctrine. Philippe II partageait cette analyse. La première justification qu'il donnait au désarmement des nouveaux convertis était précisément que

d'être tant armés a été la cause qu'ils n'ont pas été chrétiens jusqu'à maintenant parce que avec les armes qu'ils sont ils sont si audacieux et dissolus dans leur secte, et vivent sans vergogne en elle comme s'ils n'avaient jamais été baptisés, que jamais n'ont osé les curés, prédicateurs, ni commissaires et alguaziles faire leurs offices comme il convenait, et pour a même cause la visite ne s'est pas fait comme nous l'avons demandé.⁹⁶⁶

Le succès du désarmement fut mitigé. Près de vingt-cinq mille armes furent saisies, mais les Morisques valenciens purent toujours compter sur des réserves d'armes soigneusement cachées⁹⁶⁷. Par ailleurs, certains Morisques, jouissant d'un privilège car réputés descendre de musulmans convertis par Vicente Ferrer bien avant la conversion, purent conserver leurs armes comme s'ils étaient vieux chrétiens⁹⁶⁸. En somme, suffisamment d'armes subsistaient pour qu'en 1568, lorsque les Morisques Grenadins se soulevèrent, la menace imminente d'un soulèvement simultané à Valence représente une menace des plus sérieuses⁹⁶⁹. Les autorités durent se montrer inhabituellement clémentes avec les Morisques valenciens le temps que dura la révolte. Mais la peur demeura jusqu'à l'expulsion⁹⁷⁰.

⁹⁶⁶ "Primeramente que el estar tan armados ha sido causa que no ayan sido christianos hastagora por que con las armas que tienen son tan osados [verso] y tan disolutos en su secta, y biven tan desvergonçadamente en ella, como si no huvieran sido bautizados que jamas se han atrevido los curas, predicadores, ni comissarios y alguaziles han podido hazer sus officios, como convenia y por la misma causa no se ha hecho la visita como esta por nos mandado, y ordenado por nuestros comissarios, en las consltas que se tuvieron en Valencia." Philippe II à Fadrique Enriquez, majordome du royaume de Valence, sur le désarmement. De Villarrubia, 2 janvier 1563. ARV, Real Cancilleria 253, f.2r.

⁹⁶⁷ Sebastian GARCÍA MARTÍNEZ, « Bandolerismo, piratería y control de moriscos en Valencia durante el reinado de Felipe II », *op. cit.*, p. 108-110 ; Eugenio CISCAR PALLARÉS, « Los moriscos en Valencia », in MOLINER PRADA, Antonio (dir.), *La expulsión de los Moriscos*, Barcelona, Nbla Ediciones, 2009, p. 164, 328.

⁹⁶⁸ "Porque avemos entendido que algunos de los convertidos por St. Vicente Ferrer se han dexado de desarmar porque han vivido y pagan como cristianos viejos se casan con cristianas viejas y que tiene la Inquisición cuenta con ellos como con cristianos viejos y que otros de la mesma qualidad han sido desarmados y se agravian dello, os rogamos y encargamos que os informéis de lo que en esto ha pasado y hay, y sabida bien la verdad de los que son de la dicha conversion, y que deven ser respectados conforme a lo susodicho, proveays, y deys orden que sean desagradados y que tractandolos la Inquisición en todo lo demás, como cristianos viejos, en esto de las armas lo sean y respectados assi mismo como tales." Philippe II au duc de Segorbe, de Madrid, 18 février 1563. ARV, Real Cancilleria 253, f.XXIIIr.

⁹⁶⁹ Emilia SALVADOR ESTEBAN, *Felipe II y los moriscos valencianos. Las repercusiones de la revuelta granadina (1568-1570)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1987, 58 p ; Sergio URZAINQUI SÁNCHEZ et Jorge Antonio CATALA SÁNCZ, « Estudio preliminar », in *La conjura morisca de 1570: la tentativa de alzamiento de Valencia*, Valence, Generalitat valenciana, 2009, pp. 11-42.

⁹⁷⁰ Andrew HESS, « The Moriscos. An Ottoman fifth colomn in XVIth Century Spain », *op. cit.* ; Juan REGLÀ, « La cuestión morisca », *op. cit.* ; Raphaël CARRASCO, « Péril ottoman », *op. cit.* ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Tríptico de la expulsión de los Moriscos. El triunfo de la razón de estado*, Mercuès, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2012, p. 47-53.

3) Les seigneurs, responsables de l'état des situations spirituelle de leurs vassaux

Dans l'Espagne moderne, tout seigneur avait des responsabilités religieuses. La réforme des mœurs promue par les réformateurs catholiques touchait les seigneurs temporels non seulement dans leurs habitudes de vie, mais aussi dans leur style de gouvernance. Ils trouvent à l'occasion des oreilles complaisantes, voire des seigneurs anxieux de concilier leur état de gouvernants avec les idéaux de la vie chrétienne. Bien que, en théorie, les religieux, et en particulier les jésuites, dussent garder une certaine distance avec le pouvoir, en pratique ils n'hésitaient pas à s'exprimer sur la manière de gouverner des seigneurs. Le futur général de la Compagnie Francisco de Borja, en tant qu'ancien seigneur, rédigea un traité intitulé *Instrucción para el buen gobierno de un señor en sus estados*, adressé à son fils Carlos de Borja, duc de Gandía⁹⁷¹. Juan de Avila donnait des conseils de gouvernement à quelques-uns de ses plus nobles correspondants. La confession des seigneurs était un autre moyen, moins direct, mais puissant, pour les influencer⁹⁷². La confession était en effet l'occasion d'amener les seigneurs à réfléchir sur les implications morales de leur gouvernement. En adoptant une typologie des confessés de manière à adapter la confession à chaque catégorie sociale, les théologiens offrent aux confesseurs un outil leur permettant d'influencer les seigneurs⁹⁷³.

Juan de Avila était très clair sur la fin du « bon gouvernement » : il s'agissait de rendre les citoyens vertueux⁹⁷⁴. « Le seigneur de vassaux [écrit-il à un seigneur] est le

⁹⁷¹ Le manuscrit comporte deux parties, et devait en comporter trois. Il fut publié par Cándido de Dalmases dans Francisco de BORJA, *Tratados espirituales*, Barcelona, Juan Flors, 1964, p. 164-225.

⁹⁷² Pour une discussion des rapports complexes entre les confesseurs et les hommes de pouvoir, voir Julián J. LOZANO NAVARRO, *La compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 48-58.

⁹⁷³ C'est le cas en particulier du plus diffusé de ces manuels, celui de Martín de Azpilcueta. « Martín de Azpilcueta's 1571 *Manual de Confesores* responded to the problem of confessing the lords of Morisco vassals in Valencia and Aragon. The noblemen were "obligated to give reasonable support to the priests of the parish churches. What is more they should denounce [their vassals] to the Holy Inquisition all those who use Muhammadan ceremonies". James B. TUELLER, *Good and Faithful Christians: Moriscos and Catholicism in Early Modern Spain*, New Orleans, University press of the South, 2002, p. 35.

⁹⁷⁴ Juan de AVILA, *Obras completas, t.IV. Epistolario*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1970, p. 79.

lieutenant de Dieu, lequel a ordonné qu'il y ait des bons sur terre pour régir et commander, et d'autres pour obéir »⁹⁷⁵. Borja qualifiait pour sa part le seigneur de « fidèle administrateur du trésor du Seigneur »⁹⁷⁶. Cette mission capitale soumettait le seigneur à une double obligation spirituelle, celle de sauver son âme - comme tout chrétien - et de sauver celle de ses sujets. Or, il suffisait de faillir à une seule de ces missions pour mettre son salut en péril. C'est pourquoi Avila comme Borja soulignaient combien la tâche du seigneur était difficile et dangereuse. L'ancien duc de Gandía commençait son traité sur le gouvernement en rappelant la fameuse parabole du Christ (*Matthieu*, 19, 24) selon laquelle il était plus difficile à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu qu'à un chameau de passer par le chas d'une aiguille⁹⁷⁷.

Cette dimension du « métier » de seigneur n'était, bien entendu, pas sans entrer en contradiction avec leurs intérêts. On a déjà mentionné les félicitations adressées par Charles Quint à Joan de Borja, qui convertissait ses sujets au mépris de ses propres intérêts⁹⁷⁸. Bien souvent, si l'on se fie aux auteurs religieux, les seigneurs paraissent au contraire mépriser le « bien spirituel » de leurs sujets pour des motifs plus prosaïques. C'est là un lieu commun qu'a repris l'historiographie sur les Morisques auquel il n'est pas nécessaire de revenir. Il n'en reste pas moins que le comportement des seigneurs que nous pourrions observer plus loin est difficilement compréhensible si l'on ne tient en compte que l'un de ces deux aspects. C'est la tension entre obligations spirituelle et intérêts économiques qui caractérisent le mieux leur situation. Elle influe notamment sur le rôle que joueront certains seigneurs dans la contestation du baptême forcé que nous allons maintenant examiner.

⁹⁷⁵ *Ibid.*, p. 117.

⁹⁷⁶ “[...] los señores de vasallos [...] como fieles administradores de la hacienda del Señor.” Francisco de BORJA, *Tratados espirituales*, Barcelona, Juan Flors, 1964, p. 166-167.

⁹⁷⁷ *Ibid.*, p. 167.

⁹⁷⁸ Voir le chapitre 5 sur la conversion générale d'Aragon. Voir aussi Bernard DUCHARME, « Confirmer, baptiser et réformer. Charles Quint et la conversion des musulmans de Valence (1524-1528) », *Les Cahiers d'Histoire*, 2011, XXX, n° 2, p. 127.

4) La réticence des évêques des zones morisques

Avec la période centrale du XVI^e siècle, apparaît un thème récurrent chez les clercs en charge des populations morisques, celui de l'ingratitude de la tâche. Les ecclésiastiques, même les plus zélés, ne se chargeaient pas de l'évangélisation des Morisques de gaieté de cœur, mais à reculons, parfois contraints par l'une ou l'autre des autorités auxquelles ils devaient obéissance. Antonio de Guevara, nommé à la tête de l'évêché de Guadix, anticipait de mauvais gré la difficulté de la tâche qui l'attendait dans cet évêché aux bien faibles revenus⁹⁷⁹. L'augustin Tomás de Villanueva, d'après ce qu'écrivit le père Salón, refusa l'archevêché de Grenade, et voulut renoncer à l'archevêché de Valence en raison de « l'aveuglement et la perdition de ces gens »⁹⁸⁰. Il n'accepta cette charge que forcé par le provincial de son ordre. Nombre de religieux, dont le dominicain Domingo de Soto, se seraient étonnés qu'il accepte l'archevêché de Valence, ayant refusé celui de Grenade, « et cela (dit frère Tomás qui m'a écrit) parce qu'ils ne savaient pas combien contre ma volonté j'ai accepté, et par pure obéissance »⁹⁸¹ à quoi son correspondant répondit « qu'il s'était consolé qu'il ait accepté de cette manière, parce que là où il y eu tant d'obéissance, et nulle volonté propre, Notre Seigneur aplanira toutes les difficultés, et accordera sa grâce et l'endurance nécessaire pour affronter toutes les difficultés »⁹⁸². Martín Pérez de Ayala exprima des scrupules semblables dans son autobiographie, au moment de prendre en charge

⁹⁷⁹ Augustin REDONDO, *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps : de la carrière officielle aux œuvres politico-morales*, Genève, Librairie Droz S.A., 1976, chap. 7.

⁹⁸⁰ "la ceguedad y perdición de esta gente" SALÓN, Miguel, *Libro de la vida y milagros de Santo Tomás de Villanueva, arzobispo de Valencia, de la orden de San Agustin, sacado de los procesos que se hicieron para su Beatificación y Canonización*, Quinta Edición, Madrid, imprenta de la viuda e hijo de Martín 1793 (1620). BNE 2/6947, Lib.2, p.190.

⁹⁸¹ "[...] porque no sabían quan contra mi voluntad le acepté, y por pura obediencia." SALÓN, Miguel, *Libro de la vida y milagros de Santo Tomás de Villanueva, arzobispo de Valencia, de la orden de San Agustin, sacado de los procesos que se hicieron para su Beatificación y Canonización*, Quinta Edición, Madrid, imprenta de la viuda e hijo de Martín 1793 (1620). BNE 2/6947, Lib.2, p.191.

⁹⁸² "[...] se había consolado hubiese aceptado de esa manera, porque donde tanto hubo de obediencia, y nada de propia voluntad, nuestro Señor allanaría todas las dificultades, y daría su gracia y esfuerzo para todos los trabajos." SALÓN, Miguel, *Libro de la vida y milagros de Santo Tomás de Villanueva*, BNE 2/6947, Lib.2, p.191.

l'archevêché de Valence, hésitant à accepter une charge dans ce royaume « où il y avait une cité [Valence] qui était une Babylone, et le reste était terre d'infidèles »⁹⁸³.

Les refus systématiques des cadres ecclésiastiques sont une norme de l'époque. Il était en effet communément admis qu'il fallait octroyer les évêchés à des gens qui ne les revendiquaient pas. Le théologien Oñate de Sagastizábal a formulé ce principe ainsi : « Les offices et les charges de gouvernement doivent être conférés à ceux qui ne les veulent pas et doivent être refusés à ceux qui les veulent et les recherchent. Il n'y aurait pas tant de monde pour les solliciter et les rechercher publiquement si l'on respectait ce principe. »⁹⁸⁴ Dans le cas qui nous occupe, ce refus de convenance reposait sur l'évocation des Morisques, qui servaient à le justifier.

Le passage du temps explique en partie la naissance de ce *topos* au milieu du siècle. La première génération de Morisques nés après la conversion générale d'Aragon arrivait à l'âge adulte, et rien ne permettait encore d'entrevoir que le souvenir de l'islam allait s'éteindre dans la péninsule. Le nouveau converti tendait progressivement à devenir le « Morisque », un terme qui commença à être employé comme substantif dès les années 1530 et devint dominant dans les années 1560⁹⁸⁵. Dans les textes, le Morisque apparaît « aveugle » et surtout « obstiné » et « opiniâtres ». La difficulté de l'entreprise de conversion apparaissait dès lors avec éclat. Comme on a pu le voir avec les seigneurs, les gens en position d'autorité étaient responsables du salut de leurs sujets. C'était d'autant plus valables pour les grands ecclésiastiques. Le discours montrant une réticence à accepter la conversion des Morisques était le reflet de cette conviction. L'obstination des nouveaux chrétiens de maures à demeurer dans leur « secte » risquait de peser sur la conscience des évêques qui en avaient la charge⁹⁸⁶. Mais la réponse de Domingo de Soto offre la véritable clé du message : l'obéissance était la vertu maîtresse de l'évêque

⁹⁸³ “[...] donde había una ciudad que era una Babilonia y lo demás era de infieles.” Martín PÉREZ DE AYALA, *Discurso de la vida*, *op. cit.*, p. 69.

⁹⁸⁴ BNM, mss.950, p.105, cité par Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, *Philippe II et la Contre-Réforme*, *op. cit.*, p. 302.

⁹⁸⁵ Mercedes GARCÍA-ARENAL, *Inquisición y moriscos, Los procesos del Tribunal de Cuenca [1978]*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1987, p. 32.

⁹⁸⁶ Le missionnaire se sauve lui-même en sauvant l'Autre, si nécessaire malgré lui. Dominique DESLANDRES, *Croire et faire croire, Les missions françaises au XVIIe siècle*, Paris, Fayard, 2003, p. 72.

et les difficultés étaient les conditions de son héroïsme. L'un et l'autre devaient attirer la faveur divine qui rendait possible la conversion véritable des Morisques⁹⁸⁷.

5) Le baptême contesté

5.1. *Retour sur les contestations antérieures du baptême des Morisques*

Pour comprendre la fragilité du statut des Morisques et les conflits auxquels il donna lieu au milieu du XVI^e siècle, il faut revenir sur le débat concernant la validité du baptême des Morisques et de leurs enfants. Ce débat était officiellement clos ~~scellé~~ depuis que Charles Quint avait décrété la conversion générale et que Loazes en avait défendu le bien-fondé en droit canon⁹⁸⁸. Mais le bien-fondé théologique de la décision de Charles Quint n'était pas apparu à tous. Il s'appuyait sur les thèses controversées de Duns Scot. On a pu voir que Figuerola avait affronté plusieurs adversaires dans sa défense de ces idées.

Les baptêmes effectués par les *agermanados* rencontrèrent parfois de la résistance de la part de curés conviés à y participer, comme ce fut le cas du vicaire d'Alberich et Alcocer, Hieronimo García : « la raison pour laquelle il ne les a pas baptisés, étant vicaire, fut que cela ne lui paraissait pas bien, parce qu'ils ne l'avaient pas fait *proprio motu*, car il croyait qu'ils le faisaient plus par peur que par dévotion. »⁹⁸⁹

Le scénario s'est répété en 1525, lorsque la décision de Charles Quint fut officiellement prise. On a conservé des indices selon lesquels des théologiens s'opposèrent à la validité de ce choix, bien que nous n'ayons pas toujours retrouvé les écrits à l'intérieur desquels ils ont exprimé leur point de vue. Voyons quelques exemples.

⁹⁸⁷ Les développements qui précèdent arrivent à la même conclusion de celle de Cañizares Lovera, qui commente brièvement l'acceptation de l'archevêché par obéissance ainsi « había de ser garantía de un episcopado fecundo y netamente evangélico, como él pedía que fuesen los obispos de la Iglesia. » Antonio CAÑIZARES LLOVERA, *Tomás de Villanueva, op. cit.*, p. 76.

⁹⁸⁸ Isabelle POUTRIN, « La conversion des musulmans de Valence (1521-1525) et la doctrine de l'Église sur les baptêmes forcés », *Revue Historique*, 2008, n° 648, pp. 819-855.

⁹⁸⁹ «Dixo que la causa porque no los bapuzo el seyendo vicario fue porque no le parecia bien porque ellos no lo havian fecho propio motu porque crehia que lo hazian mas por miedo que no por devoción.» Témoignage de Hieronimus García, 4 novembre 1524, *Información*, Université de Pennsylvannie, Collection Henry Charles Lea, Ms.Cod.1078, f.24v.

Le premier prend place dans la cathédrale de Valence, en 1525. Le climat social offrait encore assez de liberté pour qu'on ose débattre de la validité du baptême des Maures au grand jour. C'est ce que faisait un groupe de curés dans la cathédrale discutant des mérites de l'expulsion et de la conversion, quand l'un d'entre eux s'écria que les mudéjares « louaient fort bien Dieu » et ne devaient pas être expulsés⁹⁹⁰. La dénonciation dont il fit l'objet démontre que la liberté de s'exprimer ainsi devenait de plus en plus illusoire.

Notre second exemple n'est pas si dramatique. Il concerne le hiéronymite Jaime Benet, l'un des plus prestigieux opposants à la conversion générale de 1525. Siguënza rapporte que

on ne décidait rien dans le Royaume de Valence si frère Jaime Benet n'y mettait pas son jugement, ni on n'osait rien décider, jusqu'à ce qu'il donne son avis. Il fut consulté [pour savoir] s'il était bien qu'on baptise les Maures de ce royaume. Il dit qu'en aucune manière, et il donna pour cela des raisons qui en montraient l'évidence. Ils ne suivirent pas son conseil : et on voit maintenant, que cela ne servit à rien si ce n'est à créer une infinité d'hérétiques, gens suspects, qui par de graves péchés descendent chaque jour en enfer, avec cent mille autres inconvénients et périls⁹⁹¹.

D'autres religieux avaient désapprouvé la décision de l'empereur. Le prédicateur royal Dioniso Vázquez, de l'ordre des augustins, fut du nombre. Dans un sermon où il vantait les mérites apostoliques de saint Pierre, il affirma la supériorité du raisonnement

⁹⁹⁰ Raphaël CARRASCO, « La conversion et après: les Morisques valenciens durant les difficiles années 1520-1530 », in *La monarchie catholique et les Morisques (1520-1620)*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2005, p. 114.

⁹⁹¹ "No se determinava cosa en el Reyno de Valencia si fray Jayme Benet no ponía su juyzio en ella, ni se ossavan determinar en nada, hasta que dava su parecer. Consultose con el si era bien que se bautizassen los Moros de aquel Reyno. Dixo que en ninguna manera, y dio para ello razones que hazian evidencia. No siguieron en esto su consejo: y veese agora, que no sirvio sino de aver una infinidad de herejes, gente sospechosa, y que con mas graves pecados baxan cada dia al infierno, con otros cien mil inconvenientes y peligros." José de SIGUËNZA, *Historia de la orden de San Jerónimo*, Madrid, Bailly & Baillièrre é hijos, editores, 1909, vol.II, p. 254.

Ce passage a donné lieu à des lectures erronées, notamment de la part de Pascual Boronat et Augustin Redondo. L'un et l'autre ont cru que Siguënza rapportait une opposition de Benet à la validation des baptêmes effectués par les agermanados. Redondo qualifie ainsi de « mythe » l'opposition de Benet aux baptêmes, en argumentant que la Congrégation de Madrid avait rendu une décision unanime. Cet argument est irrecevable, car il confond la décision de la Congrégation avec la conversion générale, décrétée quelques mois plus tard. Aussi, nous estimons qu'il faut ajouter foi au récit de Siguënza. Augustin REDONDO, *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps : de la carrière officielle aux œuvres politico-morales*, Genève, Librairie Droz S.A., 1976, p. 229 ; Pascual BORONAT Y BARRACHINAT, *Los moriscos españoles y su expulsion*, Valence, 1901, vol.1/2, p. 137.

sur la force, permettant d'obtenir des conversions « de fait et de droit. Je dis de fait et de droit, car ils furent baptisés de leur volonté, et non en les y poussant, comme ces Maures »⁹⁹².

La critique était subtile et son auteur haut placé. Le frère Martín Sánchez, également augustin, ne l'était pas, et sa critique fut plus lourde. Sans doute, ayant enquêté sur les baptêmes effectués lors des Germanías, prit-il part à leur validation. Mais la conversion générale, en revanche, ne dut pas recueillir son approbation. Il fut arrêté et jugé par l'Inquisition pour avoir critiqué la conversion dans ses sermons. Il fut accusé d'hérésie et d'avoir parlé « en dérision, moquerie et injure des sacrements de la sainte mère Église [...] et dit de nombreuses paroles en faveur de la secte mahométane contre notre sainte foi catholique »⁹⁹³. Il avait ainsi maintenu que les nouveaux convertis n'étaient pas chrétiens et qu'on devrait les laisser vivre dans leur loi, ajoutant que les Turcs risquaient fort de forcer les chrétiens d'Orient à se convertir à l'Islam en représailles du sort réservé aux Maures d'Espagne⁹⁹⁴. Ces exemples expriment l'opposition à différents niveaux de la société : à la cour parmi les prédicateurs royaux (Dionisio Vázquez), dans la cathédrale de Valence, parmi l'élite des théologiens de Valence (Jayme Benet), parmi les curés et les prédicateurs moins prestigieux (Martín Sánchez). Voilà autant d'indications que la conversion générale, une décision

⁹⁹² Sermon de Pentecôte de Dionisio Vázquez. "¿No fue gran misterio que en un día, por un razonamiento que hizo un hombre de baxa manera, un pescador, un arrinconado, que ese otro día antes se había visto con la red en la mano, se baptisassen mil de hecho y de derecho? Digo de hecho y de derecho porque por su voluntad fueron bautizados, y no a rempujones, como esos moros. Y esto no penséis que lo hacía Sanct Pedro a gritos de púlpito, ni nada desto, sino mansamente, para atraerlos a lo que quería, como hombre que no pretendía otra cosa sino ganar las almas de aquéllos; como hombre que no pretendía obispado, ni calongía, ni nada deso: no lo hacía por interese, sino por ensalçar la Iglesia de su Dios [...] Grandes movimientos de tierra fueron hallarse tantos varones religiosos en Hierusalem; varones religiosos, no dominicos, ni franciscos, ni nada desta cosa..." Cité dans Augustin REDONDO, *Antonio de Guevara, op. cit.*, p. 252-253.

On peut trouver le sermon entier (pp.21-32), ainsi que d'autres sermons du frère Vázquez, en format pdf à l'adresse suivante : http://www.medellin.edu.co/sites/Educativo/repositorio%20de%20recursos/Vazquez_Fray%20Dionisio-Sermones.pdf, consulté le 19 mars 2013.

⁹⁹³ "[...] en derrisió burla y villipensió dels sacraments de la sancta mare Iglesia [...] y ha dit moltes parales en favor de la secta mahometica contra nuestra sancta fe catholica." Procès de Martín Sánchez, 1528. AHN, Inq., Leg.553/33.

⁹⁹⁴ Voir la suite du procès de Martín Sánchez, 158. AHN, Inq., Leg.553/33.

controversée théologiquement, bousculait les habitudes des élites religieuses du royaume. Un décret de l'empereur pouvait convertir les musulmans, mais ne pouvait venir si facilement à bout de la désapprobation des élites⁹⁹⁵.

5.2. *L'opposition au baptême: autour du procès de Sancho de Cardona (1543-1563)*

Tout indique qu'une partie de la noblesse a poursuivi jusqu'à la fin du siècle l'objectif de faire annuler le baptême des Morisques et de revenir au *statu quo ante*. Elle disposait en cela de l'écoute et la complicité hésitante et prudente d'une partie de l'*establishment* religieux du royaume. C'est ce que nous verrons en analysant différents extraits du procès de l'Amiral d'Aragon, Sancho de Cardona. Il ne s'agit pas d'une analyse de l'ensemble du procès, mais uniquement des passages qui nous informent sur les arguments de celui-ci et les ressources qu'il a mobilisées dans son opposition au baptême des Morisques.

Cardona disait s'appuyer sur les positions théologiques du puissant recteur de l'Université de Valence, Joan de Celaya, qui disait-il dénonçait le baptême forcé des infidèles. Celaya a-t-il seulement écrit ainsi? C'est du moins ce que prétend le provincial trinitaire Hieronimo García, à l'occasion d'un prudent témoignage devant l'inquisition de Valence :

Il dit que l'année mille cinq cent soixante-et-un ou soixante, l'amiral don Sancho de Cardona l'envoya appeler à son monastère et lui montra des conclusions qu'avait défendues le docteur Salaya [Joan de Celaya] à propos de la dispute sur la question si les enfants des infidèles peuvent être baptisés alors que leurs parents s'y opposent [*si filii ynfidelium possunt ymbitis parentibus baptizaron*] et lui demanda ce qu'il en pensait et si c'était vrai et il répondit que c'était l'opinion de célèbres docteurs c'est pourquoi on pouvait en débattre et la défendre, mais qu'il y avait une autre [opinion] plus en accord avec la pitié en fonction de laquelle furent baptisés les nouveaux convertis.⁹⁹⁶

⁹⁹⁵ Sur ce thème, notamment une belle analyse du procès de Martín Sanchez pour qui les Morisques n'étaient « pas des convertis, seulement des baptisés », voir Isabelle POUTRIN, « La conversion des musulmans », *op. cit.*, p. 212-220.

⁹⁹⁶ "Dixo que el año de sensenta y uno o sesenta el almirante don Sancho de Cardona ynbio a llamar a este a su monasterio y le mostró unas conclusiones que avía tenido el doctor Salaya en las quales se disputava la question *si filii ynfidelium possunt ymbitis parentibus baptizaron* [sic] y preguntándole que le parecía de aquello y si será verdad y respondió que hera opinión de célebres doctores y por eso hera disputable y defensible pero que avía otra mas allegada a piedad por la qual fueron bautizados los nuevos convertidos [...]". Témoignage de Hieronimo García, 3 juin 1569, Procès de Sancho de Cardona, AHN, Inq., Leg.550/4, f.375r. Notons que deux théologiens de Salamanque qui reçurent l'enseignement de Celaya à

En l'absence du texte, il est difficile de déterminer si Celaya s'était prononcé dans le cadre du débat politique et pratique de la conversion des Morisques de la couronne d'Aragon ou s'il s'était plutôt prononcé dans le cadre infiniment plus théorique du débat sur les canons et doctrines sur la conversion des infidèles. Cette seconde hypothèse est la plus probable au vu de la formulation de l'énoncé que nous venons de traduire. Les écrits de Celaya étant principalement composés de commentaires des *Sentences* et de questions de scolastique, c'est sans doute dans une perspective purement théorique qu'il se prononça sur cette question⁹⁹⁷. Il ne nous est pas davantage possible de savoir à quelle date exactement furent écrites ces conclusions qui intéressent tant Sancho de Cardona, ni quels arguments furent employés par le recteur. En revanche, ce témoignage démontre que les réflexions du recteur attirèrent l'attention des ennemis du baptême des Morisques.

D'après Hieronimo García, Sancho de Cardona « montra par ses paroles le désir de trouver quelqu'un qui défende [les Morisques] pour qu'ils vivent comme des Maures et il lui pesait qu'ils fussent contraints à être chrétiens »⁹⁹⁸. Les démarches de l'Amiral d'Aragon se situaient dans la conjoncture de la troisième séance du Concile de Trente⁹⁹⁹. Avec la fermeture du Concile, le bras de fer entre la papauté et la monarchie sur l'interprétation des décrets offrait des opportunités pour différents acteurs de jouer sur la tension entre le roi et le pape pour faire avancer leurs intérêts. En 1564, García devant se rendre à Rome pour traiter des affaires de son ordre, Cardona espérait qu'il intervienne auprès du pape en faveur des Morisques. Il était persuadé que comprenant

Paris se prononcèrent contre les conversions forcées des « vrais infidèles ». Dans la tradition théologique thomiste, qui fut sans doute la position défendue par Celaya, ces affirmations n'impliquent pas qu'on puisse annuler rétrospectivement les baptêmes forcés, contrairement à ce que semblait espérer Sancho de Cardona. Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans, Espagne, 1491-1609*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 251-262.

⁹⁹⁷ Sur l'œuvre intellectuelle de Celaya, voir Manuel V. FEBRER ROMAGUERA, *Ortodoxia y humanismo*, *op. cit.*, p. 38-50.

⁹⁹⁸ "Mostró en sus palabras deseo de allar quien los defendiese para que biviesen como moros y le pesava que fuesen constrenidos a ser xpianos." Témoignage de Hieronimo Garcia, Valence, 3 juin 1569, procès de Sancho de Cardona, AHN, Inq., Leg.550/4, f.376r.

⁹⁹⁹ D'après Sandoval et Panzano, Garcés s'était auparavant rendu à la seconde ouverture de Trente. Voir SAINZ DE BARANDA, Pedro, « Noticias de los españoles que asistieron al Concilio de Trento » dans CODOIN, t.9, p.34.

« la manière dont on les avait fait baptiser, il ne manquerait pas de se déclarer en sa faveur »¹⁰⁰⁰. D'après un autre témoin, Cardona souhaitait envoyer un émissaire au sultan afin que ce dernier écrive au pape en faveur des Morisques

Qu'il aille ou donne ordre que d'autres aillent chez le Turc pour faire en sorte que le Turc écrive une lettre à Sa Sainteté lui disant que puisque dans ses terres il consentait que les chrétiens vivent comme chrétiens il était de raison qu'en la chrétienté ils laissent vivre les Maures comme Maures et que dans le cas contraire il serait forcé de faire également en Turquie que les chrétiens soient forcés à devenir musulmans, afin que cessent les innovations qu'on voulait introduire ici¹⁰⁰¹.

En qualifiant le baptême des Maures de l'adjectif péjoratif d'« innovation », l'amiral ne signalait pas seulement une rupture avec la tradition établie depuis le XIII^e siècle, mais mettait également en doute l'orthodoxie religieuse des méthodes de la conversion. Mais le cœur de son argumentation consistait à juger celle-ci dans le « miroir turc » : la situation des minorités religieuses dans les deux ensembles – Chétienté et Empire ottoman – devait logiquement être symétrique. Suivant ce raisonnement, un argument *ad consequentiam* était avancé : maintenir les Morisques de force au sein du christianisme entraînerait en représailles la conversion forcée des chrétiens vivant en terre d'Islam à la religion de Mahomet. Cet angle d'attaque explique aussi pourquoi Cardona s'est adressé à un trinitaire dans l'espoir que celui-ci transmettrait son message au pape. L'ordre de la Trinité était spécialisé dans la rédemption de captifs en pays musulmans. Cette activité en faisait logiquement un des ordres les plus proches des communautés chrétiennes de ces pays. Ils devaient être des plus préoccupés par les conséquences que toute action des puissances chrétiennes pourrait entraîner pour ces minorités¹⁰⁰².

¹⁰⁰⁰ "Entendida la manera que detuvo en bautizarles no dexaria de declarar en su favor." Témoignage de Hieronimo García, Valence, 3 juin 1569, procès de Sancho de Cardona, AHN, Inq., Leg.550/4, f.377r.

¹⁰⁰¹ "Fuese o diese horden que otros fuesen al turco para procurar quel turco scrivese una carta a su santidad diziéndole en ella que pues el en sus tierras consintía quelos cristianos biviesen como cristianos que era razón que en la cristiandad dexasen vivir a los moros como moros y que sino que le sería forçado hazer que también allá en Turquía los cristianos fuesen forçados ser moros porque desta manera cesase lo que aquí se quería ynovar." Témoignage de Francisco Tarrega, Valence, sans date mais probablement de 1568, Procès de Sancho de Cardona, AHN, Inq., Leg.550/4, f.346r.

Sur le même thème, voir aussi le témoignage de Luis Navarro, Valence, 12 février 1569, f.404r.

¹⁰⁰² Sur les rédemptions de captifs, Claude LARQUIÉ, « L'église et le commerce des hommes en Méditerranée: l'exemple des rachats de chrétiens au XVII^e siècle. », *Mélanges de la Casa de Velázquez*,

En principe, Sancho de Cardona n'était pas opposé à la prédication aux infidèles. Comme chrétien, il ne le pouvait pas. En revanche, il s'opposait à l'usage de la force : « les avoir baptisés par force et maintenant vouloir les contraindre à ce qu'ils vivent comme des chrétiens et que le Saint-Office les châtie » était d'après lui « contre toute justice et raison » car « ils n'étaient ni chrétiens ni baptisés car ce n'était pas un baptême d'après la manière dont il fut [exécuté] »¹⁰⁰³.

Les Morisques avaient connaissance des démarches de l'Amiral¹⁰⁰⁴. Le témoin Luis Navarro déclara que « l'Amiral leur a conseillé d'aller demander justice au roi, qu'il les aiderait, et sinon, qu'ils s'adressent au pape »¹⁰⁰⁵. Elles alimentaient les rumeurs et les espoirs de ceux d'entre eux qui croyaient toujours pouvoir retrouver le droit de pratiquer l'Islam. Elles étaient connues de grands meneurs des communautés morisques tels qu'Hernando de Abenamir ou Gaspar Izquierdo¹⁰⁰⁶. Il ne fait aucune doute qu'elles influencèrent les Morisques qui, en 1568 à la Vall d'Uxo, déclarèrent à l'évêque de Tortosa ne pas être chrétiens¹⁰⁰⁷.

1986, vol. 22, n° 1, pp. 305-324 ; Anita GONZÁLEZ-RAYMOND, *La croix et le croissant: les inquisiteurs des îles face à l'islam, 1550-1700*, Paris, CNRS, 1992, p. 249 et ss.

¹⁰⁰³ "Hazian muy grande agravio en haverles bautizado por fuerça y aora querer les compeller a que viviesen como cristianos y que el santo officio les castigase proque era contra toda justicia y razon y que no eran cristianos ni bautizados porque no era bautismo de la manera que fue." Témoignage de Luis Navarro, Valence, 12 février 1569, f.404r.

¹⁰⁰⁴ Selon les témoins déjà mentionnés, Sancho de Cardona avait lui-même voulu qu'ils envoient un émissaire au Turc. Selon la défense de Cardona, il avait eu connaissance de cette démarche de la part des Morisques et leur avait ordonné de n'en rien faire. Dans les deux cas, les démarches auprès du pape et l'argumentation de l'Amiral demeuraient sensiblement les mêmes. Voir la seconde défense de Sancho de Cardona dans son procès, AHN, Inq., Leg.550/4, f.439r.

¹⁰⁰⁵ "[...] tratando destas cosa sde los moriscos les dixo fuessen al Rey a pedir justicia que el les favoreceria y sino que fuesen al papa." Témoignage de Luis Navarro, 25 mai 1568, Procès de Sancho de Cardona, AHN, Inq., Leg.550/4, f.402v. Repris dans Pascual BORONAT Y BARRACHINAT, *Los moriscos españoles y su expulsion, op. cit.*, p. 447. Nous reprenons la traduction d'Isabelle Poutrin dans Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans, op. cit.*, p. 227.

¹⁰⁰⁶ Témoignage de Hernando Abenamir, Valence, 2 juin 1568, procès de Sancho de Cardona, AHN, Inq., Leg.550/4, f. 382r.

Témoignage de Gaspar Izquierdo, Valence, 7 décembre 1569, procès de Sancho de Cardona, AHN, Inq., Leg.550/4, f. 398r.

¹⁰⁰⁷ Sur l'incident de la Vall d'Uxo, voir Tulio HALPERIN DONGHI, *Un conflicto nacional, moriscos y cristianos viejos en Valencia [1957]*, Valencia, Granada, Zaragoza, publicaciones de la universitat de València, Editorial Universidad de Granada, Servicio de publicaciones de la Universidad de Zaragoza, 2008, p. 143-145 ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones, op. cit.*, p. 218-221 ; Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans, op. cit.*, p. 223-228.

5.3. *Manifestations tardives du débat sur le baptême : de Luis Beltrán à Ignacio de las Casas*

Les intrigues de Sancho de Cardona dans les années 1560 montrent que les ennemis du baptême des Morisques n'avaient pas désarmé. Mais les appuis potentiels de Cardona parmi les théologiens étaient hésitants et prudents. S'ils furent sans doute plus sensibles à la cause qu'ils ne le montrèrent devant les inquisiteurs – sinon, pourquoi l'Amiral les aurait-il sollicités à maintes reprises ? –, ils prirent leurs distances à temps et joignirent le camp de ses accusateurs. Cela pourrait faire croire que l'hostilité au baptême morisque n'était que le fait des nobles et des Morisques eux-mêmes, et demeurait marginal au sein de l'Église. Or, dans le dernier quart du XVI^e siècle, ce sont des figures religieuses majeures qui prirent la parole en ce sens : le dominicain Luis Beltrán, missionnaire revenu des Indes auréolé de gloire et bientôt canonisé, le dominicain Jaime Bleda, ardent partisan de l'expulsion des Morisques et l'archevêque de Valence Juan de Ribera en personne.

Leurs prises de positions respectives étaient plus prudentes, mieux fondées théologiquement que les audaces de Sancho de Cardona. Pour aucun d'entre deux il ne s'agissait de faire annuler le baptême des Morisques. En revanche, ils estimaient qu'il fallait cesser de les forcer à faire baptiser leurs enfants. Le cœur de l'argumentation était simple : les Morisques ne respecteraient jamais leur baptême et se maintiendraient hors de portée des prédicateurs qu'on leur enverrait ; à moins de les séparer de leurs parents, les enfants morisques étaient par conséquent condamnés à la damnation. Les baptiser revenait à en faire des apostats plutôt que des infidèles, donc à aggraver leur cas¹⁰⁰⁸. C'était une argumentation qui s'inspirait des réflexions de Thomas

¹⁰⁰⁸ Pour Bleda, on consultera l'abrégé du *Defensio Fidei* adressé à la Couronne, transcrit dans Rodrigo de ZAYAS, *Los moriscos y el racismo de estado, Creación, persecución y deportación (1499-1612)*, Cordoue, Alumuzara, 2006, 671 p.

Bleda a également inclus en annexe de cet abrégé une copie du mémoire de Luis Beltrán, daté de 1579. *Ibid.*, p. 465.

On peut également consulter une copie manuscrite de ces documents à la BNM, Papeles varios, Mss/10388, ff.24v-52r.

Juan de Ribera, pour sa part, soutint une position semblable à celle de Beltrán et Bleda dans le mémoire qu'il rédigea en 1601, mais y avait été contraire dans le mémoire rédigé vingt ans plus tôt, en 1582.

d'Aquin sur le baptême des infidèles et passait sous silence la condition de baptisés des Morisques. Cette manière de voir était partagée par de nombreux acteurs. Ribera et Figueroa ont tous deux signalé que des clercs de leurs diocèses respectifs – Valence et Ségorbe – avaient des scrupules à baptiser des enfants morisques et envisageaient même de réunir un concile pour débaptiser les Morisques¹⁰⁰⁹.

Dans un mémoire adressé au pape (1605) le jésuite morisque Ignacio de las Casas rapporta longuement, pour les contredire, les raisonnements de Luis Beltrán, Jaime Bleda et Juan de Ribera, sans les nommer¹⁰¹⁰. Il y répondit tout aussi longuement, donnant la mesure de l'importance de l'enjeu.

D'abord, il s'efforça de légitimer la violence qui avait été employée dans les conversions générales de 1502 et de 1525 : « bien qu'il soit vrai qu'ils furent baptisés par la force, cette contrainte et cette force fut celle du père de famille qui commande »¹⁰¹¹. Il n'y avait là ni contrainte absolue, ni privation du libre-arbitre. N'ayant pas choisi l'exil, les musulmans avaient consenti à leur conversion. Cet argument réglant la question des conversions générales, il passe aux enfants de Morisques. Il rappelle d'abord qu'on ne peut dire qu'ils furent baptisés contre l'avis de leurs parents « puisque eux-mêmes les amenèrent à cela et, bien que ce fût de mauvaise grâce, on ne peut dire que ce fut forcé »¹⁰¹².

Las Casas s'indignait qu'on pût dire que ni les Morisques, ni leurs enfants et petits-enfants n'étaient des « enfants de l'Église ». Une telle chose impliquerait que « l'Église s'était trompée et se trompait toujours à leur égard, et pas n'importe quelle Église particulière mais Rome et le vicaire du Christ lequel émet les dispenses pour leurs

Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias, 1991, p. 236-237.

¹⁰⁰⁹ À ce sujet, voir Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans, op. cit.*, p. 316-321.

¹⁰¹⁰ Youssef EL ALAOUI, *Jésuites, Morisques et Indiens, Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1609)*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 384-385, 392.

¹⁰¹¹ "Aunque es verdad que fueron compellidos, fue esta compulsión y fuerça la que mandó el padre de familias." *Ibid.*, p. 392.

¹⁰¹² "[...] ellos mesmos los llevaron a esto y, aunque fuera de mala gana, no se puede dezir que forçadamente." *Ibid.*, p. 393.

mariages, châtie leurs erreurs par ses inquisiteurs apostoliques et récompense leurs vertus »¹⁰¹³. Or, comment pouvait-on supposer que l'Église s'était fourvoyée ? Enlever aux parents la contrainte de faire baptiser leurs enfants, comme le devait tout bon chrétien, reviendrait à priver l'Église de son droit à « châtier et contraindre [littéralement : comprimer, « comprimir »] tous les hérétiques et schismatiques et pouvoir forcer leurs enfants [à être baptisés] [...] car ils sont sujets de l'Église »¹⁰¹⁴. Le jésuite touchait là des cordes sensibles en cette époque de Contre-Réforme, où réduire les pouvoirs de l'Église catholique ou ses prétentions sur les hérétiques était inconcevable.

Certes, Las Casas admettait l'inconvénient qu'il y avait à laisser des enfants, baptisés, demeurer au pouvoir de parents qui ne les éduqueraient pas dans la foi chrétienne. Mais ne pas faire baptiser cet enfant serait un remède pire que le mal. D'ailleurs, soulignait-il, de tels arguments pouvaient s'appliquer à des enfants de Juifs ou d'Indiens – pourtant personne ne proposait de cesser de baptiser les petits Juifs ni les nourrissons des Indes. Pour Las Casas, conseiller de cesser de baptiser les enfants Morisques sous prétexte que leurs parents les feraient apostasier était l'équivalent de conseiller à une mère « qu'elle tue son fils la première parce qu'elle croit certain que son père le tuera »¹⁰¹⁵. Cette analogie soulignait l'injustice faite à l'enfant qui serait ainsi

¹⁰¹³ “Porque consecutive an de decir foçosamente que a errado y hierra oy la Iglesia con ellos y no qualquiera Iglesia particular sino la romana y el vicario de Christo, el qual dispensa en sus matrimonios, castiga sus errores por sus inquisidores apostólicos y premia sus virtudes, permitiendo se ordenen de órdenes sacras y supuesto que ni la Iglesia a errano ni puede errar en tenellos y recibillos tratellos y criallos como hijos.” *Ibid.*, p. 394.

¹⁰¹⁴ “Quien pretende eximir a éstos del iugo de la Iglesia y de no baptizallos como hasta aquí pretende quitar a la mesma Iglesia la posesión que a siempre tenido en castigar y comprimir a todos los herejes y schismáticos y poder forçar a sus hijos, aunque no sean baptizados, como le conste que son hijos de herejes por ser súbditos de la mesma Iglesia, como lo ha hecho y haze continuamente, y consta claro por la bulla de la cena que si no fueran sus súbditos no los pudieran castigar y no mira que aya quatrocientos, quinientos y mil años que los primeros erraron para no tenellos por suyos y castigarlos y apremiarlos como tales.” *Ibid.*, p. 396.

La dimension de la sujétion est essentielle à cet argument. Elle renvoie à une conception « lignagère » du christianisme, qui justifie des gestes envers les hérétiques et les apostats (« sujets » à l'Église) qu'on n'admettrait pas envers les infidèles. Voir aussi Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans, op. cit.*, p. 301-302.

¹⁰¹⁵ “¿quién aconsejará a una madre que mate ella primero a su hijo porque cree cierto que le matará su padre?” Youssef EL ALAOUJ, *Jésuites, Morisques et Indiens, op. cit.*, p. 397. Cette analogie n'est pas la seule et plusieurs autres du même type la suivent.

privé des nombreux bénéfiques de la religion. Selon Las Casas « ces âmes ne peuvent ni ne doivent être privées de ce qui, juridiquement et de droit, leur est dû, quel que soit l'inconvénient qui pourrait survenir, qui ne peut être plus grand que de les priver de la vie éternelle »¹⁰¹⁶. Finalement, il citait une réflexion du prestigieux théologien de Salamanque, Martín de Azpilcueta, s'interrogeant si les prêtres dalmates devaient baptiser des enfants turcs que leurs parents leur présentaient, non pour les faire chrétiens, mais dans l'espoir que le baptême les guérisse d'une maladie :

Il répondit que non seulement ils pouvaient les baptiser, mais qu'ils devaient le faire, et les raisons qu'il donna furent : « Parce que beaucoup de ceux ainsi baptisés mourront en cet âge et innocence et se sauveront, et parce que ceux qui arriveront à l'âge adulte, par quelque voie entendraient qu'ils étaient baptisés et aimeraient comprendre ce que c'était et ainsi se convertiraient plus facilement, ce qu'on lui a dit qu'il arrivait de fait parce que, comme on les appelait baptisés pour leur faire injure, ceux-ci s'informaient auprès des prêtres et allaient vivre entre les chrétiens et professer la foi qu'ils avaient reçue. Enfin, je dis que parce que le baptême, de soi infuse la lumière dans l'âme et la fait plus capable de comprendre et d'admettre les vérités de la foi et ses articles¹⁰¹⁷.

Avec les mémoires de Ribera et de Las Casas, produits au cœur du débat sur l'expulsion, nous arrivons pratiquement au terme du débat sur le statut de la minorité – un débat qui se poursuivra ensuite en l'absence des Morisques, après l'expulsion. Car c'est bien l'enjeu de cette polémique : il semble impossible d'attribuer un statut stable aux Morisques au sein de la configuration sociale de la monarchie confessionnelle. En examinant l'analyse d'Isabelle Poutrin, on constate que les protagonistes du débat cherchaient en vain à adapter aux Morisques des catégories issues du droit canon qui n'avaient pas été conçues pour penser la situation de ces derniers. Simultanément présentés comme des infidèles et comme des chrétiens-apostats, ils devaient se soumettre à des exigences contradictoires : éviter de baptiser leurs enfants pour ne pas

¹⁰¹⁶ “Ni pueden ni deven estas almas ser privadas de lo que jurídicamente y de derecho se les debe por ningún inconveniente que se tema que se les aya de seguir, que no puede ser mayor que privallas de la vida eterna.” *Ibid.*, p. 398.

¹⁰¹⁷ “Respondió que no sólo podían baptizarlos sino que lo debían hazer, y las razones que dio fueron: “Porque muchos déstos así bautizados morirían en aquella edad e innocencia y se salvarían, y porque los que viniesen a edad adulta, por alguna vía entenderían que eran bautizados y gustarían de entender qué era aquello y así se convertirían más fácilmente, lo qual le dixeron que de facto sucedía porque, llamándolos por género de afrenta, los bautizados se informavan de los sacerdotes y se yvan a vivir entre christianos y a professar la fe que recibieron. Último, dixo, que porque el bautismo de suyo infunde luz en el alma y la haze más capaz de entender y admitir las verdades de la fe y de sus artículos.” *Ibid.*, p. 399.

les faire sombrer dans l'apostasie et les baptiser pour assurer les droits de l'Église sur leurs âmes.

Cette contradiction profonde a parcouru l'ensemble de l'histoire de l'évangélisation des Morisques. Évangélisation, dispensation des sacrements, instruction chrétienne et châtement inquisitorial étaient exigés par leur statut de Morisques. Mais le châtement paraissait injuste s'ils n'étaient pas véritablement chrétiens. La communion était essentielle dans la vie du chrétien; cependant, dispenser les sacrements à des infidèles était sacrilège. Chez Bleda, l'urgence d'éviter tout sacrilège allait jusqu'à les exclure de la messe en dehors du dimanche¹⁰¹⁸.

Section 2 : L'épiscopat de Tomás de Villanueva

1. Quelle continuité?

Dans notre étude des campagnes d'évangélisation des mudéjars et des Morisques de la première partie, nous avons mis l'accent sur les éléments de transformation et de rupture dans la conduite de l'évangélisation des Morisques. Nous nuancerons maintenant cette vision en nous intéressant à des hommes assurant une continuité entre les époques de Ramírez de Haro et de Villanueva.

Les hommes de la continuité

Les évêques et les institutions d'évangélisation changeaient. Cela n'était pas la première fois. Les précédents chapitres ont montré que le mode d'organisation de l'évangélisation était en constante transformation. Si continuité il y avait, elle était assurée par la transmission d'un savoir, le déplacement des mêmes hommes d'une ancienne institution à une nouvelle, ou le contact des hommes nouveaux avec ceux qui se retiraient. Dans ces transmissions, des hommes comme Martín García, Joan Martín de Figuerola, Bernardo Pérez de Chinchón et Joan Micó ont joué un rôle essentiel. Or, après 1545, il devient plus difficile de discerner une continuité. Les trajectoires que nous

¹⁰¹⁸ Si le dimanche faisait exception, c'est que les curés devaient forcer les Morisques à assister à la messe du dimanche. Jaime BLEDA, *Corónica de los moros de España*, Valencia, Universitat de Valencia, 2001, p. 742.

avons repérées indiquent que les hommes qui avaient participé à l'évangélisation sous Ramírez de Haro se tournent vers d'autres activités, font profil bas ou sont écartés de l'évangélisation par le pouvoir.

Notre hypothèse était que des hommes ayant joué un rôle dans l'évangélisation des Morisques à la fois sous Ramírez de Haro et sous Villanueva avaient pu assurer, par leurs pratiques, une continuité entre les deux époques. De tels individus n'ont pas été faciles à trouver. Il y en a fort peu. Ce sont trois trajectoires que nous examinerons pour tester notre hypothèse, celles de Joan de Gays, Pedro de La Gasca et Pedro Vizcarra seront évoqués dans cette section. Nous aurions pu également nous tourner vers Joan Micó, le prieur dominicain, que nous réserverons pour la section consacrée aux dominicains. Si nous avons choisi d'étudier Micó plus loin, c'est parce que son action est indissociable du fonctionnement de l'ordre dominicain. Gays et Vizcarra, pour leur part, appartenaient aux « hiérarchies épiscopales intermédiaires », comme les nomme Gelabertó Vilagrán, qui traditionnellement assuraient le fonctionnement des évêchés en l'absence des évêques¹⁰¹⁹. Quant à La Gasca, il fut visiteur du roi au royaume de Valence. Sa position politique l'amenait à collaborer étroitement avec le vice-roi et l'archevêque de Valence. Ils étaient donc en mesure de poursuivre les pratiques léguées par Ramírez de Haro. Mais il n'est pas certain que le pouvoir en place recherchait cette continuité.

Pedro de La Gasca, visitateur du royaume au nom de Charles Quint, fut également présent dans le royaume tant à l'époque de Ramírez de Haro que celle de Villanueva, et pu ainsi assurer une continuité dans la connaissance des dossiers. Homme très puissant à la cour vice-royale, La Gasca suivait de près la question de l'organisation des paroisses et promouvait le projet de désarmer les Morisques afin de sécuriser les côtes et de faciliter les prédications¹⁰²⁰. Si l'idée du désarmement demeura bien présente sous le règne de Philippe II, elle ne se réalisa que tardivement (1563). Après

¹⁰¹⁹ Martí GELABERTÓ VILAGRAN, « Fuentes », *op. cit.*, p. 100.

¹⁰²⁰ Teodoro HAMPE MARTÍNEZ, « Don Pedro de la Gasca, visitador general en el Reino de Valencia (1542-1545) », *Estudis*, 1987, n° 13, pp. 75-98.

une collaboration de quelques années avec Tomás de Villanueva, La Gasca quitta le royaume de Valence.

Nous sommes moins informés sur le rôle rempli par Vizcarra. Ce clerc de Calahorra avait fait partit de l'entourage proche d'Antonio Ramírez de Haro. Il avait fidèlement servi ce dernier, apparaissant notamment comme témoin dans les procès de Joan de Avellaneda et Bartolomé de los Ángeles pour servir l'accusation. Lorsque le commissaire apostolique quitta Valence, toutefois, Vizcarra ne le suivit pas à Ségovie. Il semble qu'il ait entretemps été récompensé de ses bons services par une nomination au poste de recteur du collège d'enfants morisques, où il demeurera longtemps en activité. Vizcarra était encore en service en 1569, lorsqu'il témoigna devant le Saint Office contre Sancho de Cardona¹⁰²¹. Toutefois, comme on l'a vu, le collège perdit de l'importance sous Villanueva, au profit des paroisses qui devaient recevoir une partie de son financement.

Le cas de Joan de Gays, le vicaire général de Jorge de Austria, illustre le mieux la coupure de continuité. Il connaissait bien le dossier des Morisques, ayant assisté Ramírez de Haro dans ses efforts pour mettre en place les nouvelles paroisses et le système de visites et prédications que nous avons analysé au précédent chapitre. Comme on l'a vu, la collaboration ne s'était pas fait sans tensions entre les deux hommes, qui s'étaient querellés et mutuellement accusé de négligence. Gays avait pourtant personnellement effectué des visites et prêché aux Morisques, si on en croit la réponse qu'il fit aux accusations du commissaire apostolique. Mais le conflit semble avoir laissé des traces. Le vice-roi, se réjouissant de la nomination de Tomás de Villanueva, suggérait que « votre majesté lui fasse parler pour qu'il amène de là-bas un proviseur castillan, homme de lettres et de bonne conscience, qui lui serve d'officiel et vicaire général »¹⁰²², laissant entendre qu'un vicaire valencien, comme Joan de Gays,

¹⁰²¹ Témoignage de Pedro Vizcarra, Procès de Sancho de Cardona, Valence, 1^{er} février 1569. AHN, Inq., Leg.550/4, ff.362r-v.

¹⁰²² "Y pues agora Dios y S.M. han sido servidos de proveernos arzobispo de tan buena vida y ejemplo como todos dicen, y está en esta corte, importa mucho que V.M. le haga hablar para que traiga de allá un provisor castellano, hombre de letras y buena conciencia, que le sirva de oficial y vicario general, porque siento tal le descansará mucho y asentará esto como conviene al servicio de Dios y de S.M., sin dar lugar á

était plus difficile à gouverner qu'un castillan. Deux ans plus tard, Joan de Gays était toujours en place. Lui et le nouvel archevêque co-signaient un mémoire faisant état des travaux accomplis pour l'encadrement des Morisques¹⁰²³. De toute évidence, le prince Philippe avait ignoré la requête du vice-roi. Pourtant, nous ne retrouverons plus Gays dans les documents sur les Morisques dans les années suivant ce mémoire.

Ce bref examen de trois trajectoires nous en apprend plus par ce que nous n'y trouvons pas que par ce que nous y trouvons. Nous n'avons pas retrouvé de trace d'une personnalité forte qui puisse transmettre l'expérience accumulée en 1543-1544. Joan de Gays était l'objet de la méfiance du vice-roi et se retira bientôt. Vizcarra conserva profil bas. La Gasca poursuivit sa carrière ailleurs. Les difficultés de l'évangélisation sous Villanueva tiennent en partie à ce que personne ne semble avoir pu remplir le rôle d'organiser le passage des pouvoirs du commissaire apostolique à l'archevêque résidant.

2. Les ordres religieux et les Morisques sous l'épiscopat de Villanueva

En 1546, les efforts d'évangélisation épiscopaux étant compromis par l'absence du commissaire apostolique et d'une bulle adéquate pour gracier les Morisques des péchés qu'ils avaient commis depuis la conversion générale¹⁰²⁴, l'évangélisation en vint à reposer largement sur les initiatives des ordres religieux. Ceux-ci étaient largement dépendants de la volonté des nobles à favoriser de nouvelles fondations sur leurs terres.

las bellaquerías que en esta iglesia se han consentido y concienten con las parcialidades y amistades que los dichos oficiales han tenido, lo que no podrá escusarse siempre que se tome para el regimiento de dicha iglesia hombre de por acá." Lettre du duc de Calabre Fernando de Aragón, vice-roi de Valence, à Francisco de los Cobos, de Valencia, 21 août 1544. Codoin, t.5, p.85.

¹⁰²³ Villanueva et Gays à Felipe II, de Valencia, 10 novembre 1547. Ce bilan doit pour l'essentiel être compris comme le bilan des efforts d'Antonio Ramírez de Haro : les fondations de rectorías, la fondation du collège, et surtout les *ordinacions* dont on y parle sont pour l'essentiel son œuvre à laquelle Gays a dû contribuer. Plusieurs aspects ont dû être achevés par Villanueva, en particulier le collège. Codoin, t.5, pp.101-107.

¹⁰²⁴ Voir *Supra*, section 1.1.4)

Nous examinons donc à la suite ce que les sources nous apprennent sur chacun des ordres mendiants et les jésuites.

1) Carmes et augustins

Dans les chapitres précédents nous avons pu voir que l'Empereur souhaitait recruter des prédicateurs parmi les quatre ordres mendiants – soit les carmes, les augustins, les franciscains et les dominicains. Or nous avons trouvé peu de carmes et d'augustins dans l'évangélisation des Morisques et .Nous n'en avons pas trouvé pour la période allant de 1545 à 1569, qui nous occupe dans ce chapitre. Ainsi tous les augustins identifiés étaient évêques – Tomás de Villanueva (archevêque de Valence), Francisco de Navarra (archevêque de Valence) et Juan de Muñatones (évêque de Segorbe). Quant aux carmes, nous perdons simplement leur trace.

2) Les franciscains et les Morisques dans le royaume de Valence au milieu du XVI^e siècle : une présence discrète

Le cas des franciscains est semblable, et pourtant plus compliqué que celui des deux ordres précédemment mentionnés. Comme nous l'avons vu les franciscains étaient un des ordres les plus présents dans la prédication aux musulmans dans la première moitié du XVI^e siècle. Vincent et Ortiz, estiment en effet que les frères mineurs étaient, avec les jésuites, l'ordre religieux le plus actif dans la prédication aux Morisques¹⁰²⁵. Il est cependant frappant qu'au milieu du siècle, nous ne trouvons quasiment aucune trace d'implication de cet ordre dans ce ministère. On n'en retrouve aucune à Valence sous l'épiscopat de Villanueva. En 1553 à Grenade, nous avons la mention du franciscain Jorge de Benavides, prêchant et confessant les nouveaux chrétiens des Alpujarras¹⁰²⁶. Si nous portons notre regard sur Valence un peu au-delà de la mort de Villanueva, le portrait n'est pas si clair.

Les franciscains déchaux – alcantarins – fondèrent deux nouveaux monastères dans le royaume de Valence à cette époque, à Elche (1561) et Monforte del Cid (1561)

¹⁰²⁵ Bernard VINCENT et Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Historia de los moriscos, Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza Editorial, 1978, p. 97-98.

¹⁰²⁶ *Ibid.*, p. 97.

sous le patronage de la marquise d'Elche, tandis qu'un monastère des franciscains déchaux était fondé à Elda (1562) sous le patronage de don Juan Pérez Calvillo de Coloma, nouvellement fait comte¹⁰²⁷. Elche était un lieu important dans une région dotée d'une population morisque significative, et il ne fait pas de doute que les quelques frères fondateurs pouvaient être d'un grand concours s'il y avait un projet de prédication aux Morisques dans la région. Les motifs de la fondation demeurent cependant vagues et le chroniqueur Panes indique davantage de préoccupation quant au bon accueil de la population aux frères plutôt que des besoins spirituels de la région, car sans le soutien de dons généreux de la population locale, les frères mendiants ne pouvaient s'établir dans un lieu¹⁰²⁸.

Les mentions de prédicateurs anonymes, quand elles identifient les ordres, citent principalement des dominicains et des jésuites¹⁰²⁹. De franciscain, nous n'en trouvons qu'un : un certain Josep Cebrián (ou Cipriano), du monastère de la Vall d'Uxo, qui paraît pratiquer, de sa propre initiative, un apostolat dans la région. En 1563, il fait la déclaration suivante au Saint-Office :

Il sait que les Morisques de ce royaume vivent comme des Maures, faisant la *zala* et jeûnant les jeûnes des Maures. Et cela ce témoin l'a compris des Morisques mêmes, [puisque] comme il sait leur langue et traite du Coran avec eux et les a fréquentés et connaît qu'ils vivent comme des Maures et sait que dans la Vall d'Uxo, terre du duc de Ségorbe, dans un lieu qui se dit Zaneta il y a une école où on enseigne publiquement le Coran et ceux du lieu et d'autres lieux des alentours y vont apprendre ledit Coran¹⁰³⁰

¹⁰²⁷ Ángela ATIENZA, *Tiempos de conventos, Una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2008, p. 219, 495.

¹⁰²⁸ Antonio PANES, *Chronica de la provincia de San Juan Bautista, de religiosos menosres descalzos de la regular observancia de nuestro seraphico padre san Francisco, Primera parte*, Valencia, Geronimo Vilagrassa, 1665, chapitre 2, p.5. BNM, R/18708.

¹⁰²⁹ Ces mentions concernent les prédications dans le royaume d'Aragon. Nous les traitons plus bas dans les passages consacrées aux prédications jésuites en Aragon entre 1555 et 1563.

¹⁰³⁰ "sabe que los moriscos deste Reyno biven como moros haciendo la çala y ayunando los ayunos de moros. Y esto lo ha entendido este testigo de los mismos moriscos que como sabe su lengua y el alcoran trata con ellos y ha tratado y conoce dellos vivir como moros y sabe que en la vall de uxon tierra del duque de segorve en un lugar que se dize zaneta ay escuela donde se lee públicamente el Alcoran y vienne allí los del dicho lugar y de otros lugares de los alderredores". Témoignage de Josep Cebrián, Valence, 15 mars 1563. AHN, Inq., Lib.911, f.515r. On retrouve une mention de ce document chez Ricardo García Carcel. Contrairement à ce dernier, nous estimons qu'il ne s'agit pas d'un *informe*, mais d'un témoignage. Ricardo GARCÍA CARCEL, *Herejía y sociedad en el siglo XVI, op. cit.*, p. 58.

Les méthodes pratiquées par Cebrián paraissent s’inspirer des manuels de polémique, puisqu’il identifie les missionnés d’abord comme Maures et qu’il « traite du Coran » avec eux, sans mentionner l’enseignement de la doctrine. C’est là quasiment tout ce que nous savons sur ce franciscain. Nous retrouvons encore une brève mention de Cebrián en 1567, sur laquelle nous aurons l’occasion de revenir¹⁰³¹.

Ces quelques notes sur l’activité franciscaine auprès des Morisques de Valence dans la période centrale du siècle nous laissent l’impression d’une faible activité, fondée sur l’initiative personnelle, tardive puisque concentrée sur la décennie de 1560. Peut-être les lacunes des sources sont-elles à mettre en cause. Ailleurs dans la péninsule, nous avons connaissance qu’un franciscain, Jorge de Benavides, fut rémunéré pour avoir porté la bonne parole dans les Alpujarras en compagnie d’un autre religieux, vers l’année 1553, tandis que les franciscains du monastère d’Hornachos semblent avoir eu régulièrement contact avec les Morisques¹⁰³². Cette faible représentation étonne pour deux motifs. D’abord, parce que l’ordre franciscain était celui dont les effectifs étaient les plus importants en Espagne : « l’Espagne est franciscaine », dit Pierre Chaunu pour l’époque de Charles Quint¹⁰³³. Ensuite, parce que Vincent et Domínguez Ortiz avaient estimé que les franciscains avaient été, avec les jésuites, les plus actifs dans l’apostolat Morisque. Il est vrai que cette estimation n’effectuait aucune périodisation et constituait seulement une première approche¹⁰³⁴. Seules des enquêtes plus approfondies dans des documentations locales pourraient confirmer ou infirmer l’idée que les franciscains connurent une éclipse de l’apostolat envers les Morisques dans les années 1545 à 1570. Peut-être était-ce nécessaire que les réformes franciscaines se produisent pour que les franciscains réinvestissent l’apostolat morisque ? En 1564, lorsque se tint à Madrid une *junta* pour planifier une nouvelle prédication générale, ce

¹⁰³¹ Cf. *Infra*, section 3.3.3)

¹⁰³² Bernard VINCENT et Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Historia de los moriscos*, op. cit., p. 97-98.

¹⁰³³ Pierre CHAUNU, *L’Espagne de Charles Quint*, Paris, Société d’édition d’enseignement supérieur, 1973, p. 307.

¹⁰³⁴ Bernard VINCENT et Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Historia de los moriscos*, op. cit., p. 97-98.

sont des franciscains déchaux qu'on envisageait recruter de préférence aux autres branches de l'Ordre des Frères Mineurs¹⁰³⁵.

3) Les dominicains à Valence avant la *junta* de 1554

Les indications selon lesquelles les dominicains demeurèrent actifs dans l'évangélisation des Morisques sont un peu plus nombreuses que pour les franciscains, et plus précises. Nous savons d'abord qu'avec l'appui de Francisco de Borja, le dominicain Joan Micó poursuivit son apostolat jusque dans les années 1550. Ensuite, qu'en 1554, le provincial de l'ordre des dominicains, Joan Izquierdo, écrivit au roi pour promouvoir, entre autres, la relance de l'évangélisation des Morisques. Enfin, nous savons que des Frères Prêcheurs participèrent à certaines campagnes de cette période, même si nous n'avons pu les identifier.

À la suite de la campagne de 1544, nous n'avons connaissance de l'apostolat dominicain qu'en lien avec Joan Micó et le mécénat de Francisco de Borja. Nous avons déjà eu l'occasion de dire qu'ils s'étaient connus alors que le premier était chargé de la réforme en Catalogne et que le second y était vice-roi. Micó devint le confesseur attitré de Francisco de Borja. Marquis de Llombay, puis duc de Gandía, ce dernier offrit son patronage à la fondation d'un monastère dominicain à Llombay, dont Micó devint le prieur. Là, ce dernier poursuivit ses prédications, en s'adressant essentiellement aux notables. C'est dans les années suivant la fondation que, d'après ses hagiographes, que se produisit un curieux événement : devant l'obstination des Morisques, et, à court d'arguments, Mico proposa aux notables qu'ils choisissent un de leurs morts, afin qu'il le ressuscite en priant le Christ. S'il y parvenait, disait-il, ils devraient alors se convertir au

¹⁰³⁵ "Item que el comissario que fuere para esta reformation pueda sacar para ella los religiosos de todos las ordenes y señaladamente de la orden de st francisco mayormente de los descalços que ay en aquel Reyno muchos y tambien de la orden de los predicadores y de otras ordenes e de la compania de Jesus porque son gente mas aplicada a ello" Junta de Madrid, 1564. Transcription du 26 février 1565. AHN, Inq., Leg.1791/2. Sans foliation.

Christ. Les notables, disent les hagiographes, refusèrent¹⁰³⁶. Étrangement on ne connaît pas la raison de leur refus....

Comment interpréter cet épisode ? Eut-il seulement eu lieu ? un témoin au procès de béatification de Micó est le seul qui en a parlé¹⁰³⁷.

Quelle soit vraie ou fausse, cette anecdote doit être située à la fois dans le contexte de la littérature polémique et celui de la littérature hagiographique. Des auteurs comme John Tolan ont suggéré que l'ordre dominicain était celui qui accordait le plus d'importance à une prédication fondée sur la démonstration rationnelle; c'était d'ailleurs la base de la littérature antialcoranique du XVI^e siècle. Micó la connaissait très certainement. Nous savons qu'il avait approuvé la publication de la *Lumbre de la Fe contra el Alcorán y la secta machoméica* de Joan Martín de Figuerola¹⁰³⁸. Proche des Borja, il a sans doute eu l'occasion de fréquenter Bernardo Pérez de Chinchón, et peut-être eu accès au traité de Joan Andrés qui était dans la bibliothèque des Borja. La résurrection des morts apparaît régulièrement dans la rhétorique de cette documentation. Selon les polémistes chrétiens, en effet, les écritures coraniques louaient les miracles des apôtres. D'après Joan Andrés, le Coran et ses glosateurs racontent comment les apôtres, à Antioche, ressuscitèrent la fille du roi, obtenant ainsi la conversion de toute la ville¹⁰³⁹. C'est un exemple parmi d'autres. Les lecteurs des antialcorans avaient toutes les raisons de croire que les écritures coraniques liaient

¹⁰³⁶ Voici le récit de Diago (chapitre LV): "En el convento pues de Lombay desseando grandemente hazer algun provecho en las almas de los Christianos nuevos de aquel marquesado tratava con todos sus Alfaquines acerca del error de la secta de Mahoma reprochandolo con tanta vieeza que los mismos Alfaquines dezian del a los otros que era un gran hombre y muy docto. Un dia entre otros llevo a predicar a todas las Aljamas del marquesado con tanto fervor y con tan viva fe que les dixo publicamente en el pulpito. Si os obligaredes a creer como verdaderos Christianos, yo me obligo a resucitar el primer muerto que me traxeredes. Y fueron tales que no le tomaron la palabra." Francisco DIAGO, *Historia de la provincia de aragón de la orden de predicadores, desde su origen y principio hasta el año de mil y seyscientos.*, Barcelona, Sebastian de Cormellas, 1609, 295 p.

¹⁰³⁷ Selon Teixidor, "En este sermon se hallò presente el Ven. fr.Juan Perez religioso de la obediencia, quien lo depuso en el Processito a 22 de Noviembre del año 1583, i consta en la pag.25." Teixidor, *Necrologio...*, BHUV, Ms.932, p.308. Diago n'évoque pas le procès.

¹⁰³⁸ La signature apparaît sur la page du cahier "secondus sexternus". RAH, Ms. 9/36 (sans pagination, précédant le folio 25r).

¹⁰³⁹ Juan ANDRÉS, *Confusión o confutación de la secta Mahoméica y del Alcorán [1515]*, Mérida, Editora regional de Extremadura, 2003, p. 214.

miracles et conversion. Le refus des notables morisques d'assister au miracle signifiait-il qu'ils étaient qu'ils craignaient que Mico parviennent effectivement à ressusciter un mort et ainsi suscite l'adhésion de leurs coreligionnaires? Du point de vue hagiographique, l'opiniâtreté des Morisques était ainsi utilisée comme moyen de mettre en valeur la sainteté de Micó¹⁰⁴⁰.

Le miracle apparaissait comme le dernier moyen de convaincre des interlocuteurs obstinés. Si les notables refusaient une telle chose, comment espérer qu'ils se rendent à quelque raison que ce soit? Il est possible que les dernières tentatives de Micó – et son disciple Luis Beltrán – à Llombay reflètent le premier signe d'un pessimisme dominicain sur la conversion des Morisques qui sera bien développé lorsque les hagiographes de ces derniers prendront la plume, dans les années 1580.

Anticipant peut-être sur la junta de 1554, le mémoire du provincial dominicain d'Aragon Juan Izquierdo, daté de 1552, fournissait des conseils sur la conduite à tenir pour le bien-être spirituel du royaume en indiquant les mesures à prendre dans trois domaines d'intervention prioritaires. Les trois domaines étaient la réforme des religieuses, la prévention de la menace protestante et l'évangélisation des Morisques.

Izquierdo rappelait que le baptême des Morisques, parce qu'il ne s'était pas suivi d'une instruction et d'une conversion véritables, avait aggravé le problème de l'offense qu'ils faisaient à Dieu « en gardant si publiquement leur secte comme auparavant qu'ils soient baptisés, et c'est bien pire que s'ils ne se baptisaient pas, car avant ils étaient maures et maintenant hérétiques »¹⁰⁴¹. Il était ainsi l'un des premiers à rappeler ce principe qui, à l'époque de Juan de Ribera, sera amplement développé par les religieux partisans de cesser de baptiser les enfants morisques. Mais le dommage n'était pas que

¹⁰⁴⁰ Teixidor l'explique ainsi: "Consultaron los Alfaquies con los de su Secta sobre aceptar lo que ofrecia el Santo Prior, i resolvieron no admitir el partido, porque conociendo su Santidad, tuvieron por cierto que resussitaria el muerto" Teixidor, *Necrologio...*, BHUV, Ms.932, p.308.

¹⁰⁴¹ "Ya se acordara Vuestra Alteza lo que le he suplicado algunas vezes mandasse poner remedio en la ofensa que por los nuevos convertidos se haze a dios en el reyno de Valencia guardanto oy tan publicamente sur secta como antes que fuesen bautizados y es muy mayor que si no se baptizaran poruqe antes eran moros y agora ereges." Izquierdo au prince Philippe, de Barcelone, 14 juillet 1552. AGS, Estado 310, 300. Transcription complète de la lettre en annexe.

spirituel : « Avant ils vivaient sans dommage des Chrétiens, aujourd’hui [ils] les vendent aux Africains et font renier la foi aux enfants des vieux chrétiens et les circoncent et prendre leur nom et secte », déplorait Izquierdo¹⁰⁴². Toutefois, Izquierdo n’allait pas jusqu’à recommander de cesser les baptêmes des enfants morisques et se montrait plutôt partisan d’une évangélisation plus vigoureuse.

Izquierdo, comme Tomás de Villanueva, espérait que viendrait une personne en charge de l’évangélisation des Morisques « que le prince notre seigneur tente avec le pape, par bulle, de recommander la charge de tous les nouveaux convertis de Valence ou aux Inquisiteurs qu’il y a aujourd’hui ou à la personne qui semblera de confiance à votre Altesse »¹⁰⁴³. Cette personne devrait être investie de pouvoirs extraordinaires « avec pleine autorité (*auctoridad*) pour les absoudre, les excommunier et leur donner les dispenses pour les mariages pour certains degrés durant quelques années », ainsi que le pouvoir de les punir, les faire abjurer, les réconcilier ou « la relaxation au bras séculier comme hérétiques si nécessaire »¹⁰⁴⁴. Les peines imposées contre eux devraient cependant être modérées « puisque ce sont de nouvelles plantes »¹⁰⁴⁵. Pour Izquierdo, il fallait réformer le clergé séculier c’est-à-dire discipliner les titulaires des paroisses pour les obliger à résider, dispenser de célébrer certaines fêtes chrétiennes (il suivait sur ce principe les *Ordinacions*) en raison du supplément de travail qu’ils faisaient pour les seigneurs. Il fallait également discipliner ces derniers, en leur interdisant d’accueillir les vassaux d’autres seigneurs (une mesure déjà tentée par Charles Quint) et les obliger à favoriser de bons curés.

¹⁰⁴² “Ante vivia sin danyo de los christianos oy vendiendo les a los africanos y haziendo a los hijos de los christianos vieios renegar la fe circuncidarlos y tomar su nombre y secta.” Izquierdo au prince Philippe, de Barcelone, 14 juillet 1552. AGS, Estado 310, 300. Voir l’annexe.

¹⁰⁴³ “[...] que el Principe nuestro señor procure con el Papa por bulla encomiende el cargo de todos los nuevos convertidos del Reyno de Valencia o a los Inquisidores que oy son o a la persona que a su Alteza pareciere de confianza.” Joan Izquierdo, “Lo que parece occorre para remedio de los nuevamente convertidos...”. AGS, Estado 310, 302. Voir annexe.

¹⁰⁴⁴ “[...] con plenitud de auctoridad para absolver les excoicar les y dispensar con ellos en los matrimonios en algunos grados por algunos anyos / y declarar sus matrimonios y interpretar las dificultades dellos que no son pocas y poco dificultosas y castigarles con penas de abjuration reconciliacion y relaxation al brazo secular como ereges si fuere neccessario.” AGS, Estado 310, 302. Voir annexe.

¹⁰⁴⁵ “por ser plantas nuevas” AGS, Estado 310, 302. Voir annexe.

Les recommandations de Joan Izquierdo étaient dans l'air du temps. Elles se situaient dans la continuité de celles des *juntas* de 1540 et de 1553. Mais elles témoignaient surtout que l'ordre dominicain demeurait une référence dans les affaires morisques. Les Morisques apparaissaient, dans le mémoire de leur provincial, comme le problème spirituel prioritaire de la couronne d'Aragon, avec la menace luthérienne et la réforme des monastères.

4) De nouveaux acteurs : les jésuites

La plus grande nouveauté des années 1540 fut sans conteste l'émergence spectaculaire de nouveaux acteurs majeurs dans le domaine de l'évangélisation : les jésuites. Leur expansion rapide dans la péninsule ibérique fut le fruit d'une stratégie alliant audace et prudence. Ils approchèrent de riches bienfaiteurs parmi les Grands, fondèrent leurs nombreux collèges à une cadence notable, diffusèrent de nouveaux modes de prédication évangélique : voilà pour l'audace. Ils éloignèrent de leur enseignement toute référence à des auteurs controversés, esquivèrent autant que possible les confrontations directes avec leurs adversaires et encore plus avec les autorités, s'efforcèrent de collaborer avec les évêques et l'Inquisition pour s'en concilier les faveurs : voilà pour la prudence¹⁰⁴⁶. L'activité que les jésuites déployèrent auprès des Morisques peut s'éclairer à la lanterne de cette stratégie d'implantation.

L'expansion jésuite se mesure à la fondation des collèges, autant de points d'appui d'où les jésuites pouvaient s'organiser et développer leurs diverses activités. Les collèges étaient à la fois un lieu de recueillement, d'accueil de jeunes prometteurs et une base à partir de laquelle essaïmaient les missions vers les villes et villages environnants. Trois furent fondés par les jésuites dans la couronne d'Aragon à l'époque qui nous intéresse, à Gandía, à Valence et à Saragosse. Le collège de Gandía, fondé sous le patronage du duc Francisco de Borja, revêtait une double originalité : on lui confia la mission d'accueillir des enfants morisques pour aider à la christianisation des nouveaux convertis habitant sur les terres du duc, et on en fit une université. Pour autant, il ne

¹⁰⁴⁶ *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Marcial Pons, Fundación Carolina, 2004, p. 49-61 ; Julián J. LOZANO NAVARRO, *La compañía de Jesús y el poder*, op. cit., p. 83-117.

faut pas confondre les deux activités¹⁰⁴⁷. D'après le rapport d'un architecte de la Compagnie, les lieux où habitaient les quelques enfants morisques que le collège accueillait étaient séparés de ceux qui accueillait les étudiants de l'université. Loger ces jeunes morisques « dans la maison » était vu comme peu commode¹⁰⁴⁸.

Les places disponibles pour les enfants morisques étaient peu nombreuses : 12 pour les terres du duc, soit Gandía, Llombay et Xàtiva, et 6 pour le marquisat de Denia, où les jésuites de Gandía avaient la charge d'une paroisse. Mais malgré ces petits nombres, ils ne furent jamais entièrement comblés. Les places pour les jeunes morisques de Denia ne furent jamais pourvues. Une fraction inconnue des autres places fut occupée, mais l'expérience tourna court très rapidement : les jeunes étudiants furent soupçonnés d'islamiser, ce qui entraîna entre la Compagnie et le Saint-Office des tractations difficiles. Après 1549, le collège fut libéré de son obligation d'accueillir des Morisques venant des terres du duc. En 1551, les cinq dernières places occupées par des Morisques furent données à d'autres étudiants. Quant aux places réservées aux enfants morisques de Denia, ils chargèrent le curé local de trouver des candidats : il n'en trouva pas, et les jésuites expliquèrent à plusieurs reprises que les familles ne souhaitaient pas laisser aller leurs enfants¹⁰⁴⁹.

L'épisode malheureux des jeunes islamisants du collège de Gandía rappelle qu'en accueillant des Morisques, les responsables du collège risquaient de voir entachée la réputation de leur établissement en raison du comportement de leurs élèves. La prédication hors du collège, en revanche ne soumettait pas les missionnaires au même

¹⁰⁴⁷ Lors du colloque sur Francisco de Borja tenu à Valence en 2010 (sous le titre *Francisco de Borja y su Tiempo*), la période des questions qui suivit la présentation de Mary Elizabeth Perry sur le collège de Gandía a donné lieu à de longs échanges dans l'assistance. Certains participants s'étaient en effet étonnés qu'on fonde une université pour des Morisques. Le problème se résout de lui-même dès qu'on évite de confondre les deux fonctions de la fondation, collège pour enfants morisques, et université pour jésuites.

¹⁰⁴⁸ "En estos dos hultimos quartos estavan los 12 neofitos morisquillos del Marquessado de denia y de lombay que por ser de mala generacion duraron poco. Por la dicha 2ª planta se veho la distancia que ay de los dichos quartillos. Hasta llegar al coro y la salta de una buena escalera y la incomodidad de tener en cassa los dichos neófitos." ARV, Clero 1055, f.75. À propos de ce document, voir Juan M. FERNÁNDEZ SORIA et Ramón LÓPEZ MARTIN, « Los colegios Jesuísticos valencianos: datos para su historia », *Estudis*, 1990, n° 16, pp. 193-213.

¹⁰⁴⁹ Francisco BORJA DE MEDINA, « La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614) », *Archivium Historicum Societatis Jesus*, 1988, vol. 57, n° 113, p. 30-33.

type d'obligations légales. Leur prédication devait être autorisée par l'évêque et en accord avec l'orthodoxie, mais ils n'avaient pas en assurer la discipline par la suite. La fragile Compagnie de Jésus orienta ses efforts vers les prédications autour du collège et laissa l'enseignement des enfants morisques aux collèges financés par les deniers royaux¹⁰⁵⁰.

Le projet d'enseignement aux enfants morisques, au collège de Gandía, avait donc tourné court. Mais il n'avait jamais été le principal moyen mis en œuvre par les jésuites pour l'évangélisation des nouveaux convertis de la région. Dès l'arrivée de la Compagnie de Jésus dans la cité ducale, la prédication à l'extérieur du collège fut le moyen employé par les jésuites pour obtenir cette « conversion véritable » qui obsédait les autorités religieuses. Les prédications étaient de deux ordres : les prêches plus ou moins formels pratiqués à Gandía même, où assistaient des nouveaux convertis, et des missions dans les lieux de Morisques environnants, qu'on nomme rarement. Si la première activité est peu mentionnée, il y a lieu de penser qu'elle était régulière, car elle s'insérait dans les activités normales du collège. En revanche, les tournées plus lointaines requéraient davantage d'organisation, et s'avéraient, de ce fait, moins constantes.

Cela transparaît dans la correspondance du jésuite Andrés de Oviedo¹⁰⁵¹. Il mentionnait ses prédications aux Morisques comme une activité irrégulière, mais banale : « Je prêche quelquefois, et je suis retourné prêcher aux Morisques, ce que j'avais délaissé en raison de quelques occupations et empêchements »¹⁰⁵². Quelques

¹⁰⁵⁰ En revanche, à Grenade, ils se chargèrent du collège qui leur fut confié par Pedro Guerrero. María del Carmen CALERO PALACIOS, « Los niños moriscos de Granada: una fundación para su enseñanza y educación », *Actas del 1 Congreso de Historia de Andalucía. Moderna.*, 1978, n° 1, pp. 163-169 ; Manuel BARRIOS AGUILERA, *La convivencia negada, Historia de los moriscos del Reino de Granada*, Granada, Comares, 2007, p. 311-315.

¹⁰⁵¹ Au sujet d'Oviedo, voir Manuel RUIZ JURADO, « Un caso de profetismo reformista en la Compañía de Jesús. Gandía 1547-1549 », *Archivum historicum Societatis Iesu*, 1974, n° 43, pp. 217-266 ; Eduardo Javier ALONSO ROMO, « Andrés de Oviedo, patriarca de Etiopía », *Revista de estudios ibéricos*, 2006, n° 3, pp. 215-231.

¹⁰⁵² « Yo suelo predicar algunas vezes, y he tornado ya a predicar a los moriscos, que por algunas ocupaciones y impedimentos lo avia dexado. » Andrés de Oviedo à Ignacio de Loyola, Gandía, 13 octobre 1546. MHSI, Epist. Mixt., I, pp.316

mois plus tard, il informait Ignace de Loyola que la prédication aux Morisques devait suivre un rythme saisonnier : “Maintenant que s’achève la fabrication du sucre, [activité] où les Morisques s’occupent beaucoup, travaillant même pendant les fêtes, pour poursuivre l’oeuvre, j’espère en Notre Seigneur retourner leur prêcher”¹⁰⁵³. Même dans les terres d’un seigneur aussi favorable à l’évangélisation des Morisques que pouvait l’être Francisco de Borja, les dictats économiques pesaient sur l’activité missionnaire. La prédication centrée sur les fêtes religieuses que les jésuites pratiquaient souvent ne pouvait être une méthode appropriée, car elle dérangeait les Morisques dans leur travail.

Oviedo semble s’être efforcé d’intégrer autant que possible les prédications aux Morisques à ses activités ordinaires. Les nouveaux chrétiens apparaissent dans ses lettres au milieu d’un ensemble d’autres activités. Dans la ville même de Gandía, les vieux chrétiens se mêlaient aux nouveaux : “je me suis occupé dans cette terre de quelques sermons, après que le duc s’en fut allé aux Cortés. Et ceux-là dans l’*arrabal*, qui est le quartier maure où viennent chrétiens et Morisques” écrivait-il en 1547¹⁰⁵⁴. La prédication aux Morisques de la ville était aussi pratiquée par le mercédaire Hieronimo Pérez, un professeur qui enseignait au collège de Gandía à la demande des jésuites, lequel « occupait beaucoup de jours à expliquer la Doctrine aux Morisques baignant de splendeur leurs entendements, effaçant dans la Lumière les ombres du Coran »¹⁰⁵⁵.

¹⁰⁵³ “Ahora, que se acaba de hazer el açucar, en que los moriscos suelen ocuparse mucho, trabajando aun las fiestas, por la continuacion de la obra, espero en nuestro señor tornarlos a predicar, y confio en el señor que se a de apiadar desta gente [...]”, Andrés de Oviedo à Ignacio de Loyola, Gandía, 26 janvier 1547, Epist.Mixt., t.I, p.332

¹⁰⁵⁴ “[...] yo me he ocupado en esta tierra en algunos sermoens, despues que se fué el señor Duque á las Cortes. Y dellos en el arrabal que es la morería donde concurren xpianos y moriscos. Tambien me he ocupado en algunas confesiones, espeçial de pobres del hospital enfermos; y en esto he visto algunas neçesidades y provecho por gracia de nuestro Señor [...]”, Andrés de Oviedo à Ignacio de Loyola, Gandía, 3 novembre 1547. MHSI, Epist.Mixt., t.I, p.421, 425

¹⁰⁵⁵ “Ocupava muchos días en explicar la Doctrina a los Moriscos bañando en resplandor sus entendimientos, y borrando en Lúz las sombras de el Alcorán”. D’après Cifuengos, libre 2, chapitre 6, p.138, cité dans MHSI, Epist. Mixt., t.II, p.333. Si on croit cet extrait, la méthode employée par Hieronimo Pérez mettait l’accent sur une approche polémique proche de celle des antialcorans, ce qui semble plausible, mais il se peut aussi que ce ne soit qu’un effet de l’écriture de Cifuengos. D’après Ximeno, Hieronimo Pérez “Ocupávase muchos días en explicar la Doctrina Christiana a los Moriscos y solía decir al Santo Duque y demás discípulos suyos, que más apreciava aquel sagrado y humilde ministerio, que quanta ciencia avia adquirido en Salamanca y derramado en Valencia.” Vicente

Oviedo poursuit ses prêches dans la ville, alors que la prédication dans les campagnes commençait à se faire sur un mode plus organisé: “que les frères, de ceux qui écoutent la théologie, se sont répartis les dimanches pour prêcher dans les lieux de Morisques, et j’ai également prêché quelques sermons dans l’arrabal, où viennent vieux chrétiens et Morisques.”¹⁰⁵⁶ Aucun heurt entre les deux communautés n’est signalé à l’occasion de ces prédications mixtes, ce qui les distingue des controverses publiques qui étaient pratiquées au Moyen Âge ou par Figuerola, où l’un des publics faisait pression sur l’autre.

Dans une lettre à Gandía, Ignace de Loyola se réjouissait des bonnes nouvelles en provenance de Gandía, incluant Morisques et vieux chrétiens au sein d’un même commentaire: “et de tout cela comme dans le profit des lettres et les exercices de charité avec ceux de la terre, et les Morisques de dehors, tous avons toute matière à nous réjouir beaucoup”¹⁰⁵⁷.

L’activité des premières années était donc fréquente, mais discontinue. C’est au moment où elle paraît commencer à s’être organisée que nous perdons sa trace. Les lettres de 1550 à 1553 mentionnent rarement les Morisques: Une fois, ils sont mentionnés en lien avec le ministère des prisons¹⁰⁵⁸. Une autre, lors d’un prêche exceptionnel du père Bautista Barma auquel assistent Morisques et vieux chrétiens¹⁰⁵⁹.

XIMENO, *Escritores del reyno de Valencia, chronolicamente ordenados desde al año M.CC.XXXVIII. de la Christiana Conquista de la misma Ciudad, hasta el de M.DCC.XLVII.*, Valencia, Joseph Estevan Dolz, 1747, vol. 2/1, p. 106.

Une brève biographie, principalement fondée sur des sources jésuites, peut être trouvée dans Guillermo VÁZQUEZ, « El Maestro Fray Jerónimo Pérez, catedrático de los primeros jesuitas en Gandía, †1949 », *La Merced*, 1925, n° 87, pp. 848-855.

¹⁰⁵⁶ Andrés de Oviedo à Ignacio de Loyola, Gandía, 31 mars 1550. MHSI, Litt.Quad., t.I, p.189.

¹⁰⁵⁷ Polanco (au nom d’Ignacio de Loyola) à Andrés de Oviedo, non-daté mais antérieur à 1549, cité par Gabriel Alvarez, Livre II, chap.6.

¹⁰⁵⁸ Petrus Parra à Ignacio de Loyola, Valencia, 8 juin 1551. MHSI, Litt.Quad., t.I, p.339. Sur les activités jésuites dans les prisons, voir John O’MALLEY, *Les Premiers Jésuites 1540-1565*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, p. 253-254 ; *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, op. cit., p. 147-148.

¹⁰⁵⁹ Marcellus de Salazar à Ignacio de Loyola, Gandía, 3 juillet 1551. MHSI, Litt.Quad., t.I, p.346.

Est-ce parce que l'activité était trop banale pour mériter une mention?¹⁰⁶⁰ Nous ne le croyons pas. Cette absence correspond en effet à trois autres changements survenus au même moment. En premier lieu, un changement de garde à la direction du collège: Andrés de Oviedo s'en étant allé assurer les responsabilités qui firent sa place dans l'Histoire en devenant le premier évêque d'Éthiopie¹⁰⁶¹, il fut remplacé par Juan Bautista Barma. D'autre part, le mercédaire Hieronimo Pérez, qui avait assumé une partie de l'apostolat, s'était éteint en 1549. Enfin, les mauvaises expériences vécues avec les enfants morisques du collège avait fait renoncer à la formation de prédicateurs issus des nouveaux convertis: le collège de Gandía n'accueillait plus jamais de Morisques après 1551. Il ne serait donc pas étonnant que ces événements se soient combinés pour faire délaissé les prédications aux Morisques pendant quelques années.

Nous devons aussi tenir en compte des inquiétudes et des désordres qui affectèrent l'établissement de la Compagnie dans ses premières années. Les années 1550 furent l'occasion de plusieurs coups durs menés contre l'expansion jésuite dans la péninsule. Les signes de l'opposition se manifestèrent dès la fin des années 1540, à travers les prêches enflammés de l'influent dominicain Melchior Cano, puis l'interdiction par l'archevêque de Tolède des prédications des jésuites (1551) et l'hostilité de l'archevêque de Saragosse et des augustins de la ville en 1554, qui forcèrent les jésuites à quitter la ville¹⁰⁶². Si les établissements valenciens ne se heurtèrent finalement à aucune menace sérieuse, l'existence de mécontents devait les inciter à une extrême vigilance. L'unique fois que la question des Morisques revient dans la correspondance jésuite, c'est quand Balthazar Diaz évoque l'opposition des augustins et des franciscains

¹⁰⁶⁰ Cette question, Francisco de Borja Medina nous invite à nous la poser chaque fois que les correspondances jésuites cessent de donner des nouvelles de l'apostolat morisque : « este vacío de datos no significa necesariamente ausencia de trabajo apostólico en un tiempo o en un área geográfica determinados. Puede denotar simplemente falta de novedad, por constituir una ocupación habitual. » Francisco BORJA DE MEDINA, « La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614) », *op. cit.*, p. 9.

¹⁰⁶¹ Eduardo Javier ALONSO ROMO, « Andrés de Oviedo, patriarca de Etiopía », *op. cit.* ; Youssef EL ALAOUI, *Jésuites, Morisques et Indiens*, *op. cit.*, p. 66-70.

¹⁰⁶² Isabella IANNUZZI, « Mentalidad inquisitorial y jesuitas: el enfrentamiento entre el cardenal Silíceo y la Compañía de Jesús », *Cuadernos de Historia Moderna*, 2000, n° 24, pp. 172-178 ; *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, *op. cit.*, p. 58-61 ; Doris MORENO, « Francisco de Borja y la inquisición », *Revista Borja*, 2013, n° 4, pp. 351-375.

à la création d'une église jésuite à Valence. De nouvelles campagnes étaient alors sur le point d'être mises en place, et la tenue d'une *junta* sur les Morisque se préparait. « Ici, on traite de réduire à la sainte foi les Morisques de ce royaume », signale Díaz à Ignace de Loyola, qui ajoutait que leur réduction à la foi catholique serait un grand service rendu à Sa Majesté¹⁰⁶³. Il s'agissait de la *junta* de 1554, dont nous allons maintenant dire quelques mots¹⁰⁶⁴.

3. La *junta* de 1554

Les documents que nous avons analysés jusqu'à maintenant sur l'évangélisation à l'époque de Villanueva nous ont montré un archevêque quasiment paralysé par les conditions dont il héritait. Des brefs pontificaux inadaptés à ses besoins, un commissaire apostolique qui délaissait son poste sans organiser sa succession, un faible concours d'hommes pour assurer la continuité... Malgré le plan de réforme des paroisses présenté en 1547, l'évangélisation sous Villanueva paraît bien aussi paralysée que le suggérait Martín Pérez de Ayala lorsqu'il le visita en 1552. La *junta* de 1554 avait pour objectif de donner de nouveaux fondements à l'évangélisation des Morisques. Tomás de Villanueva réunit alors le vice-roi de Valence (le duc de Maqueda), l'évêque de Tortosa Fernando Loazes, et l'inquisiteur Miranda¹⁰⁶⁵. Le contenu de la *junta* a été bien analysé par Rafael Benítez Sánchez-Blanco, aussi notre apport sera plutôt d'en comparer le contenu avec la *junta* de 1540, analysée au chapitre précédent.

Comme l'a noté Rafael Benítez Sánchez-Blanco, le plan de campagne mis en œuvre par Villanueva et Miranda en 1554 semble répondre au besoin de laver le

¹⁰⁶³ « Acá se trata de reducir á la santa fe estos moriscos deste reyno. V.P. lo haga encomendar á N.S., porque se hará gran servicio a su majestat, porque le ofenden mucho, que, siendo cristianados, guardan su ley de Mahoma. » Balthasar Dias à Ignacio de Loyola, Valencia, 29 novembre 1553, MHSI, Epist.Mixt., t.III, p.639.

¹⁰⁶⁴ La chronologie de la *junta* et la reconstitution du document ont été effectués par Rafael Benítez dans Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « El arzobispo Tomás de Villanueva », *op. cit.*

¹⁰⁶⁵ Nous connaissons le contenu de cette *junta* par une copie de 1564 faite par Gregorio de Miranda faite pour préparer la *junta* de Martín Pérez de Ayala sur les Morisques. Elle a été reconstituée par Rafael Benítez et peut être consultée en annexe de son article. *Ibid.*

« péché originel » de la conversion forcée sans instruction religieuse préalable qui avait été le lot des Morisques¹⁰⁶⁶. Cette absence d'instruction religieuse était la motivation théorique de la politique d'inhibition inquisitoriale et de clémence à l'égard de leurs écarts religieux. Convenablement instruits, les Morisques pourraient, en théorie, revenir sous la juridiction pleine et entière de l'Inquisition, qui serait alors libre de les traiter comme tout autre chrétien. Un tel projet n'est pas spécifique au royaume de Valence. En effet, à la même époque, Martín Pérez de Ayala pense dans les mêmes termes l'évangélisation des Morisques de Guadix. Dans le synode de Guadix, en 1554, il émettait des instructions détaillées pour assurer l'instruction des nouveaux convertis. Ils devaient assister à la doctrine chaque semaine pendant trois ans, après quoi l'évêque les examinerait et les Morisques ayant bien appris la leçon seraient libérés de l'obligation – humiliante pour eux – d'y assister comme des enfants. Mais « si on s'aperçoit qu'étant assis ils se relâchent jusqu'à oublier la dite doctrine, prières et cérémonies qu'ils doivent faire à la messe, qu'ils soient retournés et réduit à l'ordre ancien, et soient châtiés plus gravement que jusqu'à maintenant »¹⁰⁶⁷.

Plusieurs aspects de la méthode de la visite rappellent ceux que nous avons déjà vu pour la période sous Ramírez de Haro : le commissaire portait le titre d'inquisiteur et se faire accompagner d'alguaziles, mais ne pas procéder comme le Saint Office. Le tout avait pour fonction d'inspirer la crainte¹⁰⁶⁸. Il devait être pourvu d'un nouveau bref du Pape pour pouvoir accorder des dispenses aux Morisques mariés en degrés de consanguinité interdits et régulariser leurs mariages. Il devait s'assurer de l'état des paroisses et que les Morisques reçoivent un bon enseignement de leurs recteurs ,

¹⁰⁶⁶ Nous reprenons l'expression « péché originel » à Rafael Benítez. *Ibid.*, p. 114 ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones, op. cit.*, p. 175.

¹⁰⁶⁷ "Con apercebimiento que les hazemos que si siendo esentados se descuidaren en olvidar la dicha doctrina, oraciones y ceremonias que se an de hazer estando en la missa, que seran bultos y reduzidos a la orden antigua, y seran penados mas gravemente que hasta aqui." Martín AYALA, *Sinodo de la diócesis de Guadix y de Baza (Ed.Fac.)*, Granada, 1994, p. lxxviii.

¹⁰⁶⁸ "Item que los dichos comisarios vayan con titulo de inquisidor y lleven sus alguazilles y ministros aunque no procedan como inquisidores ni abiten en la Inquisición, sino solo con la autoridad del Inquisidor General, como se a echo con los pasados, porque asi es menester para que estos tengan respecto y nadie se desmande." Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « El arzobispo Tomás de Villanueva », *op. cit.*, p. 19.

« qu'ils leur lisent la doctrine chrétienne en appelant les enfants à une heure donnée du jour et même au grands si c'est possible »¹⁰⁶⁹, de s'assurer que les Morisques remplissaient leurs obligations religieuses « au moins à l'extérieur »¹⁰⁷⁰, se faire accompagner de prédicateurs ou d'auxiliaires connaissant l'arabe¹⁰⁷¹, distribuer une aumône pour les pauvres¹⁰⁷². Il était également, comme dans les *Ordinacions*, commandé de châtier les cieux chrétiens qui appelaient les nouveaux convertis « chiens maures »¹⁰⁷³. L'ordre de la visite était similaire à celui prôné en 1542 : qu'elle commence par les lieux riverains en hiver et qu'elle se poursuive à l'intérieur des terres en été, afin de réduire le risque que faisaient planer les corsaires algérois¹⁰⁷⁴. La majorité de des éléments familiers appartiennent à un volet de la stratégie, que Rafael Benítez a désigné comme d'une « approche bienveillante »¹⁰⁷⁵.

Le recrutement d'enfants morisques demeurait à l'ordre du jour. Comme précédemment, la procédure était de consulter le curé du lieu « et savoir [quels sont] les enfants qu'il y a et ce qu'ils savent et leur faculté d'étudier. »¹⁰⁷⁶ Mais désormais, il s'agissait également de repérer les enfants qui avaient quitté le collège pour revenir à une vie de Maures « parce que certains parents et même d'autres personnes ont fait en sorte et font en sorte de sortir les enfants du dit collège, par quoi ils vont distraits et

¹⁰⁶⁹ "Item dar orden como los dichos nuevamente convertidos sean enseñados y dotrinados por los curas y retores que les lean la dotrina crisitana llamando a los niños a cierta ora del dia y aun a los grandes si fuere posible y allí enseñársela." *Ibid.*, p. 120.

¹⁰⁷⁰ "[...] haziendoles hazer las obras de cristianos, y a los menos trabajar que no las agan públicamente." *Ibid.*

¹⁰⁷¹ "[...] que los dichos comisarios juntamente con los visitadores del ordinario (tachado) quando fueren a visitarlleven consigo predicadores religiosos y onbres de buena vida y otros que sepan la algaravia y si no los uviere buscarlos en otras partes para que estos los enseñen y dotrinen." *Ibid.*, p. 122.

¹⁰⁷² "Item que los dichos comisarios quando fueren a la visita lleven algunos dineros para distribuir entre los pobres de los dichos nuevamente convertidos que esto será mucha parte para hatraerlos." *Ibid.*, p. 123.

¹⁰⁷³ "Item que los dichos comisarios puedans castigar a los cristianos viejos si desonraren a los cristianos nuevos llamándolos perros moros, o otras palabras semejantes, que será parte para atraerlos viendo que los que los afrentan son castigados." *Ibid.*, p. 121.

¹⁰⁷⁴ "Item que la dicha visita se escomiençe agora por el invierno majormente en los lugres que estan cercanos a la mar y se prosiga por el verano por los otros que esten mas apartados por el peligro que ay de las fustas." *Ibid.*

¹⁰⁷⁵ "aproximación benévola" *Ibid.*, p. 115.

¹⁰⁷⁶ "[...] tomando cuenta al rector y saver los niños que ay y que es lo que saben y la facultad que estudian." *Ibid.*, p. 120.

vont à leurs lieux et retournent aux rites et cérémonies de leurs parents » et les obliger à retourner au collège¹⁰⁷⁷.

À ces éléments familiaux s'ajoutaient quelques nouveautés. Quelques-unes s'ajoutent au volet de « l'approche bienveillante ». Ainsi, afin de coopter les élites morisques, la junta confiait à Gregorio de Miranda le soin de distribuer parmi eux des charges de familiers du Saint Office¹⁰⁷⁸. Mais la majorité des nouveautés correspondent à ce que Rafael Benítez qualifie de « volet répressif ». Il s'agissait cette fois de faire sentir la présence du Saint Office. À défaut de pouvoir châtier les Morisques valenciens – nous sommes au cœur des années de limitation du pouvoir inquisitorial –, ils devaient en revanche « châtier avec toute rigueur les alfaquis et *dogmatizadores* et circonsciseurs et autres qui viennent d'Alger et d'autres parts : Grenade, Castille et Aragon »¹⁰⁷⁹. Par ailleurs, les commissaires devaient châtier des seigneurs de Morisques qui assistaient à leurs fêtes ou qui gênaient le travail des curés et alguaziles de Morisques. Ils devaient également défaire les mosquées et saisir les Corans. Enfin, ils devaient recueillir des informations sur les armes détenues par les Morisques¹⁰⁸⁰.

À l'examen de la junta de 1554, il nous semble qu'il s'agit de tenter de reprendre à partir des méthodes pratiquées à l'époque de Ramírez de Haro tout en tirant les

¹⁰⁷⁷ « porque algunos padres y aun otras personas an procurado y procuran de sacar los niños del dicho colegio por donde andan distraydos y se van a sus lugares y tornan a los ritos y çerimonias de sus padres » *Ibid.*

¹⁰⁷⁸ « Item porque algunos destos nuevamente convertidos son gentes principales desean acreditarse y estar debaxo de la protection y anparo de su Mt. Y del Santo Oficio y son parte para atraer esta gente y sin ellos y su favor no se hara tan bien esta visita y reformación, conviene mucho que algunos dellos sean familiares de los que mas crédito se tienen, los quales se dexo al dicho inquisidor Miranda que los conosco, porque por estos principales se rigen toda la otra gente vulgar.” *Ibid.*, p. 121.

Avant de connaître la *junta* de 1554, cette stratégie du Saint Office était déjà bien connue. Halperin Donghi en a bien analysé l'échec, montrant que des nobles comme le duc de Segorbe firent pression sur les Morisques, comme les Abenamires, ayant accepté la familiarité, pour qu'ils la rendent. Tulio HALPERIN DONGHI, *Un conflicto nacional, op. cit.*, p. 139-140.

¹⁰⁷⁹ “castigando con todo rigor a los alfaquies y domatizadores y circunçidores y otros que vienen de Argel y de otras partes: Granda (sic), Castilla y Aragon”. Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « El arzobispo Tomás de Villanueva », *op. cit.*, p. 120.

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*, p. 121.

leçons du passé et en s'adaptant à de nouveaux défis. Les nouveautés répondaient aux difficultés rencontrées par le collège, aux difficultés de recrutement du clergé¹⁰⁸¹ ou au sentiment qu'il faudrait inspirer davantage de crainte pour inciter les Morisques à apprendre la doctrine. Malgré tout, on espérait encore qu'ils l'apprendraient « davantage par amour que par peur »¹⁰⁸².

Section 3 : Après Villanueva

La conjoncture politique et religieuse de la paix d'Augsbourg en 1555 fit converger de nombreux événements qui eurent un impact direct ou indirect sur l'évangélisation des Morisques. Nous en avons évoqué plusieurs en première partie. Synthétisons-les ici. Il y a d'abord, en 1555, la mort remarquable de deux acteurs de l'évangélisation des Morisques, l'archevêque Tomás de Villanueva et le dominicain Joan Micó, tous deux en odeur de sainteté. Ensuite, l'année suivante Philippe II monta sur le trône, amorçant sa propre politique de réforme religieuse et faisant publier Les *index* d'ouvrages prohibés. C'est dans cette conjoncture que nous observons, principalement grâce à la correspondance des jésuites, une nouvelle impulsion de la prédication à l'adresse des nouveaux convertis. Lancée en 1555 à l'initiative des archevêques, cette prédication se poursuivit avec régularité jusqu'en 1564. La période allant de 1564 à 1570, s'est caractérisée par un effort pour refonder l'évangélisation en levant les obstacles et en lançant une nouvelle campagne de grande envergure, qui dans le royaume de Valence se concrétisa en 1568.

Si nous accordons une telle importance à l'évangélisation jésuite, c'est d'abord une question de sources : les correspondances des collèges sont la principale documentation par laquelle nous avons connaissance des visites auxquels ils prirent

¹⁰⁸¹ Et de sa sécurité. "Dans les lieux dangereux", il fallait s'assurer de la protection du seigneur, sans quoi « par peur personne n'osera résider ». "[...] si los lugaresf fueren peligrosos entregarlos al señor del lugar con la caucion y orden que tuvo el inquisidor Miranda en la visita que hizo que de otra manera por miedo nadie osara residir. ». *Ibid.*, p. 120.

¹⁰⁸² "[...] reçiban la dotrina mas por amor que por temor [...]" *Ibid.*, p. 122.

part. Nous utilisons donc ce moyen pour voir comment évoluent les méthodes missionnaires à l'époque où s'opère le passage de la polémique au catéchisme.

Cette section procédera donc suivant le plan suivant : nous verrons d'abord comment la peur du luthéranisme renforcé par la paix d'Augsbourg a influencé la publication des traités d'évangélisation des Morisques en provoquant le bannissement des antialcorans. Puis nous reconstituerons les visites et les prédications des jésuites entre 1555 et 1564. Par la suite, nous verrons comment fut planifiée, puis exécutée la campagne de 1568.

1. Les prédications à l'échelle péninsulaire

Les facteurs que nous venons d'étudier s'illustrent dans les campagnes d'évangélisation menées entre 1555 et 1564, puis en 1568 et 1569. Nous les connaissons principalement grâce à la correspondance des jésuites des collèges de Gandía, Valence, Saragosse et Grenade. En cela, notre reconstitution suit de très près celle de Francisco de Borja Medina, bien que notre ordre d'exposition diffère du sien – nous suivons de plus près la chronologie, alors qu'il choisit de séparer les régions pour l'analyse . Nous avons enrichi notre reconstruction en croisant les sources jésuites avec d'autres : correspondance inquisitoriale, documents de visite épiscopale, chroniques, procès. Selon les acteurs, ces campagnes furent désignées différemment : visites pour les uns, prédications ou mission pour les autres. Il s'agissait pourtant des mêmes activités. Dans cette documentation, les informations sur la méthode nous parviennent le plus souvent au compte-gouttes. Nous y discernons cependant suffisamment d'indices pour, grâce à la reconstitution des campagnes, observer les liens entre la stratégie d'implantation de l'ordre des jésuites, les manœuvres des inquisiteurs, les hésitations des seigneurs entre soutien à l'évangélisation et résistance, et finalement le devenir des méthodes polémiques.

1) Nouvelle impulsion de l'effort missionnaire : visites et prédications de 1555 à 1564

Il y a coïncidence entre la transition entre les règnes de Charles Quint et Philippe II et la relance de l'évangélisation à l'échelle de la péninsule. Charles Quint renonça

successivement à ses titres entre 1555 et 1558. La transmission des couronnes espagnoles se fit le 16 janvier. À ce moment, Philippe II ne se trouvait pas dans la péninsule. Occupé par les affaires des Pays-Bas et d'Angleterre, il ne revint en Espagne qu'en 1559. C'est au cours de cette période où le roi se trouvait à l'étranger que nous observons la relance de l'effort d'instruction des Morisques. L'année 1555 marque en effet le commencement d'un effort d'évangélisation sans précédent dans les trois royaumes de la péninsule pourvus de peuplements morisques significatifs: Valence, Aragon et Grenade. Dans les pages qui vont suivre, nous verrons que ce sont les évêques qui paraissent prendre l'initiative d'organiser de nouvelles campagnes, en s'aidant d'auxiliaires issus des ordres religieux. Campagnes discrètes : sans les correspondances jésuites, nous en aurions à peine eu connaissance. Organisée sans tambour ni trompettes, elles assuraient une certaine présence religieuse, faible, mais régulière – ou au moins plus régulière qu'auparavant. Afin de comprendre les mécanismes à l'œuvre dans cette relance, nous examinerons successivement l'organisation et les acteurs à Valence, Saragosse et Grenade, avant de revenir dans la section suivante sur les méthodes employées.

À Valence, Juan Segrián, évêque de Cristopolis et évêque auxiliaire de Valence menait la campagne auprès des Morisques. Présent aux côtés de Tomás de Villanueva depuis 1547, il s'était familiarisé avec les dossiers épineux de l'archevêché. En 1555, il effectua personnellement une visite des lieux de Morisques pour relancer leur "réforme" et instaurer une prédication régulière. C'est ainsi qu'il obtint des jésuites de Gandía qu'ils organisent des prédications parmi les Morisques à chaque dimanche et chaque fête, un recentrement sur le calendrier chrétien par rapport aux prédications précédemment organisées par le recteur Oviedo. Le successeur de ce dernier, Antonio Cordeses, mis un point d'honneur à souligner à Ignace de Loyola combien cette mission montrait l'estime en laquelle les puissants du royaume tenaient la Compagnie, un signe encourageant alors que la situation de cette dernière demeurait précaire :

[Juan Segrián] me dit que, les évêques et les inquisiteurs de ce royaume, consultant sur cette affaire la princesse de Portugal, qui est gouverneure de ces royaumes d'Espagne, entre autres possibilités, qu'on évoqua lors de cette consultation, on leur proposa de se servir de gens de la Compagnie de Jésus, en en mettant beaucoup d'entre eux pour instruire et enseigner, et que le Seigneur Archevêque avait ainsi déterminé de demander des gens à la Compagnie pour cette affaire¹⁰⁸³.

Le collège de Gandía connut alors un regain d'énergie dans l'évangélisation des nouveaux chrétiens des environs. Le père Cristóbal Rodríguez sentit le besoin, en écrivant à Ignace de Loyola, de rappeler l'existence des Morisques et de souligner leur apostasie, en précisant les méthodes utilisées et les matières prêchées. Pour la première fois, dans une lettre quadrimestrielle des jésuites, le sujet figure parmi les priorités :

Je commencerai par les Morisques. Dans ce royaume de Valence il y a beaucoup de Morisques, et on dit que communément ils gardent la secte de leur Mahomet, et de cela ils donnent des signes dans le jeûne et le Coran entre autres choses. C'est certainement un très grand mal ; et ils sont si peu disposés pour la vérité qu'ils ne veulent pas entendre, *praecipue* si on leur parle de Jésus Christ, notre bien [sic]. Un père de ce collège est parvenu à parler avec les alfaquis et d'autres notables, avec chacun en particulier, en secret, pour que connaissant ce qu'ils avaient *in corde*, on mette [en oeuvre] des moyens convenables pour leur enseigner la vérité; et après de nombreuses discussions ils s'en allaient consolés par de bonnes raisons en promettant de se confesser, mais ils oubliaient aussitôt, bien qu'on retournât leur parler. Un alfaqui très important s'est confessé pleinement, gloire au Seigneur; et il y a espoir qu'il en amènera beaucoup [d'autres Morisques à la conversion]. Un autre Morisque très savant s'est confessé. Les commandements furent prêchés en deux lieux de Maures certains dimanches, dont il a semblé que se faisait profit, *praecipue* qu'un vieux très sage, qu'après plusieurs discussions et répliques de sa part dit qu'il s'était décidé à suivre véritablement la foi du Christ. Je crois certain que si quelqu'un de la Compagnie se chargeait continuellement de leur enseigner, qu'on en recueillerait un grand fruit¹⁰⁸⁴.

¹⁰⁸³ "Dixome que, consultando sobre este negocio los Inquisidores y Obispos deste reyno con la Princesa de Portugal, que es Governadora destos reynos despaña, entre otros modos, que en la consulta les dieron, fue que sirviesen de gente dela Compañía de Jesús, poniendo muchos dellos para instruir y enseñar, y que el Señor Arçobispo de Valencia assí lo tenia determinado, de pedir gente de la Compañía para dicho negocio." Antonio Cordeses à Ignacio de Loyola, Gandía, 1^{er} mai 1555, MHSI, Litt.Quad., t.III, pp.447

¹⁰⁸⁴ "*Ad gloriam Dei*, diré algo de lo que en estos quatro meses ha hecho su Majestad por ministerio deste collegio; y començaré por los moriscos. En este reino de Valencia ay muchos moriscos, y dícese que comunmente guardan al seta de su Mahoma, y dello dan muestra en ayunar el alcoran y en otras cosas. Es cierto grandíssima lástima; y están tan indispuestos para la verdad queno quieren oir, *praecipue* si les hablan de Jesu Christo, nuestro bien [sic]. Un Padre deste collegio procuró de hablar con los alfaquis y con otros principales, con cada uno por sí, en secreto, para que conociendo lo que tenían *in corde*, pusiese medios convenientes para enseñarles la verdad; y después de muchas pláticas yban conortados prometiendo de se confesar, mas luego se les olvidava, aunque les tornaba á hablar. Asse confesado un alfaqui muy principal, y bien, gloria al Señor; y ay esperança que trayrá á muchos. Tambien se confesó otro morisco muy entendido. Anse predicado los mandamientos en dos lugares de moros algunos

Le 30 décembre 1555, le père Cristóbal écrivit à nouveau à Ignace de Loyola. Tant le rythme que l'optimisme paraissent se maintenir. Un des motifs de cet optimisme est que quelques Morisques apparaissaient parmi les chrétiens qui venaient se confesser à la Compagnie. Trois jours durant « les sacrements de la sainte confession et sainte communion se poursuivent avec beaucoup de chaleur, [...] entre lesquels se confessèrent deux alfaquis des Morisques, et après cela l'un s'est confessé je crois deux fois »¹⁰⁸⁵. Rodríguez voulait voir dans les confessions recueillies la preuve de la supériorité des méthodes des jésuites par rapport à celles qui étaient utilisées jusqu'alors. Il y voyait aussi surtout le signe que la faveur divine guidait la Compagnie de Jésus:

Un Morisque s'est confessé, qu'un père avait entrepris par divers moyens et *tandem dominus tetegit illum*, lequel disait qu'il y avait quarante ans qu'on était après lui sans réussir à l'émouvoir. Gloire au Seigneur qui l'a tant attendu¹⁰⁸⁶.

Rodríguez achevait sa lettre en réitérant son espoir d'une conversion massive des Morisques. Pour ce faire, il utilisait des images familières à aux jésuites, telle que celle des « Indes »:

Je crois certain que si véritablement deux pères de la Compagnie s'occupaient de ces Morisques, que cette terre serait comme d'autres Indes, où se trouve un grand trésor céleste, gagnant et convertissant avec la grâce du Seigneur de nombreuses âmes, parce

domingos, donde parecía que se hacia fruto, *praecipue* en un viejo muy entendido, que después de muchas pláticas y réplicas suyas dijo que se determinaba á seguir de veras la fee de Xpo. Creo cierto que si alguno de la Compañía entendiese continuo en enseñarles, que se haría gran fructo." Cristóbal Rodríguez à Ignacio de Loyola, Gandía, 13 septembre 1555. MHSI, Litt.Quad., t.III, p.642.

¹⁰⁸⁵ "Los sacramentos de la sancta confesion y sagrada comunyon se continúan con mucho calor, *praecipue* en un jubileo quietuvimos por en San Lucas de tres días de confesión, en el qual se confesaron muchos, porque casi no tenían los Padres lugar de reçar ni de dia ni de noche; entre los quales se confesaron dos alfaquis de los moriscos, y después acá el uno se a confesado creo dos vezes; y demás desto se a confesado un morisco tras quien de un Padre abia andado muchos días con medios diversos, y *tándem Dominus tetegit illum*, el qual dezia que abia quarenta años que andaban tras él, y no le abian movido. Gloria al Señor que tanto le esperó." Cristobal Rodríguez à Ignace de Loyola, Gandía, 30 décembre 1555. MHSI, Litt.Quad., t.III, p.732.

¹⁰⁸⁶ "se a confesado un morisco tras quien de un Padre abia andado muchos días con medios diversos, y *tándem dominus tetegit illum*, el qual dezia que abia quarenta años que andaban tras él, y no le abian movido. Gloria l Señor que tanto le esperó." Cristobal Rodríguez à Ignace de Loyola, Gandía, 30 décembre 1555. MHSI, Litt.Quad., t.III, p.732.

qu'il semble qu'ils ont de l'amour pour ceux de la Compagnie, et quelques-uns des principaux sont déjà gagnés en quelques jours interpolés que nous les visitons.¹⁰⁸⁷

Cette image revient à nouveau quelques années plus tard. Lorsque le père Jerónimo de Mur prêcha pour la première fois en arabe, causant « une grande commotion » parmi les Morisques, le recteur de Gandía assura que si on prenait au sérieux la prédication aux Morisques « on ouvrirait de grandes Indes par ici »¹⁰⁸⁸. L'usage fait par Rodríguez et les autres de cette image pour affecter des pères à l'évangélisation des Morisques de manière permanente est classique. L'image des Indes était fréquemment employée par les missionnaires pour donner du lustre à une tâche perçue comme ingrate. Les jésuites les premiers, puis tous les religieux l'employèrent dès le XVI^e siècle pour valoriser les missions intérieures, en particulier dans les régions les plus reculées d'Europe : Abbruzzes, Galice, Bretagne... en cela, l'instruction des nouveaux convertis de Maures ne se distingue pas des missions populaires¹⁰⁸⁹. Cordeses admettait d'ailleurs que la prédication auprès des Morisques n'était pas ce qu'elle devrait être, car il manquait d'effectifs et qu'ils étaient insuffisamment préparés à la tâche : il faudrait d'abord que les pères apprennent la langue arabe¹⁰⁹⁰.

¹⁰⁸⁷ "Creo cierto que si de veras dos padre de la Compañía se ocupasen con estos moriscos, que sería esta tierra otras Indias, en que se hallase mucho tesoro celestial, gagnando y convirtiendo con la gracia del Señor muchas ánimas, poruqe parece que tienen amor á los de la Compañía, y están ya algunos de los principales ganados en algunos días interpolados que los visitamos." Cristobal Rodríguez à Ignace de Loyola, Gandía, 30 décembre 1555. MHSI, Litt.Quad., t.III, p.732.

¹⁰⁸⁸ "[...] ha dexado mucha commoti6n entre ellos [...]" / "[...] se abrirían unas grandes Indias por acá." Cordeses à Laínez, Gandía, 21 septembre 1557. ARSI, Hisp.95, ff.227r-v.

D'autres usages de cette image, sans exhaustivité, en lien avec les Morisques, dans MHSI, Litt.Quad., t.VI, p.252, 731; ARSI, Hisp.127, f.127r.

¹⁰⁸⁹ Sur ce thème, voir par exemple Bernard DOMPNIER, « La France du premier XVII^e siècle et les frontières de la mission », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 1997, vol. 109, n° 2, p. 622-624 ; Dominique DESLANDRES, « Des ouvriers formidables à l'enfer. Épistémè et missions jésuites au XVII^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 1999, vol. 111, n° 1, p. 255-257 ; Bernadette MAJORANA, « Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVI^e-XVII^e siècle) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002, vol. 57, n° 2, p. 297-298 ; Camilo FERNÁNDEZ CORTIZO, « « Sería nunca acabar contar los muchos odios evengecidos atajados »: los misioneros jesuitas y la pacificación social en Galicia (1555-1675) », *SEMATA, Ciencias Sociais e Humanidades*, 2009, vol. 21, p. 168.

¹⁰⁹⁰ "No se toma de propósito por no ser tantos, que podamos dedicar a dos o tres para tal negocios, y era menester primero saber bien la lengua arábiga, porque otramente serían entenditos de pocos en qualquier otra lengua que los predicasen." Cordeses à Laínez, Gandía, 21 septembre 1557. ARSI, Hisp. 95, f.227v.

En 1555, le recteur de Valence, Ripalda, informait Ignace de Loyola que deux frères avaient fait une longue tournée dans l'évêché de Ségorbe. En guise de remerciement, l'évêque fit don d'une rente annuelle de 30 ducats au collège de Saragosse. Deux autres pères furent envoyés à Saragosse, une expédition qui coïncida avec le début de prédications semblables dans le royaume d'Aragon¹⁰⁹¹.

Ces dernières laissent à première vue l'impression d'avoir été amorcées par accident. L'opposition féroce des augustins aux jésuites de Saragosse et l'ambivalence de l'archevêque Hernando de Aragón pousse les jésuites à quitter temporairement la ville pour s'établir à Pedrola, où la comtesse de Ribagorza, Isabelle de Borja, sœur de Francisco de Borja, les accueille. C'est dans les environs que les jésuites prêchent pour la première fois aux Morisques d'Aragon¹⁰⁹².

En fait, la conjoncture favorable à la prédication entraîna rapidement la Compagnie de Jésus à s'investir dans les prédications aux Morisques aragonais. L'examen de quelques-uns des registres des visites des archives diocésaines montrent que le terrain avait été préparé par les visites épiscopales des années précédentes. Dans les lieux de Morisques ou les lieux de population mixte, les visitateurs de l'archevêque veillaient généralement à ne pas faire de distinction entre les deux groupes, sauf lorsque cela s'avérait absolument nécessaire pour corriger un comportement propre aux nouveaux chrétiens. À Caspe, par exemple, on avait formulé une interdiction générale des pratiques musulmanes et averti les Morisques de cesser l'usage de l'arabe. On avait également ordonné au vicaire de mettre à l'amende les parents qui n'envoyaient pas leurs enfants apprendre les prières, en recommandant une vigilance particulière pour les nouveaux chrétiens¹⁰⁹³. À Azailla où on notait leur présence, on ne faisait en revanche aucune distinction entre les vieux et nouveaux chrétiens parmi les parents qui

¹⁰⁹¹ Ripalda à Ignacio de Loyola, Valencia, 1 janvier 1555. MHSI, Litt.Quad., t.III, p.221.

¹⁰⁹² Carmen MORTE GARCÍA, « Luisa de Borja y Aragón, duquesa de Villahermosa y condesa de Ribagorza. La familia Borja del siglo XVI en Aragón », *Revista Borja*, n° 2, p. 483-484 ; Bernard VINCENT, « Jesuitas y moriscos (1545-1570) », in *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Grenade, Diputación provincial de Granada, 1987, p. 69 ; Francisco BORJA DE MEDINA, « La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614) », *op. cit.*, p. 54.

¹⁰⁹³ ADZ, Arzobispo, Visitas pastorales, caja 210, f. 257v-258r.

négligeaient d'envoyer leurs enfants apprendre les prières¹⁰⁹⁴. Dans l'examen des registres des visites de la vallée de Jiroca, Mary Halavais ne trouve qu'une seule mention des nouveaux chrétiens, quand l'évêque les oblige d'aller régulièrement à la messe¹⁰⁹⁵.

En 1555, les jésuites du collège de Saragosse écrivirent à Laínez pour lui signaler que les inquisiteurs de ce district amenaient avec eux des prédicateurs de la Compagnie pour faire la tournée des lieux de Morisques. L'opportunité était inespérée, car l'archevêque refusait toujours de donner aucune licence aux jésuites pour prêcher dans les églises de son diocèse. Rendre service à l'Inquisition « à cause du fait que les habitants de ces villages sont quasiment tous de nouveaux convertis » permettait d'obtenir le soutien d'un des inquisiteurs, qui promettait ainsi une licence¹⁰⁹⁶. L'inquisiteur Cervantes, un défenseur des jésuites, appréciait leur aide, et les faisait prêcher et confesser. Un Édit de Grâce lui permettait d'éviter de condamner les pénitents repentis. Si les lettres des jésuites attribuaient l'initiative de ces tournées au Saint-Office et soulignent à grands traits la satisfaction des inquisiteurs, la correspondance du tribunal de Saragosse en revanche passe sous silence la présence des jésuites, mentionnant seulement des dominicains et des prédicateurs non-identifiés. Mais surtout, elles nous apprennent que l'initiative de ces campagnes revient à l'archevêque Hernando de Aragón¹⁰⁹⁷. L'opposition de ce dernier et la Compagnie de Jésus explique peut-être la discrétion de l'inquisiteur sur l'identité des prédicateurs qui l'accompagnaient.

Quoi qu'il en soit, le soutien de l'inquisiteur Cervantes fut essentiel pour obtenir la normalisation de la situation des jésuites dans le royaume d'Aragon, et leur étroite

¹⁰⁹⁴ ADZ, Arzobispo, Visitas pastorales, caja 210, ff.285v-286r.

¹⁰⁹⁵ Mary HALAVAIS, *Like Wheat to the Miller: Community, Convivencia, and the Construction of Morisco Identity in Sixteenth-Century Aragon*, New York Chichester, Columbia University Press, 2002, no de pages non-spécifié (e-book) chap.8.

¹⁰⁹⁶ “[...] se procura por el santo officio de la inquisición, a causa que son los moradores de aquellos pueblos quasi todos nuevos convertidos, y me han dicho se huelga de lo que hemos hecho uno de los inquisidores, y ha prometido licencia.” Alphosus Roman à Planco, Saragosse, 29 août 1555. MHSI, Epist. Mixt., t.IV, p.831.

¹⁰⁹⁷ Voir la correspondance de l'Inquisition de Saragosse, en particulier les lettres du 4 octobre 1556 et du 13 mai 1556, dans AHN, Inq., Lib.961, ff.421r-424v.

collaboration dans ses campagnes illustre cette alliance¹⁰⁹⁸. Pour les jésuites, les événements qui les avaient obligés à fuir Saragosse s'apparentaient à une persécution, et la permission de convertir les Morisques à une réhabilitation. Ainsi s'exprimait Francisco de Borja dans une lettre à Ignace de Loyola :

On me dit que dans un lieu, où s'en furent les nôtres quand ils sortirent de Saragosse, les Morisques vinrent à eux pour qu'ils leur enseignent la doctrine chrétienne, ce qui fut une chose miraculeuse. Il semble que notre Seigneur donne à entendre la valeur des lapidés, puisqu'il veut que par leur moyen la doctrine soit enseignée aux Morisques.¹⁰⁹⁹

En 1556, un inquisiteur de Saragosse, que les jésuites décrivent comme aimant beaucoup la Compagnie, recruta le père Santander pour effectuer une visite des lieux de Morisques à l'occasion du Carême. Satisfait du résultat, il décida de réitérer l'expérience¹¹⁰⁰. Les campagnes conjointes avec l'Inquisition de Saragosse se répétèrent et furent régulières durant cinq ou six années. Le jésuite Alphonsus Román les évoque dans des lettres de 1556, 1557, 1558 et 1560¹¹⁰¹. Chaque tournée engageait seulement un ou deux prédicateurs jésuites. Lorsque la durée nous en est connue, elle est d'environ quatre mois. Par la suite, le Saint-Office paraît avoir abandonné cette stratégie et les jésuites de Saragosse réserveront leurs services aux seigneurs de Morisques qui voudront bien les appeler¹¹⁰².

¹⁰⁹⁸ Le 16 novembre 1556, Cervantés écrit à la Suprême pour dénoncer la campagne de dénigrement dont les « théatins » (nom fréquemment donné aux jésuites à cette époque) faisaient l'objet. AHN, Inq., Lib.961, f.368r (la pagination numérique est 378).

Nous ne prétendons pas que l'appui de Cervantés soit le seul, ni le plus décisif. Les chroniqueurs jésuites et les historiens actuels des jésuites, lorsqu'ils mentionnent les difficultés du collège de Saragosse dans ses premières années, insistent avec raison sur l'intervention de la princesse Doña Juana (jésuite, sous le nom de Mateo Sánchez) auprès de l'archevêque. Voir en particulier Gabriel Alvarez, livre II, chapitre 58. Francisco BORJA DE MEDINA, « La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614) », *op. cit.*, p. 55.

¹⁰⁹⁹ "Dizenme que en un lugar, donde se fueron los nuestros quando salieron de Çaragoça, vinieron a ellos los moriscos para que les enseñasen la doctrina christiana, que fue una cosa milagrosa. Parece que da nuestro Señor a entender el valor de los apedreados, pues quiere que por su medio sea enseñada su doctrina a los moriscos." Francisco de Borja à Ignacio de Loyola, Septimancis, 23 août 1555. MHSI, Borgia, t.III, p.237.

¹¹⁰⁰ Alphonsus Roman à Ignacio de Loyola, Zaragoza, 16 mai 1556. MHSI, Litt.Quad., IV, pp.282-290. L'inquisiteur dont il est question est Gaspar Cervantés de Salazar.

¹¹⁰¹ MHSI, Litt. Quad., t. IV, pp.282-290, 460,463; MHSI, Litt. Quad., t.V, pp.799-803, 869-871; MHSI, Epist.Mixt., t.V, pp.611-615; ARSI, Hisp.96, ff.330r-v.

¹¹⁰² Francisco BORJA DE MEDINA, « La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614) », *op. cit.*, p. 57-58.

La Compagnie se montre très consciente des bénéfiques politiques qu'elle retirait de ses activités conjointes avec le Saint-Office. En 1558, Román en faisait à nouveau état. D'après lui, la Compagnie jouissait désormais de considération parmi le commun et les inquisiteurs « se confessent avec les nôtres et nous communiquent des choses d'importance non négligeable, et fréquemment. »¹¹⁰³ À nouveau en 1559, dans une lettre qui ne mentionne pas les visites, mais évoque cependant la confession d'un Morisque condamné au bûcher, le père Francisco Antonio insistait également sur l'étroite amitié liant le collège aux inquisiteurs de ce district. Nul doute qu'il espérait que ce puissant appui aiderait à consolider la position du collège dans ce contexte difficile¹¹⁰⁴.

Les collèges n'agissaient pas en vase clos. Nombre de prédicateurs jésuites se déplaçaient régulièrement entre eux¹¹⁰⁵. C'était le cas du père Bautista Barma qui allait et venait entre Valence et Murcie à cette époque. C'était aussi celui de Diego Juárez, que le collège de Valence envoya à Saragosse en 1558 où il prit part aux visites de l'inquisiteur Cervantes. Juárez revint à Valence en 1559, puis fut envoyé à Murcie en 1560¹¹⁰⁶.

¹¹⁰³ "Con todas las contradicciones, es grande el crédito que aquí tienen en lo común gente de mas tomo, de la Compañía; y el amor que nos muestra, y entre otros los inquisidores, confessándose con nosotros y comunicándonos cosas de no pequeña importancia y frecuentemente." Alphonsus Roman à Laínez, Zaragoza, 18 septembre 1558. MHSI, Litt.Quad., t.V, p.802

¹¹⁰⁴ "[...] los señores inquisidores nos son aquí muy devotos y fautores, y etiam en casos muy importantes nos suelen consultar y recurrir a nosotros, confessándose a menudo y con un Padre de los nuestros. Haziéndose los días passados aquí el auto de la inquisición, avia un morisco que sacavan para quemarle pore star negativo, sin querer confessar. Y antes que se le diesse la sentençia, a ruego de los inquisidores fueron dos Padres de los nuestros al cadahalso a hablarle, y plugo a N.S. que el delincente confessó y se reduxo, y fué libre de la muerte." Francisco Antonio à Diego Laínez, Zaragoza, mai 1559. MHSI, Litt.Quad., t.VI, pp.211-214.

¹¹⁰⁵ Cela correspond à l'idée que les jésuites se faisaient d'eux-mêmes comme « pèlerins » et « apôtres ». Les collèges ont contribué à former dans la Compagnie de Jésus une culture de la stabilité et de l'apostolat suivi, sans effacer l'idéal de prédication itinérante. John O'MALLEY, *Les Premiers Jésuites 1540-1565, op. cit.*, p. 30-31.

¹¹⁰⁶ Gabriel Alvarez, *Historia de la provincia de Aragón...*, BHUV: Mss. 452, libre II, chap.77, ff.266v-267r.

Consulter la correspondance du tribunal inquisitorial de Saragosse pour ces années¹¹⁰⁷, permet de recueillir quelques informations complémentaires sur ces tournées. Le contraste est frappant. Les inquisiteurs ne mentionnaient les jésuites à aucun moment. D'après leur correspondance, ils se faisaient accompagner de prédicateurs dominicains, auxquels ils offraient le titre de commissaire pour assurer la visite de lieux retirés, et d'un autre prédicateur, dont ils ne précisaient pas à quel ordre religieux il appartenait – sans doute le père Santacruz. Les prédicateurs « persuadaient » les Morisques du danger qu'il y avait pour leur âme à demeurer dans le péché, avant de procéder à la confession. Malgré ces « persuasions », les Morisques ne se confessaient que de mauvaise grâce¹¹⁰⁸.

Les multiples visites inquisitoriales dans ces années répondaient à une initiative de l'archevêque, décidé réconcilier définitivement les Morisques avec l'Église en promulguant un temps de grâce aux repentis dûment instruits. Cette stratégie s'accorde avec celle qu'avait élaborée Tomás de Villanueva à Valence : instruire, pour mettre fin à l'excuse de l'ignorance.

Les inquisiteurs, pour leur part, donnaient à ces tournées le caractère d'une urgence : à leurs yeux, l'édit de grâce de l'archevêque incitait les Morisques à pécher. Les rumeurs allaient bon train dans les lieux de Morisques, et, si on en croit l'inquisiteur Cervantes, les nouveaux convertis n'avaient rien de plus pressé à faire que de mettre à profit l'intervalle pour « offenser le Seigneur », sachant qu'ils seraient pardonnés¹¹⁰⁹. Il fallait donc appliquer la *Grâce* rapidement, et pour cela elle faisait l'objet de multiples

¹¹⁰⁷ Nous avons consulté les lettres correspondant aux années 1555 à 1560. Nous n'avons trouvé aucune lettre sur le thème nous intéressant pour cette dernière année. Elles sont conservées à AHN, Inq., Lib.961, ff.311r-636v. La foliation peut varier selon qu'on consulte le registre ou les copies électroniques.

¹¹⁰⁸ Cervantés à la Suprême, Terrer, 4 octobre 1556. AHN, Inq., Lib.961, ff.421r-422r. Le mot "persuader" doit être compris comme un discours ayant pour but de persuader, et non pour la réussite de ce discours à y parvenir.

¹¹⁰⁹ Voir entre autres Cervantés à la Suprême, Saragosse, 25 octobre 1556. AHN, Inq., Lib.961, ff.425r-426r.

tractations avec les seigneurs d'Aragon, qui « font entrer leurs vassaux dans la grâce » les uns après les autres¹¹¹⁰.

Beaucoup moins optimistes que les jésuites, les inquisiteurs mettaient davantage l'accent, dans leurs lettres à la Suprême, sur la permanence de l'islam et le maintien des obstacles que sur les signes encourageants que notaient les jésuites à chacune de leur correspondance. En 1560, on peut lire, sous la plume d'un inquisiteur, à l'occasion d'une visite à Daroca : « et après j'ai visité 16 ou 17 lieux de nouveaux convertis de Maures, lesquels je le certifie à V.S. sont aussi maures qu'avant qu'ils se soient faits chrétiens et aux dires de tous, plus dévergondés et altérés que jamais ». Il en imputait la responsabilité aux seigneurs, car ils leur permettaient de conserver des armes¹¹¹¹.

Pour compléter nos sondages dans la correspondance jésuite, tournons-nous maintenant vers Grenade. Dans ce royaume aussi, l'année 1555 fut le commencement de prédications régulières. Comme à Saragosse et à Valence, l'initiative en revient à l'archevêque, ici Pedro Guerrero.

D'après le chroniqueur de Grenade Bermúdez de Pedraza, Guerrero se serait écrié, en voyant arriver les jésuites à Grenade « c'est le camp de Dieu, et ses soldats, qui viennent lutter contre les Maures de Grenade »¹¹¹². Le principal geste de Guerrero pour amener les Morisques à la foi fut la fondation d'une « maison de doctrine » (casa de la doctrina) dans l'Albaicín, quant aux religieux ils utilisaient trois méthodes pour convertir les Morisques : 1) faire école pour les enfants; 2) faire donner des prêches aux notables, en langue arabe, par le jésuite morisque Juan de Albotodo; 3) former des enfants

¹¹¹⁰ L'expression est fréquente. Voir en particulier López de Mora à la Suprême, Saragosse, 15 juin 1556. AHN, Inq., Lib.961, ff.387r-v (foliation numérique).

¹¹¹¹ “[...] y después visite 16 o 17 lugares de nuevos convertidos de moros los quales les certifico a v.s. se stan tan moros como antes que se hiciesen xpianos y al dicho de todos mas desvergonçados y alterados que jamas / an stado como mas en particular v.s. lo sabra de inquisidor Joan de Llano nuestro colega, dios lo perdone a los señores que reo tienen mucha culpa por las alas que los an dato en esto de las armas [...]” AHN, Inq., lib.962, f.13v. Non daté, mais parmi les documents de 1560.

¹¹¹² “Quando el Arçobispo [Guerrero] vio los nuevos obreros [jesuitas] en su Iglesia, dixo con gran contento, *Castra Dei sunt ista*. Estos son los Reales de dios, y sus soldados, que vienen a pelear con los Moros de Granada.” Francisco BERMÚDEZ DE PEDRAZA, *Historia eclesiastica: principios, y progressos de la ciudad, y religion catolica en Granada*, Granada, Impresa Real, 1639, p. 227r. La citation “*Castra Dei sunt ista*. Estos son los Reales de dios” réfère à la Genèse (32, 2).

morisques afin qu'ils aillent prêcher, en compagnie du père Albotodo, dans les Alpujarras. À ces moyens, s'ajoute la fondation par Guerrero d'une confrérie de Morisques, la confrérie de Concepción de Nuestra Señora¹¹¹³.

On voit que les moyens utilisés par Guerrero, et remarqués par Bermúdez, sont étroitement associés à la Compagnie de Jésus, dont il favorisa l'établissement dans le royaume de Grenade¹¹¹⁴. Comme dans les royaumes de Valence et d'Aragon, un lien se fait sentir entre le besoin d'évangéliser les Morisques et la stratégie d'implantation des jésuites. Une première mention des Morisques les signale parmi de nombreux publics: « Le jour du nouvel an dans l'après-midi, deux Pères avec leurs frères allèrent sur une place, où il y avait mille personnes, qui regardaient les Morisques qui faisaient des *melcochas*; et ils leur firent un prêche et leur dirent la doctrine, en particulier aux noirs »¹¹¹⁵. Peu de temps après, Ruiz établit un lien entre l'aumône de l'archevêque pour acheter le site du collège, la licence accordée par le chapitre de Grenade et le fait que « ils ont la volonté de favoriser autant qu'ils le pourront une aussi sainte œuvre [que] Notre Seigneur l'ordonne : parce qu'il est certain qu'il est très nécessaire pour ce royaume de Grenade, qui est rempli de Morisques »¹¹¹⁶. Le père Juan de Albotodo, Morisque et jésuite, « maître ès arts et théologien, qui sait l'arabe », est mentionné pour la première fois le 28 février 1557¹¹¹⁷.

¹¹¹³ Amalia GARCÍA PEDRAZA, « El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de la religiosidad morisca a través de fuentes notariales », *Sharq al-Andalus*, 1995, vol. 12, p. 229.

¹¹¹⁴ Ángela ATIENZA, *Tiempos de conventos, op. cit.*, p. 359.

¹¹¹⁵ «El día de año nuevo a la tarde fueron dos Padres con sus hermanos á una plaça, donde avia mil personas, que miraban á los moriscos que hazian melcochas; y les predicaron y dixeron la doctrina, special á los negros. Con estas cosas se an dado ruines pascuas á los demonios y el pueblo se a consolado : gloria sea al hazedor de las misericordias.» Petrus Navarro à Ignacio de Loyola, de Granada, 31 décembre 1555. MHSI, Litt.Quad., t.III, p.743.

¹¹¹⁶«El Cabildo de la Ciudad, muy deseoso de ayudar, enviaron de su parte pro la licencia que era necesaria, la qual está ya recabada, segun nos dixeron; que no fue poco; y aun tienen voluntad de favorecer en quanto pudieren tan sancta obra Nuestro Señor lo ordene : porque cierto es muy necesario para este reino de Granada, que está lleno de Moriscos.» Ruiz à Diego Laínez, de Granada, 31 décembre 1556. MHSI, Litt. Quad., t.IV, p.621.

¹¹¹⁷ Ruiz à Diego Laínez, de Granada, 28 février 1557.

Un ralentissement se fit sentir dans la cadence des jésuites de Valence cinq ans après les visites organisées à la demande de Juan Segrián, mais, en 1560, l'archevêque Francisco de Navarra se chargea de relancer le rythme. La lettre de Hieronimo Ros rend compte des tractations entre Navarra et le provincial Bautista Barma :

Enthousiasmé par cela le très révérend seigneur archevêque désirant envoyer des gens dans son diocèse pour prêcher et enseigner aux nouveaux convertis de la secte de Mahomet à notre sainte foi catholique, qui sont dans ce royaume en très grand nombre, et des gens très nécessaires de doctrine, lui paraissant (selon ce qu'il disait) ne pas avoir de gens aussi propres à ce ministère que les nôtres, parce qu'ils enseigneraient *verbo et opere*. Et ainsi il demanda à notre père provincial, le docteur Baptista, qui est au ciel, qu'il lui donne des gens pour cette mission, disant que si, par des moyens humains les nouveaux convertis devaient être aidés, ceux-ci devaient être de la Compagnie; et qu'il comptait leur en donner l'occasion, les faisant ses proviseurs, et quantité d'argent pour qu'ils donnent aux pauvres. On lui a offert ces gens, de quoi nous ne nous consolons pas peu par la nécessité que nous sentons avoir en ces nouvelles Indes du ministère des nôtres. Plaise à Dieu que les travaux de ceux qui y furent rendent le fruit que nous désirons¹¹¹⁸.

Trois ans plus tard, le père Aguirre faisait encore allusion à des missions routinières autour de Gandía, partagées également entre les lieux de vieux chrétiens et les lieux de nouveaux convertis¹¹¹⁹. Les références se raréfient par la suite : une lacune des sources? Encore une fois, il est permis d'en douter, car la coupure chronologique correspond bien aux événements du temps : on procéda au désarmement des Morisques de Valence en 1563; la clôture du Concile de Trente entraînait avec elle les durs débats sur l'adoption des décrets; l'archevêque Martín Pérez de Ayala prit la mitre épiscopale en 1564 et s'efforça de planifier l'évangélisation sur de nouvelles bases.

¹¹¹⁸ "Mouido de esto el Rmo S. arcobispo desseando embiar gente por su diocesis para predicar y enseñar a los nuevos conuertidos de la secta de Mahoma a nuestra sancta fe catholica, que son en este reyno en gran numero, y gente muy necessitada de doctrina, paresciendole (segun dezía) no hauer gente tan propria para este ministerio como los nuestros, porque enseñarían verbo et opere. Y assi pidio a nuestro P. e Prouincial, el D. Baptista, que este en el cielo, le diesse gente para esta mission, diziendo que si por medios humanos hauian de ser ayudados los nuevos conuertidos, estos hauian de ser de la Compañia; y que entendia darles sus vezes, haciendoles prouisores suyos, y cantidad de dinero para que diessen a los pobres. Hasele offrescido gente, de lo qual no poco nos consolamos por la necessidad que sentimos hauer en estas nueuas Indias del ministerio de los nuestros. Plega al Señor hagan el fructo que desseamos los trabajos de los que fueren." Ros à Laínez, Valence, 9 août 1560, MHSI, Litt.Quad., t.VI, pp.730-731

¹¹¹⁹ Aguirre à Laínez, de Gandía, 1^{er} septembre 1563. ARSI, Hisp.100, f.289r.

2) Aperçu des méthodes des jésuites

Outre les indications déjà observées dans la section précédente, relevons quelques indices que les jésuites laissèrent de leurs pratiques auprès des vieux chrétiens et des Morisques. En général, les jésuites de Gandía et de Valence poursuivaient une prédication dirigée vers les plus jeunes, qu'ils rassemblaient à la manière de Juan de Avila, « enseignant la doctrine chrétienne en la chantant dans les rues avec une cloche, jusqu'à ce que viennent tous les jeunes, et après avec eux ils vont à la *Seu* [la cathédrale] ou à une autre paroisse, où quelques fois va l'évêque lui-même »¹¹²⁰. À Valence, « Avant qu'ils ne se rassemblent dans les églises, les Pères vont dans les rues sonnante [la cloche] et appelant les enfants et ils vont en disant la doctrine à voix haute sur un ton doux et dévôt. ». La manœuvre fit mouche, et attira les adultes à la suite des enfants¹¹²¹. L'enseignement des chansons pieuses préparait les prédications suivantes. Dans un village près de Valence, le jésuite arrivant, « les personnes les plus notables du village sortirent l'accueillir » et les jeunes viennent chanter la doctrine apprise les jours précédents¹¹²². Cordeses notait que les chants pieux prenaient place dans le quotidien : « après, les enfants habitués [à la doctrine chantée] vont la chanter dans les rues, et les femmes dans les maisons, et ainsi on supprime les chants profanes et beaucoup louent Dieu »¹¹²³.

Ces activités de rues servaient à préparer la prédication et poursuivre ses effets par la suite, mais cette dernière devait se faire, selon les normes, à l'église. Ce n'est que dans des situations exceptionnelles que les jésuites s'adaptaient et se résolvaient à prêcher dans la rue. Ainsi, à Pedrola, si les jésuites ne prêchèrent pas à l'église, c'est parce que les clercs locaux craignent d'être entachés par les « censures » dont on dit qu'elles ont frappé ceux de la

¹¹²⁰ “Ensegnan la doctrina christiana cantándola por las calles con una campanilla, hasta que tienen allegados todos los muchachos, y después con ellos se van á la Seu ó á otra parrochia, donde algunas vezes el mismo Obispo, y está presente á ella, y la oye y no sin lágrimas.” Santacruz à Loyola, Saragosse, 19 octobre 1554. MHSI, Epist.Mixt., p.169.

¹¹²¹ “Antes que se junten en las iglesias van los Padres por las calles tañendo y llamando a los niños y van diciendo la doctrina en voz alta a un tono suave y devoto.” Ripalda à Ignace de Loyola, Valence, 1er janvier 1555. MHSI, Litt. Quad., t.III, pp.217-222.

¹¹²² “[...] salieronle a recibir las personas mas principales del pueblo, y sacaron pro recebimiento muchos niños cantando la doctrina chrisitana, que dos de los nuestros les avian en días pasados enseñado.”

¹¹²³ “Enseñase cantando con un tonillo muy devoto y gracioso; de donde después los niños habituados en ella la van cantando por las calles, y las mujeres dentro de las casas, y así se quitan antares profanos y muchos alaban a Dios”. Antonio Cordeses à Ignace de Loyola, Gandía, 1er mai 1555. MHSI, Litt.Quad., t.III, p.444.

Compagnie. « Il fut nécessaire qu'on fasse la doctrine dans la place, près des maisons du comte [de Ribagorza] » racontait le père Román¹¹²⁴.

La prédication était suivie de l'enseignement de la doctrine. Donner un peu d'argent aux jeunes motive l'apprentissage : Santacruz observait que « l'évêque [de Ségorbe] donna quelque chose comme un *real* à un jeune garçon ou une jeune fille, qui répondit mieux à la doctrine, pour qu'ils soient plus motivés pour l'apprendre. »¹¹²⁵.

Il est plus rare que les enfants soient mentionnés lorsque les jésuites s'aventuraient dans les lieux de Morisques. C'est le cas à Ribagorza, où le public est mixte, « deux Pères sortaient dans le village, rassemblant les fils de ceux-ci [les Morisques] et des vieux chrétiens avec une grande diligence, et ensemble ils leur enseignaient la doctrine chrétienne »¹¹²⁶. Plus fréquemment mentionnés, les notables étaient les principaux passeurs de la doctrine sur lesquels les jésuites fondaient leurs espoirs. Pour les gagner à leur cause, ils préféraient les conversations individuelles et privées. Un autre public ciblé était celui des prisonniers. Il s'agissait d'un ministère que les jésuites faisaient de manière régulière, une œuvre de miséricorde, auprès des vieux chrétiens comme des nouveaux¹¹²⁷. Mais l'enseignement de la doctrine dans les prisons pouvait également être l'occasion de recruter des auxiliaires qui transmettraient la doctrine auprès de leurs proches. « À un Morisque qui était prisonnier, ceux de ce collègue allèrent enseigner la doctrine, lequel l'entendait de bonne grâce, disant qu'il devait l'enseigner dans son village »¹¹²⁸.

¹¹²⁴1124 “Porque los clérigos no nos osavan admitir en la iglesia por temor de alguna muleta del prelado, habiéndoles ya yo asegurado de las çensuras que temían en nosotros, fue nécessario se hizisse la doctrina en la plaça, junto a las casas del conde.” Alphonsus Román à Ignace de Loyola, Saragosse, 29 août 1555. MHSI, Epist.Mixt., t.IV, p.827.

¹¹²⁵ “El Obispo dio cierta cosa como un real al mochacho ó mochacha, que respondió mejor en la doctrina, para que más se animen a deprenderla.” Santacruz à Loyola, Saragosse, 19 octobre 1554. MHSI, Epist.Mixt., p.169. Bien que la lettre provienne de Saragosse, le père Santacruz précise bien qu'il s'agit de jésuites de Gandía et Valence. L'évêque est celui de Ségorbe. Ces jésuites sont également mentionnés, sans détails sur leurs activités, par Ripalda dans une lettre de Valence, le 1^{er} janvier 1555. MHSI, Litt.Quad., t.III, pp.217-222.

¹¹²⁶ “[...] es de moriscados, y salían dos Padres por el pueblo con una campana, ayuntando los hijos destos y de los christianos viejos con gran diligencia, y juntos les enseñavan la doctrina christiana.” Alphonsus Roman à Loyola, Saragosse, 16 mai 1556. MHSI, Litt. Quad., p.282.

¹¹²⁷ John O'MALLEY, *Les Premiers Jésuites 1540-1565, op. cit.*, p. 253-254 ; *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico, op. cit.*, p. 147-148.

¹¹²⁸ “A un morisco questava preso, fueron deste collegio á enseñar la doctrina, el cual la oia de buena gana, diciendo que la avia de enseñar en su lugar.” Cristobal Rodríguez à Ignace de Loyola, Gandía, 13 septemnbre 1555. MHSI, Litt. Quad., t.III, p.644.

Un autre moyen de se gagner la sympathie des populations locales était de pratiquer la charité. Les jésuites y faisaient de nombreuses références dans leurs activités avec les vieux chrétiens. Les références sont plus rares lorsqu'ils mentionnent les Morisques, peut-être simplement parce qu'elles sont implicites. Les jésuites dépendaient des largesses des ecclésiastiques et d'autres bienfaiteurs pour alimenter leurs activités de charité. Les grands ecclésiastiques considéraient toujours la charité comme un bon moyen d'aborder les nouveaux chrétiens. Comme en 1540 où elle revenait dans les recommandations des membres de la junta, elle figurait en 1554 parmi les moyens mentionnés pour se gagner les faveurs des Morisques. L'archevêque de Valence Francisco de Navarra, qui avait l'expérience des campagnes de 1542-43, donna « quantité d'argent [aux jésuites] pour qu'ils le donnent aux pauvres [des lieux de Morisques] »¹¹²⁹.

Ces méthodes pratiquées par les jésuites s'inséraient dans leurs pratiques les plus courantes. Elles ne se modifièrent pas substantiellement pendant la période. Il en allait autrement pour le cœur de l'activité des missionnaires, c'est-à-dire les sermons et les conversations pieuses.

3) Le bannissement progressif des méthodes polémiques

L'effort d'évangélisation que nous venons de reconstituer correspond chronologiquement à la publication du dernier des antialcorans, celui de Lope de Obregón. Celui-ci avait été commandé au recteur d'Avila par le gouverneur de Grenade et fut publié précisément en 1555, lorsque commencent les prédications des jésuites dans les royaumes de Valence, d'Aragon et de Grenade. La relance de l'évangélisation se faisait donc à une époque encore favorable aux méthodes polémiques. Mais cela était sur le point de changer. À partir des années 1550, les index des livres prohibés et la censure entraîna la fin de la publication des antialcorans. Sans que leur bannissement ait été le moindre objectif des censeurs, ils devinrent incompatibles avec les nouvelles règles édictées par Fernando de Valdés. La fin de la publication de ces traités s'accompagna à la fois de résistances et de changements dans les méthodes d'évangélisation.

¹¹²⁹ "Cantidad de dinero para que diesen a los pobres". Hieronimus Ros à Laínez, Valence, 9 août 1560. MHSI, Litt. Quad., t.VI, p.731.

Au moment même où Lope de Obregón écrivait sa *confutación*, les signes du déclin du genre antialcoranique faisaient déjà leur apparition. Deux ans avant l’approbation du livre de Obregón pour impression (1553), de l’autre côté de la péninsule, l’inquisiteur Gregorio de Miranda parcourait le royaume de Valence pour effectuer la saisie d’ouvrages en circulation et jugés dangereux pour la foi catholique. La tournée de Miranda s’inscrivait dans la mise en place d’un appareil de contrôle idéologique sous le règne de Philippe II. L’obsession des censeurs était l’illumineisme, la spiritualité exercée hors des contrôles institutionnels, mais ils réagissaient aussi à la diffusion croissante du luthéranisme, qui était devenu une menace politique¹¹³⁰. Déjà en 1536, Tomás de Villanueva, alors provincial des augustins, avait été nommé visiteur du Saint-Office de Valence pour trouver et mettre sous séquestre les livres luthériens¹¹³¹.

La tournée de Miranda s’effectuait à l’occasion de la publication du premier index valdésien en 1551. Les index qui paraissent en Espagne au cours des années 1550 (1551, 1554, 1559) comblaient un besoin de contrôle auquel ne répondait pas la censure déjà en place. Cette dernière, en effet, n’affectait que la production des livres, en autorisant ou en interdisant la publication des imprimés. Elle négligeait donc le contrôle de la circulation des livres, aussi bien ceux qui avaient échappé à la censure que ceux qui venaient de l’extérieur de la péninsule. Cet index de 1551 n’interdisait pas directement les antialcorans. En revanche, les consignes générales qui y figuraient visaient à réserver la polémique religieuse aux élites, et ainsi à éviter que des troubles ne soient suscités par els controverses au sein de la population.

C’est en vertu de ces principes généraux que Miranda confisqua, non seulement les traités luthériens, mais aussi les œuvres de Joan Andrés et Bernardo Pérez de Chinchón. La saisie ne se fit pas sans difficultés comme en rendit compte Miranda à la Suprême :

¹¹³⁰ Michèle ESCAMILLA, « La censure inquisitoriale dans l’Espagne du XVI^e siècle et les Index valdésiens », in *L’Inquisition espagnole et la construction de la monarchie confessionnelle (1478-1561)*, Paris, Ellipses, 2002, pp. 81-99.

¹¹³¹ Augustin REDONDO, « Luther et l’Espagne », *op. cit.*

Visitant, j'ai trouvé beaucoup de livres hérétiques et d'autres qui sous l'apparence d'être des œuvres de Térence ou d'autres semblables, ne contiennent qu'une épître de Mélancthon et dans l'oeuvre il n'y a pas autre chose. Je les ai aussi pris mais, comme les étudiants se plaignaient qu'ils n'avaient pas d'autres livres, je les ai laissés dans un lieu, gardés jusqu'à voir la consultation de V.S., [pour savoir] s'il suffirait leur enlever l'épître, puisque en dehors d'elle il n'y a rien. Également [j'ai saisi] des livres qui se disent antialcorans, [l'un] fait par un chanoine de Gandía et un autre fait par un alfaquí de Xátiva qui s'est fait chrétien et se dit Juan Andrés, lesquels ne contenaient aucune erreur. Les chrétiens profitaient plutôt d'eux pour réfuter la secte de Mahomet, mais comme, en la réfutant, [mots manquants: « ils disaient beaucoup »?] de passages du Coran en [langue] vulgaire, il me parut [que je devais] en saisir quelques-uns. Je supplie V.S. qu'elle me dise quoi faire, car ces étudiants me harcèlent.¹¹³²

On ne leur reprochait aucune hétérodoxie¹¹³³. Ils n'étaient pas non plus – pas encore – explicitement mis à l'index : ils furent saisis sur la base de critères généraux : ils citaient le Coran (pire : Joan Andrés le citait en arabe), et faisaient de la polémique en langue vulgaire. La saisie, effectuée parmi les livres mis à la disposition des étudiants de la ville, témoigne aussi bien de la popularité du genre que de la désapprobation des autorités, qui envisageaient désormais des stratégies différentes pour amener les Morisques à la foi catholique.

En 1559, soit quatre ans après la publication de la *confutación* d'Obregón, paraissait un nouvel index, sous la direction lui aussi de l'inquisiteur général Valdés¹¹³⁴. Les deux antialcorans les plus diffusés, ceux-là mêmes qui avaient été saisis par Miranda en 1551, y figuraient. Cette prescription officialisait les saisies déjà effectuées. La

¹¹³² "Visitando he hallado muchos libros erejes y otros como que son terencios y otros semejantes que solo contienen una epistola de melancthon y en la obra no ay otra cosa yo tambien los tomé, mas porque los studiantes se agravian que no tenian otros libros los dexé en una parte guardados hasta ver la consulta de v.s. si bastara quitarles la epistola pues fuera della otra cosa no ay ansimismo unos libros que se dizen antialcorano hecho por un canonigo de Gandia y otro hecho por un alfaquin de Xativa que se volvio cristiano y se dize Juan Andrés los quales no contienen error ninguno antes los cristianos se aprovechan dellos para confutar la seta de mahoma mas porque confutando la [trou: decían muchos?] pasos del alcoran y estan en romance pareciome tomar algunos dellos suplico a v.s. mandelo que se haga por questos estudiantes me fatigan." Miranda à la Suprême, de Cocontayna, 20 novembre 1551, AHN, Inq., Lib.911, f.17r. Cette lettre est brièvement commentée par Ricardo García Cárcel, qui évoque également le reste de la visite de Miranda. Ricardo GARCÍA CARCEL, *Herejía y sociedad en el siglo XVI, La Inquisición en Valencia 1530-1609*, Barcelone, ediciones península, 1980, p. 299.

¹¹³³ Contrairement à ce qu'écrit par exemple Manuel Febrer Romaguera, qui conclue trop rapidement de la mise à l'index de l'antialcorano que Bernardo Pérez est un auteur « clairement hétérodoxe ». Manuel V. FEBRER ROMAGUERA, *Ortodoxia y humanismo. El estudio general de Valencia durante el rectorado de Joan de Salaya (1525-1558)*, Valence, Universitat de Valencia, 2003, p. 351.

¹¹³⁴ Pour plus d'informations sur la censure inquisitoriale, voir José MARTÍNEZ MILLÁN, *La inquisición española*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p. 371-380.

décision n'allait toutefois pas sans déranger un certain nombre d'inquisiteurs. Gregorio de Miranda, en rendant compte de la saisie effectuée en 1555, laissait déjà entrevoir son hésitation. Il ne lui paraissait pas inutile que des étudiants sachent réfuter l'islam.

Les réticences des agents du Saint-Office apparaissent encore plus clairement à l'occasion d'une lettre des inquisiteurs de Saragosse à la Suprême. Sans contester la décision, ces derniers tentèrent de montrer l'impact négatif de l'index sur leurs pratiques. L'argumentation employée justifiait l'usage des antialcorans, assurait le conseil de leur utilité et réclamait une licence spéciale pour continuer à s'en servir:

Aussi, nous avons quelques livres qu'on appelle antialcorans et d'autres livres où sont consignées beaucoup de choses de la secte de Mahomet et [dans lesquels] sont réfutées [ces choses] et, desdits livres et d'autres, nous avons tiré des mémoires par écrit pour instruire lesdits convertis et réfuter leurs erreurs. Aussi supplions-nous qu'on nous accorde [une] licence pour les avoir ou d'autres livres touchant à cette matière puisque c'est nécessaire pour ledit effet.¹¹³⁵

À cette époque, le tribunal de Saragosse effectuait des visites des lieux de Morisques en compagnie de prédicateurs, notamment des jésuites et des dominicains. Ces derniers se prêtaient selon toute probabilité aux méthodes polémiques des inquisiteurs. Même un peu plus tard, alors que les jésuites poursuivaient leur apostolat hors des visites du tribunal, Crespín faisait référence à une méthode consistant en « défaire les erreurs du faux Mahomet, et fonder [les Morisques] dans la vérité de notre sainte foi, et leur enseigner la doctrine chrétienne »¹¹³⁶.

Malgré leur participation à des prédications polémiques, les jésuites ont cependant aussi largement contribué à réduire l'usage de cette méthode. Ils n'étaient pas les premiers à entreprendre des démarches en ce sens. Antonio Ramírez de Haro

¹¹³⁵ "Así mesmo tenemos algunos libros que llaman antialcorances y otros libros donde se refieren muchas cosas de la seta de mahoma y se refutan y de los dichos libros y de otros tenemos sacadas memorias por escrito y de mano para instruyr los dichos convertidos y refuctar sus herroses supplicamos tambien por licencia para poderlos tener ellos o otros libros tocantes a esta materia pues es necessario para el dicho effecto." *Consulta* des inquisiteurs de Saragosse à la Suprême, reçue à Valladolid le 30 septembre 1559. AHN, Inq., Lib.961, f.609v.

¹¹³⁶ "[...] tiene diligencia con estos en deshazerles los herroses del falso Mahoma, y en fundarlos en la verdad de nuestra santa fee, y enseñarles la doctrina christiana." Crespín à Laínez, de Saragosse, 14 janvier 1563. ARSI, Hisp.100, ff.64r-65r.

donnait déjà comme instruction à ses prédicateurs d'éviter autant que possible de nommer Mahomet, sans que nous soyons en mesure de juger si la mesure fut suivie d'effet. Les jésuites, pour leur part, prirent acte des inconvénients de la méthode polémique. Le père Román, curé de Saragosse, signalait que la réfutation de la religion de Mahomet produisait souvent peu d'effet, « outre du ressentiment parce qu'on leur dit du mal de la loi de Mahomet, leur montrant par des raisons être ce qu'elle est »¹¹³⁷ le résultat étant cependant variable selon les paroisses. Le général de la Compagnie de Jésus, Diego Laínez, sans écarter entièrement les attaques contre Mahomet, estimait qu'il n'était pas opportun de mettre l'accent sur cet aspect : « il ne convient pas de leur dire beaucoup de mal de Mahomet, car ils pourraient s'en exaspérer, sinon avec des raisons faire en sorte de les faire capable »¹¹³⁸.

Román ne précise pas si la polémique était pratiquée en public. Ce qui est certain, c'est que les jésuites préférèrent éviter les controverses publiques, de peur que celles-ci entraînent des mouvements de révolte dans la population. Ils lui préférèrent les conversations privées. C'est ce qui explique que des jésuites valenciens, sous la direction de Cristóbal Rodríguez, avaient pour leur part pratiqué la dispute lors de rencontres privées avec les notables et les alfaquís. Ils « parvinrent » ainsi à discuter avec eux, le secret semblant rendre les notables plus accessibles. Rodríguez attribuait à ces rencontres une fonction prospective, étape préliminaire à l'établissement « des moyens convenables pour leur enseigner la vérité »¹¹³⁹.

¹¹³⁷ “[...] en otras [misiones] quasi no [fructo] parece en ellos sino un sentimiento porque les dicen mal de la ley de Mahoma, mostrándoles por razones ser la que es.” Román à Laínez, de Malón, 2 septembre 1564. MHSI, Laínez, t.8, p.285.

¹¹³⁸ “[...] que no se dexa de usar diligencia en ayudarlos a ellos, y especialmente a sus hijos, para lo qual no conviene dezirles mucho mal de Mahoma, porque antes se podrían exasperar, sino con razones procurar de hazerlos capaces, y con toda demostración de charidad [...]” Laínez à Román, de Rome, 5 novembre 1564. MHSI, Laínez, t.8, p.284. Francisco BORJA DE MEDINA, « La compañía de Jesus y la minoría morisca (1545-1614) », *Archivium Historicum Societatis Jesus*, 1988, vol. 57, n° 113, p. 59.

¹¹³⁹ “Un padre deste collegio procuró de hablar con los alfaquís y con otros principales, con cada uno por sí, en secreto, para que conociendo lo que tenían *in corde*, pusiese medios convenientes para enseñarles la verdad.” Cristóbal Rodríguez à Ignacio de Loyola, Gandía, 13 septembre 1555, MHSI, Litt.Quad., t.III, p.652.

Distinction entre prédication publique et privée qui apparaît encore chez le lexicographe Diego de Guadix. Ce franciscain partage à l’occasion avec son lecteur l’expérience d’un apostolat : « en public et en secret – j’ai fait le prêche de nombreuses fois dans cette langue arabe à des Morisques et des Arabes »¹¹⁴⁰. Le contenu de ces « prédications » n’est toutefois pas précisé¹¹⁴¹.

Les résistances au bannissement de la polémique antimusulmane n’étaient pas uniquement le produit du conservatisme d’agents persistant dans leurs habitudes. Il provenait aussi du fait que missionnaires, religieux et inquisiteurs étaient confrontés à des Morisques qui recherchaient la polémique. Vers 1559, Machera, un alfaquí de Segorbe, s’introduisit dans une chartreuse locale pour tenter de convaincre les moines de la supériorité de l’islam. Après avoir vainement disputé avec lui à plusieurs reprises, ces derniers décidèrent de le dénoncer au Saint-Office¹¹⁴². Ce n’est qu’un exemple, mais il n’est pas isolé. En 1565, la *junta* réunie à Valence estima qu’il fallait se contenter d’instruire « sans se mettre dans les subtilités ni les curiosités », car ils étaient ignorants. Mais une annotation au document disait que « tout cela est discourir sans fondement » et que « c’est une erreur parce qu’il y [en] a une infinité qui disputent et prétendent disputer »¹¹⁴³.

¹¹⁴⁰ “Y yo que – en público y en secreto – e predicado muchas vezes en esta lengua árabiga a Moriscos y a árabes, y todos los naturales del Reyno de Granada que nos criamos entre Moriscos sabemos – bien – de poder y çertificar de las costumbres y humor de los árabes o moros y Moriscos, que en España vivieron y biven, qu’e es tal que por no pareçer o asimilar a los christianos viejos –si fuere necesario- se darán una cuchillada por la cara [...]” Diego de Guadix, *Diccionario de arabismos: recopilación de algunos nombres arábigos*, cité dans Patricia GIMÉNEZ-EGUIBAR et Daniel WASSERMAN SOLER, « La Mala Algarabia: Church, Monarchy and the Arabic Language in 16th-century Spain », *The Medieval History Journal*, 2011, vol. 14, n° 2, p. 249.

¹¹⁴¹ Notons au passage l’ambivalence du verbe « predicar » dans ce contexte. Puisqu’il est difficile de déclamer un sermon dans le secret, il doit s’agir de discussions religieuses avec un public restreint.

¹¹⁴² Le document prétend que Machera « persuadait » les chartreux, mais il faut comprendre ce mot comme l’intention de persuader, et non pas la réussite. Voir AHN, Inq., Lib.911, ff.806r-810v. Il faudra deux dénonciations au Saint Office, la première à l’inquisiteur Miranda, la seconde à l’inquisiteur Manrique, pour qu’il procède contre Machera. La première dénonciation avait vraisemblablement été escamotée des papiers de l’Inquisition par un secrétaire corrompu, un incident qui témoigne de la protection dont pouvait jouir certains riches Morisques grâce à leurs finances et explique peut-être le sentiment d’impunité dont témoignait le comportement de Machera.

¹¹⁴³ “[...] no metiéndoles en subtilezas ni curiosidades sino que les sea dada la doctrina conforme a su capacidad [...]” / “Todo esto es discurrir sin fundamento, el qual es el estar persuadidos el ser gente ruda;

La contestation de la méthode polémique fut suffisamment répandue pour que certains Morisques en aient connaissance et se la réapproprient. Ainsi retrouvons-nous dans le procès de Juan Miguel Rata, alias Laylan Rata, de Penáguilla de Guadalest, un témoignage aussi bien de la tenace survie de méthodes polémiques que de la diffusion d'un argumentaire contre ces méthodes. Ce Morisque « principal » de Penaguilla comparut devant le Saint-Office en 1590. Il était accusé d'avoir osé interrompre le sermon de Pedro Fenollar, curé du lieu, lorsque ce dernier s'était mis en devoir de leur expliquer combien Mahomet était dans l'erreur¹¹⁴⁴. Les versions des témoins et la défense de l'accusé concordent sur la nature des propos tenus: Rata avançait que Mahomet ne devait pas être évoqué par les sermons des prédicateurs, car cela empêchait que l'islam tombe dans l'oubli. Les enfants, disait Rata, ne savaient pas qui était Mahomet, et lorsque le prêtre mentionnait le nom du Prophète dans ses sermons, les Morisques plus âgés devaient répondre aux questions curieuses des plus jeunes.

Les arguments de Miguel Laylan Rata ne furent pas crus par les Inquisiteurs. Et pour cause : leur enquête démontra que Rata tenait une école musulmane chez lui, et que, par conséquent, ses objections n'étaient pas cohérentes avec ses actions. Le cas de Laylan Rata peut être considéré comme une illustration du phénomène dont les jésuites témoignaient, soit la révolte des Morisques devant les propos offensants pour la personne du Prophète. Mais la défense qu'il présenta reprenait un autre argument des discours de l'évangélisation : la polémique pouvait donner à connaître l'islam et empêcher qu'il tombe dans l'oubli¹¹⁴⁵. Ce qui nous importe ici, plutôt que ses intentions, c'est l'instrumentalisation qu'il faisait des discours antipolémiques. C'est même contre un tel discours que Juan de Ribera devra défendre son catéchisme, en nuançant le

es engaño porque ay infinitos que disputan [sic] y pretenden disputar". Cette annotation se trouve dans la copie du document produite par Ignacio de Las Casas dans son mémoire au pape en 1605. Youssef EL ALAOUJ, *Jésuites, Morisques et Indiens, op. cit.*, p. 444.

¹¹⁴⁴ Procès de Miguel Juan Rata, année 1590, AHN, Inq., Leg.554/16.

¹¹⁴⁵ Miguel Layln Rata fut condamné à quatre ans de galères. AHN, Inq., Leg.554/16.

postulat selon lequel l'islam tombait dans l'oubli : en réalité, selon l'archevêque, chacun avait quelques connaissances générales sur la religion de Mahomet¹¹⁴⁶.

2. Hésitations et relance : prémices de la campagne de 1568

La décennie de 1560 à 1570 fut marquée par la volonté de refonder la christianisation des Morisques. Cette relance, ployant sous le poids d'une lourde bureaucratie, mit longtemps à se mettre en place. Elle profitait de la conjoncture : la monarchie bénéficiait des efforts de *letrados* plus nombreux que jamais, souvent favorables à une évangélisation plus vigoureuse¹¹⁴⁷. Le Concile de Trente se clôturait en 1563 et les évêques rentraient de Trente décidés à introduire ses canons en Espagne. Une réforme de la cartographie des évêchés avait notamment donné naissance à l'évêché d'Orihuela, suffragant de l'archevêché de Valence, permettant un encadrement plus efficace des lieux de Morisques dans le sud du royaume¹¹⁴⁸. En 1560, le docteur Frago prêchait à la cathédrale de Valence pour promouvoir de nouvelles campagnes. Encouragé par Gregorio de Miranda, Frago adressait ses demandes au roi. En 1563, on procédait au désarmement, si longtemps différé, des Morisques valenciens. Cette mesure devait non seulement assurer la sécurité du royaume, mais aussi réduire la résistance des Morisques à l'évangélisation. En les désarmant, on souhaitait les rendre plus craintifs face aux autorités et créer un cadre plus sécuritaire pour les curés et prédicateurs de Morisques. Cet ensemble de conditions favorables précéda la refonte d'un grand projet d'évangélisation à partir de 1565. Philippe II commanda aux prélats du royaume de se réunir afin de décider des modalités d'une nouvelle campagne.

¹¹⁴⁶ Benjamin EHLER, *Between Christians and Moriscos*, op. cit., p. 120.

¹¹⁴⁷ Julio CARO BAROJA, *Los moriscos del reino de Granada, Ensayo de historia social*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 139-144.

¹¹⁴⁸ Né de la scission de l'évêché de Carthagène, souvent décrit comme démesurément grand, l'évêché d'Orihuela présentait également l'intérêt, pour les Valenciens, de ne pas avoir son centre en Castille. La question morisque avait cependant occupé, à titre d'argument, une place importante dans les consultations sur sa constitution. Aux yeux des intervenants valenciens, notamment, le nouvel évêché permettrait de mieux instruire les nouveaux convertis de maures. Voir les documents dans AGS, Estado, 329, 18-30.

1) Les instructions aux prélats et aux prédicateurs entre 1565 et 1568

Pour l'essentiel, les objectifs du roi et des prélats en 1565-1567 étaient les mêmes que ceux de Tomás de Villanueva en 1554. Il s'agissait de mettre fin au « péché originel » (selon l'expression de Rafael Benítez) des conversions sans instruction. Il fallait mettre fin à l'excuse des Morisques d'être dans l'ignorance des choses de la religion chrétienne pour qu'on puisse régulariser leur situation avec le Saint Office. Autrement dit, il fallait qu'on puisse les châtier sans problèmes de conscience. Ainsi, on mettrait fin à « l'exceptionnalisme permanent » que constituaient les restrictions imposées à l'Inquisition et les multiples grâces accordées aux Morisques au cours des campagnes d'évangélisation.

Mais on n'en n'était pas encore là. En témoignaient les rappels de la situation des Morisques et des failles dans leur instruction : « ils furent baptisés sans d'abord avoir été catéchisés, oubliant l'ordre que l'Église a établie, fondé dans les Saintes Écritures »¹¹⁴⁹, rappelait-on. Le constat n'était pas nouveau. Mais on ajoutait, témoignant du passage du temps, que « d'autres, étant enfants, furent baptisés et on n'a pas eu avec eux la diligence nécessaire pour les amener à la connaissance de la foi, il semble [donc que c'est] une chose juste que l'Église leur pardonne leurs ignorances »¹¹⁵⁰. La situation appelait par conséquent les mêmes réponses qu'auparavant. En 1565, Philippe II écrivait que « on se procurera un bref de Sa Sainteté pour un an, pour ceux qui viendront confesser leurs délits »¹¹⁵¹. Pour ceux qui deviendraient relaps entre leur confession et la fin de la grâce, « qu'il y ait [un] bref de Sa Sainteté pour que l'Inquisiteur général puisse les dispenser dans la rechute [dans le péché – « relapsia »] et les recevoir avec une autre pénitence »¹¹⁵². C'est bien un tel bref

¹¹⁴⁹ “[...] fueron bautizados sin primero catechizallos, olvidando el orden qe tiene establecido la Iglesia en las sanctas escrituras fundado.” Youssef EL ALAOUI, *Jésuites, Morisques et Indiens, op. cit.*, p. 441.

¹¹⁵⁰ “Otros que siendo niños fueron bautizados yno se ahecho con ellos la diligencia necesaria para traellos a conocimiento de la fe, parece cos ajusta que la Iglesia les perdone sus ignorancias.” *Ibid.*

¹¹⁵¹ “[...] se procurara breve de su Sd por un año, para los que vinieren a confesar sus delictos.” Instructions de Philippe II aux prélats valenciens pour la visite des lieux de Morisques. Non-daté (écrit à l'occasion de la junta de 1565). ARV, Real 253, f.XXXVIIIr. Transcrit en annexe.

¹¹⁵² “[...] que se aya breve de su sd para que el Inquisidor general los pueda dispensar e la relapsia y recibir con otra penitencia.” ARV, Real 253, f.XXXVIIIr. Transcrit en annexe.

qui est au cœur des pratiques et des débats de la campagne de 1568. C'est en confrontant le texte du bref avec d'autres édits que le licencié Sanctos répond aux doutes des prélats ~~sur~~ concernant ceux qui doivent, ou non, bénéficier de l'édit de grâce¹¹⁵³.

En 1565, le programme sur lequel Gregorio de Miranda et les prélats devaient réfléchir et formuler des propositions était double : d'une part déterminer qui devait enseigner aux Morisques et de quelle manière. D'autre part, formuler de nouveaux principes concernant le châtement des Morisques, et par conséquent reconsidérer le rôle du Saint-Office dans l'évangélisation des Morisques.

Sur le premier aspect, nous retiendrons surtout la prépondérance des évêques, inévitable après la clôture du concile de Trente. Philippe II déjà l'affirmait « c'est une chose claire et bien connue que la doctrine et instruction des dits Morisques et le mode et la forme qu'on doit avoir en elle est votre responsabilité, Monsieur l'archevêque de Valence et des autres ordinaires de ce royaume et vos vicaires »¹¹⁵⁴. Un objectif secondaire de la visite était d'ailleurs de rendre les paroisses de Morisques conformes à certaines normes édictées par le Concile, comme le montre l'exemple des patronages laïcs : « dans celles qui ont quelques droits de patronage laïc, qu'on voit ce qu'en cela dit le concile et qu'on garde le chapitre qui traite de cela »¹¹⁵⁵.

La visite était également prédication, et Philippe II souhaitait que les évêques, ou leurs commissaires, se fassent accompagner des meilleurs prédicateurs et que ces derniers assurent un suivi des convertis par la suite. Il leur donnait tout pouvoir pour recruter ceux qui leur sembleraient bons :

¹¹⁵³ Par exemple, "parece resulta alguna dubda si los tagarinos an de gozar de la gracia porque consideradas las palabras del breve, parece que les comprehende como a los demás." Sanctos, Valence, 10 octobre 1568. AHN, Inq., Lib.911, f.1118r. Transcrit en annexe.

¹¹⁵⁴ "[...] es cosa clara y muy sabida que la doctrina e instruction de los dichos moriscos y el modo y forma que se ha de tener en ella toca a vos el dicho arçobispo de Valencia y a los otros ordinarios desse reyno y a vuestros vicarios y oficiales y comissarios que por vosotros se señalaran." Philippe II aux prélats valenciens. Non-daté. ARV, Real 253, f.34r. Transcrit en annexe.

¹¹⁵⁵ "[...] en las que tienen algunos derechos de patronazgo laical, que se vea lo que en esto dize el concilio, y se guarde en el capitulo que tracta desto." Philippe II aux prélats valenciens. Non-daté. ARV, Real 253, f.34v. Transcrit en annexe.

Que lesdits commissaires, quand ils iront faire les visites, amènent avec eux des prédicateurs religieux, si eux ne le sont pas, et des hommes de bonne vie, et d'autres qui sachent l'arabe, et sinon qu'ils les aillent chercher en d'autres lieux, pour que ceux-ci leur enseignent, et les endoctrinent, et après que la visite soit faite qu'ils les tiennent en compte, et même dans les monastères qu'il y a dans ledit royaume, qui sont nombreux, on pourrait recommander une partie de de ces gents et mêmes aux archidiacres¹¹⁵⁶.

Mais la plus grande différence dans les méthodes discutées dans les années 1560, par rapport aux normes auparavant admises, était la plus grande sévérité avancée à l'encontre des *dogmatizadores* ou *dogmatistas*. Sous ces vocables, on désignait d'abord ceux qui enseignent un dogme étranger à l'Église catholique romaine (ici, le dogme musulman)¹¹⁵⁷, mais ils s'accompagnent le plus souvent d'autres termes : d'abord « alfaqui », « circuncidadores », « retajadores » ou parfois « madrinas » et « parteras ». Autrement dit, ceux qui enseignaient l'islam ou contribuaient par leur métier à en perpétuer la pratique, principalement les alfaquis, les circonciseurs et les sages-femmes. *Dogmatizadores* et *alfaquis* devaient être exclus des édits de grâce et punis sévèrement « Il nous semble que c'est user de beaucoup de rigueur que ne pas user de miséricorde avec aucun alfaquí. Nous souhaitons limiter leur compagnie avec les gens, et que les plus pernicioeux soient châtiés »¹¹⁵⁸. L'identification de ces derniers, et la définition même du terme d'alfaquí, étaient cependant discutés. Ce fut, en effet, le principal sujet de discussion des évêques qui se réunirent à Valence en 1567 : « il est nécessaire de consulter Sa Majesté sur certaines choses, et particulièrement sur les alfaquís et les dogmatistes, qui avec leur ruineuse doctrine et exemple causaient tant de

¹¹⁵⁶ “[...] que los dichos commissarios quando fueren a visitar lleven consigo predicadores religiosos, si ellos no lo fueren, y hombres de buena vida, y otros que sepan la algaravia, y sino los huviere buscarlos en otras partes, para que estos los enseñen y doctrinen, y despues de hecha la visita tengan quenta con ellos, y aun a los monesterios que ay en dicho Reyno, que son muchos se les podria encomendar alguna partida desta gente y aun a los arcedianos.” Philippe II aux prélats valenciens. Non-daté. ARV, Real 253, f.36v. Transcrit en annexe.

¹¹⁵⁷ Voir la définition sous l'entrée « Dogma » dans le *Tesoro* de Covarrubias : “Enseñamiento, a docendo, secta doctrina. Dogmatista, el que enseña, y dogmatizante, siempre lo tomamos in malam partent, por el que enseña errors contra la Fe: a estos castiga la Sancta Inquisición severamente, y con gran razón, y justicia.”

¹¹⁵⁸ “Parecenos mucho rigor no usar de misericordia con nigun alfaqui, desseamos limitar de su compañía la gente vulgar, y que sean castigado los muy perniciosos”. Junta de Valence, 2 décembre 1567. AHN, Inq., Lib.911, f.417r. Transcrit en annexe.

dommages à la réforme, conversion et instruction de ces Morisques »¹¹⁵⁹. Le problème était qu'une définition trop large de ces termes aurait impliqué d'exclure un trop grand nombre de Morisques de la grâce, contrevenant à l'objectif d'une campagne qui se voulait miséricordieuse. « La multitude ne peut laisser d'être admise à la miséricorde »¹¹⁶⁰, estimaient les prélats et Gregorio de Miranda. Aussi

En ce qui concerne principalement les alfaquís et les dogmatistes, le principal point, qui nous a bien donné à réfléchir, est [de déterminer] lesquels méritent ce nom. Parce que si tous ceux qui auraient enseigné quelque particularité de la secte de Mahomet doit être puni comme alfaquí ou dogmatiste sans faire aucune différence, ils peuvent être autant de Morisques ici baptisés, châtiés par le Saint-Office. Parce qu'il n'y en a aucun qui, dans leur maison, n'ait pas montré des prières, des rites, des cérémonies ou chants mahométans à ses fils et serviteurs. Et pour être si universelle cette [règle?] fait considérer combien il conviendrait de ne pas ériger une règle générale pour le châtiment¹¹⁶¹.

Faire usage d'une définition restreinte de la désignation d'alfaquí fit consensus. Les participants définirent d'abord qui n'était pas alfaquí.. Les critères essentiels étaient le niveau d'instruction et l'intention des individus concernés : « il faut considérer pour quelques-uns de ceux-ci, qu'ils n'ont pas été plus instruits ni visités que tout le peuple vulgaire (el vulgo) des Morisques, et il y a si peu de différence entre ceux-ci et les gens simples » aussi « ceux-ci ont fauté [delinquido] par manque d'instruction, et doivent profiter de la miséricorde générale [...] compte tenu des circonstances des personnes, des fautes et l'instruction qu'elles ont reçue, au jugement des prélats et commissaires »¹¹⁶². Le danger était représenté par des alfaquís plus instruits « parce que

¹¹⁵⁹ “[...] parecia entonces ser necesario consultar a su Magestad sobre los Alfquis, y dogmatistas, que con su ruin doctrina y exemplo hazian tanto daño a l reformçion, conversion, y instructio destes Moriscos.” Junta de Valence, 2 décembre 1567. AHN, Inq., Lib.911, f.415r. Transcrit en annexe.

¹¹⁶⁰ “[...] la muchedumbre no puede dexar de ser admittida a misericordia.” Junta de Valence, AHN, Inq., Lib.911, f.416r.

¹¹⁶¹ “En lo que particularmente toca a los alfaquies y dogmatizadores es el principal punto, que nos a dado bien en que pensar, quales mereceran este nombre. Porque si qualquiera ubiere enseñado alguna particularidad de la secta de Mahoma a de ser castigado por alfaqui o dogmatista sin hazer alguna dfferencia pueden ser quantos moriscos ay baptizados, castigados por e sancto officio. Porque ninguno ay que dentro de su casa no aya mostrado oraciones, ritos, ceremonias, o cantares mahometricos a sus ijos y criados. Y ser tan universal la cula [sic pour cual?] haze consideraçon de quanto convendría no hazerse genral regla para el castigo.” Junta de Valence, 2 décembre 1567. AHN, Inq. Lib.911, f.416r.

¹¹⁶² Pour ces deux citations “Asi tambien queconsiderar en algunos destes, que no an sido muy instruidos ni visitados que todo el vulgo de los moriscos, y ay tampoca diferencia entre estos y la gente simple que nos a parecido que en las cosas generales que estos an delinquido por falta de instruction, deven gozar de

ceux-ci, comme plus obstinés, nuiront, avec l'autorité qu'ils ont et la doctrine qu'ils mélangent, et pour cela nous sommes d'avis qu'ils doivent être écartés de la compagnie et du voisinage de tous les autres »¹¹⁶³. On arriva à une définition qui cernait ces principaux traits

Il y a des personnes entre les Morisques qui ont pour métier d'enseigner à tous la loi de Mahomet et ses rites. Et à ces derniers, on leur demande [leur avis sur] les difficultés qui s'offrent à propos de l'observance du Coran. Et par ce titre ils sont reconnus étant comme des personnes supérieures aux autres dans les cérémonies de leur secte. De ceux-ci s'il s'en trouve qui ne sont pas baptisés, ni ne le veulent être. Il n'est que justice que Sa Majesté, par la main du Saint-Office, les fasse châtier pour avoir enseigné le Coran entre leurs vassaux chrétiens¹¹⁶⁴.

L'année suivant la prédication, l'enjeu était toujours discuté, mais les termes de la définition demeurait sensiblement les mêmes. Ainsi Gregorio Gallo exprimait-il son avis une fois qu'il avait achevé la plus grande partie de la visite des lieux de Morisques qui lui étaient impartis :

Dans les congrégations où, à Valence, je me suis trouvé toujours en conformité avec Messieurs les prélats – en vie ou décédés – [...] c'est mon opinion, que quand un ou une Morisque aurait montré seulement à ses enfants ou mari ou femme ces dommageables cérémonies, il ne doit pas pour cela être exclu de la grâce de l'édit, ni ne doit être châtié comme alfaquí, à moins qu'on constate qu'il ait enseigné ces rites à d'autres qu'à ses fils ou qu'il ait pour métier cet enseignement, ou qu'il les ait persuadés avec de la doctrine ou des écritures, ou ait répondu à des interrogations, ou qu'il les ait lui-même questionnés, parce que dans chacun de ces cas il serait juste de le traiter comme alfaquí. S'il avait circoncis une personne il mériterait également le châtiment. Seulement dans le cas des actes limités à la vie domestique, je pencherais plutôt pour la miséricorde qui pourrait concerner de nombreuses personnes [document endommagé] afin qu'ils comprennent qu'enseigner aux enfants, cela revient à dogmatiser, et serait un

la misericordia general que se hiziere con todos los demás, consideradas las circunstancias de las personas, culpas y instruction que an tenido, a arbitrio de los perlados y commissarios que an de hazer las visias y instrucciones." Junta de Valence, 2 décembre 1567. AHN, Inq., Lib.911, f.416r.

¹¹⁶³ "[...] porque estos como mas obstinados dañaran con la autoridad que tienen, y doctrina que mezclarian, y por esto también somos de parecer que deven ser apartados que la compañía y vecindad de todos los otros." Junta de Valence, 2 décembre 1567. AHN, Inq., Lib.911, f.416v.

¹¹⁶⁴ "Suele aver personas entre los moriscos que tienen officio de enseñar a todos la ley de Mahoma y sus ritos. Y a estos se les demandan las dificultades que se ofrecen cerca de la observancia del Alcoran. Y por este titulo son reconocidos como personas superiores de los otros en las ceremonias de su secta. Destos tales si se hallaren que ni son bautizados, ni lo quieren ser, es muy justa cosa que su Magestad por mano del sancto officio los mande castigar por aver enseñado el Alcoran a sus Vasallos christianos." Junta de Valencia, 2 décembre 1567. AHN, Inq., Lib.911, ff.416r-v. L'extrait se poursuit par des développements sur les circonciseurs et les sages-femmes. Voir la transcription en annexe.

grand obstacle pour les confessions d'un grand nombre et cela pourrait provoquer une grande crainte chez ceux qui s'en rendraient compte ou le suspecteraient.¹¹⁶⁵

La manière dont Gallo formulait le motif pour lequel il fallait renoncer à une définition trop extensive de la catégorie d'alfaqui vient préciser celle qu'en donnait la *junta* qui visait à inclure le plus grand nombre dans la grâce. Pour Gallo, c'est la qualité des confessions obtenue qui servit d'argument décisif pour affirmer la réussite de la visite. C'est bien une précision de l'enjeu : on signifie ainsi que la réussite de l'édit de grâce dépend de la qualité des confessions obtenues. Ce faisant, son intervention nous permet d'apercevoir le difficile exercice d'équilibre que tentaient les autorités civiles et religieuses après le concile de Trente. Leur entreprise résidait en effet dans la recherche d'un compromis entre l'extirpation par l'Inquisition des piliers de la pratique religieuse musulmane et la régularisation de la situation des Morisques. Entre ces deux objectifs, il y avait des tensions.

La régularisation des Morisques commençait par une double confession, auriculaire et inquisitoriale. Elle devait être exhaustive et aussi précise que possible et s'accompagner d'une abjuration formelle de l'islam. La précédente citation de Gallo en est un exemple. Des précisions et des avertissements du licencié Sanctos nous le laissent voir également. Celui-ci avertissait que les visites étaient conduites trop rapidement, en raison des délais très courts des édits de grâce. Par conséquent « l'abjuration ne s'est pas faite, sous la forme que prévoient les instructions, sinon en leur disant seulement qu'ils juraient et promettaient, à partir de maintenant de vivre comme des bons

¹¹⁶⁵ "En las congregaciones que en Valencia me halle siempre de coformidad de aquellos señores preslados muertos y vivos entendí lo que si vale algo también fue y es mi opinión, que quando uno destes uviesses mostrado a solo sus hijos o marido o mujer estas ceremonias dañadas que no por esto debe ser excluido de la gracia del edicto, ni se debe castigar como alfaqui, sino constasse averlo enseñado mas que a hijos o tenerlo por officio o persuadido con doctrina o escritura, o resolviendo dubdas, o teniendo recurso el a preguntar dubdas, porque en qualquiera destes casos seria jsuto tratalle como alfaqui y si ubiesses circuncidado a alguna persona tamiben merecería castigo. En solo lo domestico me inclinaría mas a la parte de la misericordia, y comprehenderia muchas personas [document endommagé] a entenderse que el enseñar a los hijos esto se reputa por dogmatizar, y sería gran estorvo para las confesiones de muchos y pondría gran temor a los que lo entendiesen o sospechasen." Gregorio Gallo, évêque d'Orhuela, de Elche, 3 août 1568. AHN, Inq., Lib.911, f.827v.

chrétiens et ne pas retourner à la secte de Mahomet »¹¹⁶⁶. En outre, Sanctos rappelait que la réconciliation du Morisque pénitent avec l'Église ne devait pas être effectuée immédiatement après la confession, mais après avoir entendu l'ensemble des confessions des nouveaux chrétiens d'un lieu donné

il importerait beaucoup pour la bonne issue de l'entreprise qu'on ne réconcilie personne d'un lieu, jusqu'à ce que tous se soient confessés ou que se soit écoulé de délai de l'édit, parce qu'en examinant les confessions de tous on comprendrait s'il y avait un témoignage contre quelqu'un à propos de choses qu'il n'a pas confessées, ou de celles exceptées. Et de cette manière on pourra mieux délibérer de ceux qui doivent être admis.¹¹⁶⁷

On comprend que l'équilibre entre régularisation des Morisques et extirpation des alfaquis n'était pas un objectif sans périls¹¹⁶⁸. Dans ces conditions, les méthodes traditionnellement utilisées pour attirer la sympathie des Morisques étaient plus que jamais d'actualité. Il fallait « traiter cette affaire avec toute la bénignité de l'art pour que ces gens comprennent que cela se fait pour leur bénéfice, cherchant les meilleurs moyens pour qu'ils vivent chrétiennement et reçoivent la doctrine davantage par amour que par terreur »¹¹⁶⁹. Philippe II insistait pour que les commissaires « apportent de l'argent pour distribuer aux pauvres desdits nouveaux convertis, que cela serait pour une grande part pour les attirer »¹¹⁷⁰. Il se montrait aussi favorable aux démarches du

¹¹⁶⁶ "Todo se ha hecho tan de prisa por cumplirse el termino de los edictos, que con dificultad, avria lugar de cumplir con el orden que esta dado por V.S. la abjuración no se ha hecho, en la forma que ponen las instrucciones, sinon dziendoles solamente que juraban y prometían, de ay adelante vivir como buenos cristianos y no volver a la secta de Mahoma." Le licencié Sanctos Valence, 10 octobre 1568, f.1118v. Transcrit en annexe.

¹¹⁶⁷ "Importaria para muchos buenos efectos que no se reconciliase ninguno de un lugar, hasta que todos oviesen confessado o fuesen pasados los dias del edicto. Porque discurriendo por las confesiones de todos se entendería si avia testificación contra alguno de cosas que no oviese confesado, o de las exceptadas. Y de esta manera se podrá mejor deliberar, los que avrian de ser admitidos." Sanctos, Valence, 10 octobre 1568. AHN, Inq., Lib.911, f.1118v-1119r.

¹¹⁶⁸ D'autant que, comme d'autres l'ont noté, si être traités comme les vieux chrétiens signifiait pour les Morisques d'être châtiés avec rigueur par l'Inquisition, il n'est pas certain que les Morisques ait vu cela comme étant conforme à leur intérêt.

¹¹⁶⁹ "[...] tractar este negocio con toda benignidad de arte que esta gente entienda que esto se procura por su benefiçion buscando los mejores medios que ser pudieren para reduzirlos a que vivan christianamente, y reciban la doctrina mas por amor que por temor". Dans Pascual BORONAT Y BARRACHINAT, *Los moriscos españoles y su expulsion*, Valence, 1901, vol.1/2, p. 536.

¹¹⁷⁰ "[...] lleven dineros para distribuyr entre los pobres de los dichos nuevamente convertidos que esto sera mucha parte para atraherlos." Philippe II aux prélats valenciens. Non-daté. ARV, Real 253, f.37r. Transcrit en annexe.

Saint-Office pour accorder à des notables le statut de familiers et la protection inquisitoriale car « ils sont partie pour attirer ces gens, et sans eux et sans leur faveur la visite et réforme ne se fera pas si bien »¹¹⁷¹. Mais surtout, le roi évoquait à nouveau une régularisation entière, levant les charges qui pesaient sur les nouveaux chrétiens qui se repentaient, en récompense de leur conversion définitive. En effet, la condition morisque était de « vivre comme chrétiens et payer comme des Maures, payant des *zofras* [...] et autres impositions tyranniques, que par conséquent ceux qui se convertissent, nous les relevons de ces mauvaises impositions »¹¹⁷². Cette mesure heurtant cependant directement les intérêts des seigneurs, le roi demeurait bien vague sur les moyens pour la mettre en œuvre, ne demandant que « les commissaires s'informent sur le moyen et la forme qu'il y aura pour cela »¹¹⁷³. Cette dernière mesure qui ne fut jamais réalisée, témoigne néanmoins de l'intention de régularisation intégrale qui accompagnait la nouvelle prédication.

3. La campagne de 1568-1569

1) Négociations à propos de l'inhibition inquisitoriale

À l'approche de 1566, on rencontre dans les archives du royaume de Valence et de l'Inquisition de Valence des lettres de plus en plus nombreuses sur les privilèges qui mettaient les Morisques valenciens à l'abri des poursuites de l'Inquisition. Il s'agissait souvent de lettres portant sur des cas particuliers, ou des ajustements à la règle. Ainsi, le duc de Ségorbe, dont les terres chevauchaient la frontière entre les royaumes de Valence et d'Aragon, écrivit-il au roi pour demander que les *tagarinos* – Morisques

¹¹⁷¹ “[...] son parte para atraer a esta gente, y sin ellos, y su favor no se hara tambien esta visita y reformation.” Philippe II aux prélats valenciens. Non-daté. ARV, Real 253, f.35v. Transcrit en annexe. Cet extrait est quasiment mot pour mot repris aux textes des juntas de 1564 et 1554.

¹¹⁷² “[...] vivir como christianos, y pagar como moros, pagando çofras y peytas, Almagran y aldeheas, y el fummo, y las alfetras, y una gallina por seys dineros, y un huevo cada sabado, y el hilar, y otras tiranicas com posiciones que pues estos se convierten, los relevassemos destas malas imposiciones.” Philippe II aux prélats valenciens. Non-daté. ARV, Real 253, f.35v. Transcrit en annexe.

¹¹⁷³ Les deux citations précédentes: “Item porqu a estos nuevamente convertidos se les haze grave vivir como christianos y pagar como moros, pagando çofras y peytas, almagran y aldeheas, y el fummo, y las alfetras, y una gallina por seys dineros, y un huevo cada sabado, y el hilar, y otras tiranicas imposiciones que pues estos se convierten, los relevassemos destas malas imposiciones, lors comissarios se informen del mdio y fora que avras para ellos. Y nos avisen de los que pasa para que se provea sobrello.” Philippe II aux prélats valenciens. Non-daté. ARV, Real 253, f.37v. Transcrit en annexe.

d'Aragon – soient traités sur un pied d'égalité avec les Morisques valenciens. D'après le duc, traiter les *tagarinos* « avec amour » et « comme les Morisques de ce royaume » faciliterait la réduction de l'ensemble des Morisques au Christianisme « pour que la conversion de ceux-ci soit véritable et non feinte, ce qui est ce qui importe le plus »¹¹⁷⁴. Une lettre des inquisiteurs de Valence résumait d'autres arguments du duc : les *tagarinos* étaient plus « aljamiados » (parlant la langue valencienne) et « de meilleur entendement que ceux de la terre », cependant « ils vivent et résident avec les autres [depuis] plus de trente ou quarante ans sans être plus instruits ni enseignés que les naturels », leur population étant étroitement liée avec les Valenciens, étant « mariés et apparentés les uns avec les autres ». Cependant, les inquisiteurs ayant « pris de ces tagarinos pour les châtier en pénitence de san benitos et [confiscation de] fortune », les convertir s'en retrouvait gêné car « pour cela ils ne sont pas bons chrétiens ni inclinés à l'être, sinon très altérés et scandalisés, ce qui n'est pas par empêchement pour cela de la conversion que tous espèrent ». Les *tagarinos* lui ayant demandé d'être instruits, et le duc ayant lui-même réprimé des mouvements pour s'embarquer vers la Berbérie, il estimait que la conjoncture était bonne pour « un bon succès de cette sainte œuvre [de la conversion et réduction] » et demandait « qu'il n'y ait pas plus de [délais] d'attente en l'enseignement des Morisques puisqu'ils le demandent »¹¹⁷⁵. L'été suivant, à l'occasion d'une affaire contre les Morisques de Xea de Albarrazín, dans le royaume d'Aragon, les inquisiteurs Manrique et Miranda demandaient qu'on ne cesse pas de poursuivre les Morisques aragonais¹¹⁷⁶. Quelque temps plus tard, le licencié Oviedo, procureur, rapportait un cas de prosélytisme auprès d'une jeune fille vieille chrétienne afin de rappeler que de tels cas ne pouvaient être exclus des poursuites de l'Inquisition car « ce serait donner lieu à ce que chaque Morisque fasse de même à ses fils et serviteurs, bien

¹¹⁷⁴ “[...] para que la conversion dellos sea de veras y no fingida que es lo que mas inporta y mas se ha de atender.” Duc de Ségorbe à l'Inquisition, Ségorbe, 24 décembre 1565. AHN, Inq., Lib.911, f.600r.

¹¹⁷⁵ Les inquisiteurs de Valence à la Suprême, Valence, 6 janvier 1566. AHN., Inq., Lib.911, f.603r. Transcrit en annexe.

¹¹⁷⁶ Manrique et Miranda à la Suprême, Valence, 2 août 1566. AHN, Inq., Lib.911, ff.650r-v.

qu'ils soient vieux chrétiens et désirant la réforme ce serait leur donner une plus grande licence »¹¹⁷⁷.

La reprise des persécutions apparaît bien visible à partir de 1566. Les démarches contre Victoria Filomena mènent bientôt au procès contre les frères Abenamir, de Benaguacil, portant un rude coup à l'une des familles morisques les plus puissantes du royaume¹¹⁷⁸. De plus, les inquisiteurs s'efforcèrent de s'attaquer à la corruption derrière laquelle s'abritaient les Morisques. La mise au jour du secrétaire corrompu Nicolas Verdún au sein du Saint-Office lève une puissante protection dont bénéficiaient les Morisques du nord du royaume¹¹⁷⁹.

2) Les *juntas* de préparation

À peine le désarmement terminé, les préparatifs pour une nouvelle visite générale du royaume de Valence commençaient. Comme lors de la précédente grande campagne, une *junta* de hauts responsables devait fournir les lignes directrices de l'action à mener. Successivement, on rassembla une *junta* à Madrid en 1564, composée de membres du pouvoir séculier, de l'Inquisition valencienne, de l'inquisiteur général et du haut clergé valencien ; puis une autre à Valence en 1565, réunissant l'inquisiteur Gregorio de Miranda, l'archevêque Martín Pérez de Ayala et les trois évêques suffragants de Valence ; puis une autre encore en 1567, réunissant les mêmes, juste avant de lancer la prédication.

La nouvelle campagne envisageait la couverture du territoire d'une manière différente de celle de 1543. La dernière campagne considérait ensemble les Morisques valenciens et du sud de la Catalogne, tous placés sous la responsabilité du commissaire inquisitorial. Elle quadrillait le territoire en fonction des paroisses, chacune confiée à un

¹¹⁷⁷ “[...] será dar lugar a que cada moriscos a sus hijos y cirados aunque sean xpianos viejos agan lo mismo y ansi deseando la reformación seria darles mayor licencia.” Le licencié Oviedo à la Suprême, Valence, 27 août 1566. AHN, Inq., Lib.911, ff.597r-v.

¹¹⁷⁸ Victoria Filomena aux inquisiteurs, 1 janvier 1566. AHN, Inq., Lib.911, f.655r. Manrique à la Suprême, Valencia, 14 juillet 1567. AHN, Inq., Lib.911, f.719r.

¹¹⁷⁹ Hierónimo Manrique fut le premier à signaler des problèmes avec Nicolás Verdún. Manrique à la Suprême, Teruel, 2 août 1567. AHN, Inq., Lib.911, ff.806r-v. Il semble que le secrétaire du Saint-Office, soudoyé par les Morisques du nord du royaume, escamotait certaines plaintes contre des Morisques.

prédicateur et son équipe. Le calendrier des prédications était prévu en fonction des saisons et des dangers de la piraterie : les côtes en hiver, lorsqu'elles étaient le moins exposées, l'intérieur des terres en été, quand les fustes rôdaient au large des rivages. En 1568 Le quadrillage du territoire épousait désormais les contours des évêchés, l'unité étant assurée par la coordination de l'archevêque et de l'Inquisition.

3) Continuation, interruption et reprise de la prédication

L'année de 1566 était celle d'une reprise d'activité. Depuis quelques années déjà, Gregorio de Miranda montrait de l'optimisme dans la conversion des Morisques, pourvu qu'on se donne les moyens de bien les instruire. « Ce que j'ai compris des religieux qui ont traité avec ces Morisques est que si on les instruit, ils seront bons chrétiens, et qu'on voit clairement que par négligence de les instruire, ils s'éloignent de notre foi et eux, ils nous le disent »¹¹⁸⁰. Il s'étonnait que les moyens simples et bien connus pour obtenir leur sincère conversion n'aient pas encore été mis en œuvre : leur procurer des hommes intelligents et de bonnes coutumes, choisis et rémunérés par l'archevêché, pour les instruire et leur accorder un pardon général tout en expulsant les alfaquís.

La reprise d'activité était étroitement liée à la conception de nouveaux outils d'évangélisation. L'année 1566 était celle de la publication de la *Doctrina* en langue arabe de l'archevêque Martín Pérez de Ayala. On se le rappelle, elle devait être distribuée aux Morisques et être complétée par un grand catéchisme à destination des curés, qui devait initialement paraître en latin. Ce catéchisme ne fut pas achevé, sa rédaction étant interrompue par la mort de l'archevêque. En revanche, pendant que les prédications se poursuivaient dans le royaume d'Aragon, le catéchisme d'Orozco, moins polémique, parut en 1568 à Saragosse et fut republié en 1572, ce qui suggère qu'il

¹¹⁸⁰ "Certifico a v.s. quello que he entendido de religiosos que con estos moriscos han tractado es que si les instruyesen seran buenos xpianos y se ve claramente que por la negligencia de no instruyrlos estan xp apartados de nuestra fe y ellos lo dizen." Gregorio de Miranda à l'évêque de Séville (et Inquisiteur général), Valence, 11 septembre 1563. AHN, Inq., Lib.911, f.514v.

connut un certain succès et fut utilisé par les catéchistes La doctrine en langue arabe d'Ayala et le catéchisme d'Orozco furent les documents diffusés lors des campagnes précédant la crise de 1568-1570. Ils avaient en commun de mettre l'accent sur l'instruction de nouveaux convertis de bonne volonté et sur les responsabilités des Morisques dans leur cheminement vers une vie plus chrétienne, contrairement aux antialcorans qui insistaient sur les responsabilités du prêtre pour amener des infidèles à la conversion.

Le 2 août 1566, Miranda rassembla les évêques et leur « qu'ils nomment des personnes qui aillent par leurs diocèses procurer la conversion de ces Morisques et mettre en œuvre ce que sa Majesté demandait ». La demande fut mal reçue par les ecclésiastiques : « il semble que l'archevêque prit mal la chose, et l'évêque de Tortosa disait qu'il n'avait pas un sou ni personne à envoyer ». Ils écrivirent au roi pour protester. Les maladies successives de Miranda et de l'archevêque Martín Pérez de Ayala laissèrent l'affaire en suspens « et ainsi rien ne s'est fait de plus »¹¹⁸¹. Suivant l'avis émis plus tôt par Miranda, Manrique écrivit le 12 avril 1567 que « c'est travailler en vain si on ne leur enlève pas les alfaquís qui leur enseignent et dogmatisent dans la secte de Mahomet et par la suite tous les livres qu'ils ont »¹¹⁸².

Les avis émis à cette époque étaient sévères envers le collège des nouveaux convertis. Le docteur Frago estimait qu'il avait été inutile, puisque les jeunes morisques retournaient à la foi de leurs pères aussitôt revenus dans leurs villages d'origine. Hieronimo Manrique abondait dans le même sens, estimant que « la fondation de ce collège fut sainte et faite avec une bonne intention » mais que « l'expérience a montré qu'il avait produit peu de fruits, et même, dit-on, il a causé beaucoup de dommages car

¹¹⁸¹ Les citations depuis le début du paragraphe: "[...] el licenciado Miranda pidio a los obispos que nombrasen personas que fuesen por sus diócesis a procurar la conversión destos moriscos y poner por obra lo que su mgt mandaba / y parece que el arzobispo estuvo mal en ello / y el obispo de Tortosa decía que no tenía un real / ni con qué enviar persona / y sobre esto se juntaron estos prelados y scribieron a su magestad no se sabe qué y luego se ausentaron y sucedió la enfermedad del licenciado Miranda / y la del arzobispo de Valencia / y así no se a echo más en ello." Hierónimo Manrique à la Suprême, Valence, 2 août 1566. AHN, Inq., Lib.916, f.496r.

¹¹⁸² "[...] es trabajar en vano sino se les quitan los alfaquís que los enseñan y dogmatizan en la seta de Mahoma y por el consiguiente todos los libros que tienen." Manrique à la Suprême, Valence, 12 avril 1567. AHN, Inq., Lib.911, ff.784r-v.

quil en est qui après en être sortis sont retournés aux leurs en tout, et on me certifie qu'il n'est pas sorti quatre enfants ayant été examinés avec succès depuis la fondation du collège ». Les Morisques instruits ne seraient pas seulement inutiles s'ils retournaient à l'islam, mais nuisibles à la cause de la foi chrétienne. En lieu et place, Manrique préconisait que les deux mille ducats de la fondation soient utilisés pour procurer aux Morisques de meilleurs curés, puisque « présentement ils tiennent pour peu les émoluments qu'on leur donne, ils sont ignorants et quasiment tous français »¹¹⁸³.

Au mois d'août 1567, les visites des évêchés suffragants de Tortosa, Segorbe et Orihuela étaient amorcées. Elles commençaient par les principales communautés de chaque évêché, avant de se diriger vers des villages plus modestes des alentours. On espérait ainsi que l'exemple donné dans l'*aljama* présentée comme la « le chef-lieu » (« cabeza ») de la région faciliterait la poursuite de la mission. La visite de l'évêque de Tortosa commença par la Vall d'Uxó, celle de l'évêque de Ségorbe débuta à Ségorbe et celle de l'évêque d'Orihuela, à Elche. Leurs fortunes furent extrêmement diverses.

Miranda, présent à Tortosa, écrivit le 12 août 1567 à l'Inquisiteur général pour rapporter que « les Morisques montrent toutes sortes de signes d'inquiétude » et qu'ils « ont présenté des requêtes auxquelles j'ai répondu comme le verra votre seigneurie parce qu'ils envoient des ambassadeurs à Sa Majesté avec les réponses ». Il soulignait : « j'ai toujours fait en sorte de les amadouer, mais comme ils sont si inconsiderés ils ne laissent pas de se scandaliser et comme ils sont très méfiants on ne pourra obtenir le fruit espéré. » Aussi recommandait-il que les prélats se fassent accompagner par des représentants du Saint-Office, et de ne plus attendre¹¹⁸⁴. Déjà, Miranda devait

¹¹⁸³ « [...] la fundación deste collegio fue sancta y echa con buena intención / mas la spiriençia a mostrado haber echo poco fructo; antes dicen que ha echo mucho daño por haber salido algunos que se an buelto a los suyos y en todo y me certifican que los aprobados no an salido quatro después que se fundó el colegio » / « al presente tienen por el poco estipendio que les dan son idiotas y quasi todos franceses. » Manrique à la Suprême, Valence, 12 avril 1567. AHN, Inq., Lib.911, ff.784r-v.

¹¹⁸⁴ Depuis le début du paragraphe: « An me hecho algunos requerimientos a los quales yo he respondido como vera vuestra señoria porque con las respuestas embian embaxadores a su Magestad andando en esto llegaron cartas de su magestad para convocar los prelados del reyno y diessen el assiento que conviene en la reformation y instruction desta gente yo he procurado siempre de acariciarlos pero como sean tan inconsiderados no dexan descandalisarse y estar con recelo y estando assi no se podra sacar el fructo que se dessea. seria necessario quentre tanto que los prelados se determinan a instruirlos vuestra

accompagner l'évêque de Ségorbe, l'augustin Juan de Muñatones, tandis que son collègue Rojas accompagnait l'évêque de Tortosa, le dominicain Martín de Córdoba¹¹⁸⁵.

Les inquisiteurs regardaient de près les candidatures des prédicateurs et refusaient celles qui leur paraissaient représenter un risque. Ainsi le franciscain « fray Cripriano » (Joan Cebrián, qui avait peut-être témoigné contre deux Morisques quelques années plus tôt¹¹⁸⁶), fut écarté de la prédication car « en ce qui concerne sa personne, on n'a pas reçu de renseignements à la hauteur de ce qu'on pourrait exiger pour un ministère aussi lourd et important, bien qu'il soit bon arabiste »¹¹⁸⁷. Les compétences linguistiques étaient désormais une qualité attendue du prédicateur.

Le 22 avril 1568, les inquisiteurs écrivaient que la conjoncture était favorable pour lancer la prédication, « le duc de Segorbe étant très déterminé à favoriser ces affaires de la réformation des nouveaux convertis de Maures »¹¹⁸⁸.

La campagne fut lancée à partir du 11 mai 1568, les évêques se faisant accompagnés de prédicateurs armés de livrets d'instruction¹¹⁸⁹. Les premières nouvelles

señoría Illma mandasse sobreseher en este sancto offico respectando el grande bien que puede resultar para la salvacion destos miserables haziendo lo prelados lo que deven pues dello no redunda otro daños mas de la dilacion y tardança de dos messes que puede ser el termino de la consulta de los prelados y esto sera gran parte para lugar esta gente procediendo de vuestra señoría porque dado caso que con ellos yo haga todo lo que puede por aplacarlos valdra mucho mas lo que vuestra señoría Illma provehera y aunque por otras persoans terna aviso deste negocio me a parecido dezir a vuestra señoría lo que sobresto passa." Gregorio de Miranda à l'Inquisiteur général, de Valence, 12 août 1567. AHN, Inq., Lib. 911, f.704r.

¹¹⁸⁵ Rojas à la Suprême, Valence, 13 mai. AHN, Inq., Lib.911, f.1047r. La date indiquée sur le document est 1568, mais il se trouve parmi les correspondances de 1567 et les événements qui y sont rapportés nous incitent à croire qu'il doit en réalité être de 1567.

¹¹⁸⁶ Un "padre fray Josepe Cebrian sacerdote de missa de la orden de san francisco" âgé de 28 ans avait effectué en 1563 une dénonciation devant l'inquisiteur Alonso de Sotomayor. Il venait d'un monastère franciscain situé à Murviedro (aujourd'hui Sagonte) où il dénonçait les pratiques musulmanes proliférant dans la région, et particulièrement des alfaquis qui tenaient des écoles "donde se lee publicamente el Alcoran [...]". AHN, Inq., Lib.911, f. 515r

¹¹⁸⁷ "Recibimos las cartas de fray Cipriano arabigo de la orden de sanct francisco y en lo que toca a su persona no se ha tenido ni tiene tan buena relacion como se desava para un ministerio tan ponderoso y grave aunque es buen arábigo y a esta causa no se ha llamado a la junta de los perlados ni se hara hasta mandar vs. ss. Lo que mas fueren servidos." Manrique et Rojas à la Suprême, Valencia, 31 octobre 1567. AHN, Inq., Lib.911, ff.805r-v.

¹¹⁸⁸ "[...] por estar el duque de Segorbe muy determinado de favorecer estos negocios de la reformation de los nuevos convertidos de moros." Miranda, Manrique et Rojas à la Suprême, 22 avril 1568. AHN, Inq., Lib.911, f.1010r.

nous parviennent de Martín de Córdoba, l'évêque de Tortosa, qui arriva ce jour-là à la Vall de Uxó. La venue de l'évêque était un événement préparé à l'avance par le bailli, chargé de rassembler vieux et nouveaux chrétiens et de préparer la procession qui viendrait accueillir l'évêque à son arrivée. L'incident qui survint à la Vall d'Uxo est connu : les Morisques rassemblés, lorsqu'ils comprirent qu'ils devraient suivre la croix dans la procession, refusèrent de s'y joindre en arguant qu'ils étaient musulmans¹¹⁹⁰. Comme l'analyse Tulio Halperin Donghi, l'insolence inhabituelle des Morisques était rendu possible par la crainte qu'ils inspiraient en raison du soulèvement des Morisques des Alpujarras, à Grenade. Davantage qu'une simple émeute, elle était la conséquence des intrigues de Sancho de Cardona : les Morisques espéraient qu'on cesse de faire baptiser leurs enfants et qu'ainsi leur communauté redeviendrait peu à peu musulmane, comme avant la conversion générale¹¹⁹¹.

Devant les événements de la Vall d'Uxó, l'évêque de Tortosa et celui de Segorbe s'opposèrent sur la conduite à tenir. Le second était d'avis que son homologue devait poursuivre sa tournée dans des lieux de moindre importance. Mais Martín de Córdoba écrivait au vice-roi, le comte de Benavente, que « ce serait aller contre la majesté royale et contre le courage dont ils ont fait preuve, sans compter qu'on ternirait grandement notre image auprès de toutes les *aljamas* dans lesquelles on ne manquerait pas de dire que quatre petits Maures nous avaient fait reculer » de grande importance¹¹⁹². L'aspect solennel de la tournée et l'implication du roi rendaient tout compromis inacceptable. De plus, les Maures avaient directement rejeté leur statut même de chrétiens, révélant par

¹¹⁸⁹ Cet livret est mentionné par Escolano dans sa chronique: "En el de mil quinientos sesenta y ocho, mandó el rey que de nuevo se volviese à las juntas de la reforma de los moriscos; y asistiendo por su Magestad el conde de Benavente, se congregaron el arzobispo y obispos de Segorbe, Tortosa y Orihuela, y los inquisidores; de cuya junta resultó un librito de decretos y determinaciones para la instruccion y buen gobierno de los nuevos convertidos en orden à la religion." - Escolano, *Decadas...*, livre X, chapitre XXXVII, p.756

¹¹⁹⁰ Martín de Córdoba à l'Inquisiteur général, de la Vall d'Uxo, 11 mai 1568. AHN, Inq., Lib.911, f.865r-v.

¹¹⁹¹ Voir les analyses de Tulio Halperin Donghi, très bien complétées par celles d'Isabelle Poutrin : Tulio HALPERIN DONGHI, *Un conflicto nacional, op. cit.*, p. 143-145 ; Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans, op. cit.*, p. 224-230.

¹¹⁹² "[...] seria contra la magestad real y contra el valor que an demostrado bien se perdería mucha reputación acerca de todas las aljamas en las quales se díra que quatro morillos nos avían hecho volver atrás." Martín de Córdoba au comte de Benavente, Vall d'Uxo, 13 mai 1568. AHN, Inq., Lib.911, ff.413v.

là la fiction qui leur donnait une place au sein du royaume. Des choses qui, selon les paroles de l'évêque de Tortosa « qui ne sont pas pour être entendues »¹¹⁹³.

La rhétorique employée par l'évêque au début de la mission était classique, bien en place déjà depuis les missions coordonnées par Ramírez de Haro : les nouveaux chrétiens avaient « fauté par manque d'instruction » et l'évêque venait, accompagné de prédicateurs, pour les instruire, annonçant que « leurs errements passés seraient reçus avec miséricorde et leurs peines appliquées avec une grande mansuétude »¹¹⁹⁴.

Martín de Córdoba marque lui-même, au moment de cet incident, un changement radical d'opinion concernant les affaires morisques. Contredisant l'opinion qu'il avait émise lors de la *junta* des prélats avant que la campagne ne commence, et qui fondait la rhétorique même avec laquelle il s'était présenté aux portes de la Vall d'Uxo, il estimait désormais que les Morisques n'étaient pas dans l'erreur par ignorance, mais par malice :

Bien que dans notre *junta*, je fusse, avec les autres prélats, d'avis contraire, maintenant, vu que leur infidélité consiste en leur propre malice plutôt qu'en ignorance et qu'ils ne veulent pas être instruits, j'ai changé mon opinion et pense que ceux-ci doivent être instruits et ramenés par la carotte et le bâton. Ils tous sont unis dans leurs mauvaises actions, nous avons affaire à une exécration engendrée très arrimée à sa secte non pas tant pour elle-même mais plutôt pour la liberté qu'elle leur permet dans le vice, et ils en sont tous comme ensorcelés¹¹⁹⁵

Ce changement de cap est très représentatif du changement généralement observé au sein de l'ordre dominicain, auquel appartenait l'évêque. Entre l'attitude modérément optimiste observable chez Joan Micó et Juan Izquierdo, d'une part, et

¹¹⁹³ “[...] les repliqué diciendo que se allanasen y que no hablasen tan claramente cosas que no eran para oír.” Martín de Córdoba au comte de Benavente, 13 mai 1568. AHN, Inq., Lib.911, ff.413r-414r.

¹¹⁹⁴ “[...] si hasta aquí avían errado por falta de instruccion que yo venia con otros que conmigo venían a instruillos sus yernos pasados serian recibidos con misericordia y las penas dellos les serían remitidas con grande liberalidad.” Martín de Córdoba à Philippe II, Vall d'Uxo, 14 mai 1568. AHN, Inq., Lib.911, f.833r. Il ne s'agit que d'un exemple parmi plusieurs autres formulations du même type employée dans la correspondance de Martín de Córdoba sur l'affaire de la Vall d'Uxò.

¹¹⁹⁵ “[...] aunque en nuestra junta yo con los otros preladados fui de contrario parecer agora visto que su infidelidad consiste en propria malicia más que en ñorancias y no quieren ser instruidos soi de opinion contraria - y questos se an de instruir y reduzir con el pan y el palo, todos están unidos en maldades de una pésima generación muy arrimada a su secta no tanto por ella quanto por la libertad del vicio que les permite y ésta les tiene enhechizados.” Martín de Córdoba à Philippe II, Vall de Uxò, 14 mai 1568. AHN, Inq., Lib.911, f.834r.

l'attitude pessimiste qu'affichera Luis Beltrán d'autre part, nous trouvons le changement de cap de Córdoba y Mendoza. Emblématique des tendances fortes au sein des Frères Prêcheurs, ce basculement ne doit pas cependant être généralisé à l'ensemble de l'ordre, qui compta jusqu'à l'expulsion quelques membres défendant des positions à contre-courant¹¹⁹⁶.

La volte-face de Martín de Córdoba n'était toutefois pas complète. Certes, il estimait désormais que « la malice » devait être rendue responsable de la persistance des Morisques dans l'islam et qu'il faudrait faire usage de méthodes plus dures, comme arrêter les meneurs et éduquer les nouveaux chrétiens « par le bâton ». Mais ces variations dans l'opinion étaient fondées sur le changement d'une seule prémisse dans son raisonnement, celle voulant que les Morisques fussent désireux de mieux s'intégrer au sein du christianisme. Fondamentalement, Córdoba adhérait toujours à la même idéologie. Dans sa lettre au roi, il estimait que la génération adulte était perdue, et il reportait désormais ses espoirs sur les enfants.

Enfin, disait-il, je tiens pour très certain que ceux qui aujourd'hui sont maures jamais ne seront chrétiens. On dirait qu'ils portent leur réprobation gravée sur leur front. J'ai seulement l'espérance que les enfants et les jeunes pourront être gagnés à la cause de Dieu et que ceux-ci finiront par être chrétiens bien qu'avec grande difficulté, parce qu'à la fin ils demeurent parmi leurs parents¹¹⁹⁷.

Il s'agissait donc toujours de valider les baptêmes qui avaient eu lieu, quelle qu'en fût la forme, et de faire confiance au temps, en renouvelant les efforts d'éducation. Cela, malgré ses sérieux doutes car il percevait désormais mieux les structures de reproduction familiales et communautaires de l'islam morisque.

À l'instar qu'il était à Valence, au moment des faits, Gregorio de Miranda fit des événements de la Vall d'Uxó un récit de seconde main dans lequel il insistait sur des

¹¹⁹⁶ Par exemple, le dominicain Luis Estela, vicaire général de l'ordre, s'opposa à Jaime Bleda sur la question de l'expulsion. Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO et Bernard VINCENT, « Estudio preliminar - Los dominicos y los moriscos », in BLEDA, Jaime, *Corónica de los moros de España*, Valencia, Universitat de Valencia, 2001, p. 15.

¹¹⁹⁷ "[...] en fin tengo por muy cierto que los que oy son moros nunca serán cristianos parece que en la frente traen escrita su reprobación sólo tengo esperanza que los niños y muchachos se cobrarán para Dios y que éstos vendrán a ser cristianos aunque con gran dificultad porque en fin se quedan entre los padres." Martín de Córdoba à Philippe II, Vall d'Uxó, 14 mai 1568. AHN, Inq., Lib.911, ff.833v-834r.

éléments différents. Miranda rapportait en effet en premier lieu que les Morisques soupçonnaient l'avarice de guider prédicateurs et inquisiteurs. « Ils sont persuadés qu'on leur demande cela pour qu'ils confessent et adjurent pour les prendre par la suite et leur confisquer leurs biens comme cela se faisait avec ceux qui étaient faits prisonniers »¹¹⁹⁸. Malgré la distance qui le séparait de l'incident commenté, Miranda laissait entrevoir dans sa lettre sa profonde connaissance des affaires morisques et ses bons contacts parmi les nouveaux chrétiens. Leur exemple lui permettait de laisser entrevoir un règlement sans heurts de la crise

Hier, quelques Morisques parmi les notables sont venus me voir, qui pensaient que j'avais une meilleure image d'eux, et m'ont donné à entendre qu'ils sont meilleurs chrétiens et ils m'ont dit qu'ils prendraient cette affaire en main et feraient tout ce qu'ils pourraient pour calmer ces gens mais qu'il conviendrait que j'aïlle dans les zones qui sont les plus altérées et que beaucoup des Morisques apprécieraient beaucoup de traiter avec moi¹¹⁹⁹

Convaincu que les Morisques résistaient à la conversion par peur de perdre leur fortune, il tirait des événements une leçon opposé à celle de l'évêque de Tortosa. Alors que ce dernier espérait davantage de rigueur à l'encontre des Morisques, Miranda croyait que

leur changement dépend de ce qu'il adviendra de ceux qui sont prisonniers ici parce que si avec eux on fait usage de miséricorde, il seront convaincus et viendront la demander [tandis que] s'il y a rigueur je ne crois pas qu'il suffira à personne de les amener à ce qu'il convient parce que ce sont des gens qui n'ont de considération pour rien et barbares qui osent dire « qu'on les brûle », qu'ils ne feront pas plus que jusqu'à maintenant¹²⁰⁰

¹¹⁹⁸ “[...] están persuadidos que esto que les mandan hazer es para que confiessen y adjuren para prender los después y tomales sus haciendas como se hazia con los que habían tomado presos.” Gregorio de Miranda à la Suprême, Valence, 14 mai 1568. AHN, Inq., Lib.911, f.969r.

¹¹⁹⁹ “Ahier me vinieron algunos ciertos moriscos de los más principales que piensan que yo los tengo en mejor figura, y me dan ha entender que son mejor christianos y me dixerón que ellos tomarían la mano en este negocio y harían todo lo que pudiesen por sossegar esta gente pero que convernía que yo fuesse por las partes que estan mas alteradas y que muchos de los moriscos holgarian de tratar conmigo y lo mesmo me escriben el duque y obispo de Segorve y con parecer del conde de Benavente y de mis collegas, parto hoy, plegue a Dios que se haga algún fructo y que se sossiegue esta gente. De lo que succedere dare razón a v.s.” Gregorio de Miranda à la Suprême, Valence, 14 mai 1568. AHN, Inq., Lib.911, ff.969r-v.

¹²⁰⁰ “[...] su reformatión depende del successo de los que están presos aquí porque si con ellos se usa de misericordia quedarán convencidos y vernán a demandarla y si hay rigor no creo que bastará nadie a traherlos a lo que conviene porque son gente inconsiderada y bárbara que se atreven a dezir que los

Miranda terminait sa lettre en abordant des désaccords existant parmi ceux qui votaient sur les causes inquisitoriales des Morisques valenciens, auxquelles lui-même ne prenait pas part, à propos de la confiscation des biens. À son avis, il valait mieux ne pas procéder à des confiscations de biens, mais plutôt à des pénitences pécuniaires « qui même si elles excèdent le montant de leurs biens, je crois qu'ils les supporteront », et qu'en cas de condamnation, la réconciliation soit faite secrètement dans une église ou dans la salle secrète du Saint-Office, plutôt que dans un autodafé public. Il soulignait que « si on publie la confiscation, je comprends que les Morisques et les seigneurs se rebelleront »¹²⁰¹.

Les événements des premiers jours n'auguraient pas d'une résistance durable. Déjà lors de la confrontation, certains semblaient avoir compris que leurs paroles étaient allées trop loin. Le 16 mai 1568, Martín de Córdoba écrivait que bien que « chrétiens de cœur, je crois qu'ils ne le seront jamais », ils avaient répondu à sa convocation à la messe, qu'ils écoutèrent « avec grande attention ». Puis, il avait réuni les jeunes pour les instruire¹²⁰². Le lendemain, Miranda relatait que, d'après l'évêque, « les Morisques de la Vall d'Uxó ont commencé à montrer plus de douceur qu'au début, et ils furent au sermon que l'évêque leur fit, et consentirent à ce que les enfants se réunissent pour entendre la doctrine chrétienne » et estimait pour sa part que ces signes laissaient « espérer de meilleures fins que ce qu'on pensait jusqu'à maintenant »¹²⁰³. En chemin vers la Vall d'Uxó, il faisait savoir qu'il avait pleinement

quemen que no harán más que hasta aquí.” Gregorio de Miranda à la Suprême, Valence, 14 mai 1568. AHN, Inq., Lib.911, f.969v.

¹²⁰¹ “[...] mi parezer es que si estos an de ser reconciliados lo fuesen secretamente en una iglesia o en la sala del officio como se ha hecho con algunas personas y que no se les confiscasen los bienes sino que se les hechasse penitencia pecuniaria que aunque ecceda a sus bienes creo lo sufrirán y confiscándolos es maior el gasto que se haze en cobrar los que ellos valen porque si algunos bienes tiene los tienen escondidos y trapazados de tal manera que no se pueden sacar a luz y si salen estos al cadahlo y si se publica la confiscación entiendo que se alborotarán los moriscos y los señores y cada día darán pesadumbre a su magestad.” Gregorio de Miranda a la Suprême, Valence, 14 mai 1568. AHN, Inq., Lib.911, ff.971v-972r.

¹²⁰² Martín de Córdoba à la Suprême, 26 mai 1568. AHN, Inq., Lib.911, f.1075v.

¹²⁰³ “[...] los moriscos de la Val de Uxò han comenzado a mostrar más blandura que al principio y acudieron al sermón que el obispo les hizo, y consitieron que los niños se juntasen a oyr la doctrina christiana [...]” / “[...] de donde se podrían esperar mejores fines que se pensaba hasta ahora.” Gregorio de Miranda à l'Inquisiteur général, Valence, 17 mai 1568. AHN, Inq., Lib.911, f.1074r.

confiance dans le duc de Ségorbe, venu prêter main-forte pour discipliner ses vassaux morisques, qui « traite ces affaires si prudemment et sagement qu'il n'y a rien à dire et si déterminé à accomplir ce que sa Majesté demande. Si cela est nécessaire, il engagera tous ses vassaux et sa fortune afin que s'accomplisse le service de Dieu »¹²⁰⁴.

Martín de Córdoba, en revanche, ne révisa pas son diagnostic initial. Là où Miranda mettait l'accent sur l'adoucissement du ton des Morisques et le retour à un comportement de compromis, Córdoba voyait la persistance dans le refus du christianisme.

Après que le duc de Ségorbe eut parlé à ces malheureux, très déterminé et comme seigneur très chrétien il me semble qu'ils sont encore pires que jamais parce qu'ils disent qu'ils sont Maures, avec la même liberté que s'ils étaient à Alger : la présence de l'Inquisiteur ne les a pas du tout fait réagir. Avec une audace inouïe, ils disent qu'ils veulent mourir, et certes c'est leur dessein, de donner à entendre que nous n'allons pas les brûler tous¹²⁰⁵

Dans une autre lettre expédiée le même jour, le ton était alarmiste : « les affaires d'ici sont pires que jamais et je crois que l'excès de douceur et d'accueil les a gâtés ». Il réclamait l'intervention rapide du Saint-Office, « cela aiderait beaucoup à briser leur dure obstination, pour qu'ils viennent faire les confessions, et si cela ne se fait pas, ils seront maures toute la vie et nous pourrions ici terminer la nôtre »¹²⁰⁶.

Suite à ses premières observations, Miranda se mit en devoir de rencontrer le duc de Ségorbe, les évêques de Ségorbe et Tortosa, et surtout les Morisques des lieux

¹²⁰⁴ “[...] el señor duque trata estos negocios tan prudente y sabiamente que no ay que decir y tan determinado de conplir lo que su Majestad manda que si necesario fuere pospondrá todos sus vasallos y hacienda porque se cunpla el servicio de Dios.” Gregorio de Miranda a l'Inquisiteur général, Vall d'Uxo, 21 mai 1568. AHN, Inq., lib.911, f.1077r.

¹²⁰⁵ “Después de aver hablado el duque de Segorbe a estos desventurados, y muy determinadamente y como señor muy christiano, me parece están muy peores que nunca porque el decir que son moros, con la mesma libertad que si estuviesen en Argel lo dicen: la presentia del Inquisidor no les a movido nada, desmándanse terriblemente a decir que quieren morir, y cierto es su dessino darse a entender que no les an de quemar a todos.” Martín de Córdoba à l'Inquisiteur général, Vall d'Uxo, 16 juin 1568. AHN, Inq., Lib.911, f.823r.

¹²⁰⁶ “[...] los negocios de aquí están peores que nunca y creo que la demasiada blandura y acogimiento los a gastado. Si algún remedio tiene, es el que dese santo officio puede salir y con brevedad, porque entretanto que corre el término que se a dado para las confesiones aydaría mucho a quebrantar su dura obstinación, para que viniesen a hazer las confesiones y si esto no se haze, toda la vida serán moros y aquí podríamos acabar la nuestra.” Martín de Córdoba à Philippe II, Vall d'Uxo, 16 juin 1568.

qui s'étaient « soulevés » et qui manifestaient le même sentiment que ceux de la Vall d'Uxó sur la prédication. À le lire, sa présence calmait les Morisques là où il allait, bien que la méfiance demeurât toujours palpable. C'est la peur de l'Inquisition, qui désormais avait les pleins pouvoirs pour les poursuivre, qui suscitait la résistance. Le recours qu'ils avaient pour s'en protéger était de faire appel à la justice du roi. Plus que toute autre chose, les Morisques réclamaient la possibilité de pouvoir s'adresser directement au roi :

Dans les lieux où je suis allé, on nous reçoit avec une certaine bienveillance mais toujours disant qu'ils ont été baptisés par la force et que maintenant on veut les obliger à se confesser pour après leur prendre leurs biens et châtier leurs personnes comme on le fait avec ceux qui maintenant son prisonniers dans le Saint-Office et ils ne veulent pas en démordre car ils veulent d'abord l'entendre de la bouche de Sa Majesté et lui dire les torts qu'on leur fait. Ils vont plus loin en paroles, s'engageant en attendant d'aller voir Sa Majesté à ne pratiquer aucune cérémonie de leur secte, du moins publiquement¹²⁰⁷

À nouveau, Miranda insistait sur le lien privilégié qu'il entretenait avec les Morisques, disant que « les Morisques me témoignent quelque respect ». Il estimait que les Morisques seraient plus soumis si les évêques étaient accompagnés d'un inquisiteur pendant la visite. En cela, il s'accordait avec Martín de Córdoba. Dans l'affaire, toutefois, c'était l'intervention nobiliaire qui s'avérait déterminante pour calmer le jeu. Alors même que, dans le contexte où le soulèvement de Grenade éclatait, les Morisques valenciens pouvaient se permettre d'être plus insolents que jamais, ils n'osaient pas s'aliéner la puissante protection nobiliaire. Cela mettait des grands nobles comme le duc de Segorbe dans la position de médiateurs nécessaires entre les ecclésiastiques et les Morisques.

¹²⁰⁷ "En los lugares que he andado nos resciben con algún amor pero todavía diciendo que son bautizados por fuerza y que aora los quieren hazer confesar y después tomar les sus bienes y castigar sus personas como se haze con los que aora stán presos en el Sto Officio y no ay quien desto los aparte que primero lo quieren saber de boca de Su Majestad y descirle sus agravios; todavía van más hablandando, pormetiendo entretanto que yrán a Su Majestad no harán cosa de su seta ya a lo menos públicamente." Miranda à la Suprême, Ségorbe, 28 mai 1568. AHN, Inq., Lib.911, ff.987r-v.

Au-delà de l'intervention nobiliaire, les Morisques souhaitaient également avoir affaire directement au roi pour se plaindre que la conversion de leurs parents au temps de Charles Quint n'avait pas été légitime. Le 31 mai 1568, le roi intervenait enfin dans l'affaire, par le biais d'une lettre à Jaime Centelles seigneur du lieu d'Almedixar, et peut-être d'autres correspondances adressées à d'autres seigneurs qui ne n'ont pas été conservées. Il y rappelait le désir impérieux de son père de « réformer » les Morisques, que lui-même avait récemment réuni les prélats pour débattre du sujet et réitérait les thèmes principaux de la rhétorique de la conversion tout en offrant une série d'instructions sur la conduite à tenir :

[...] il a été résolu [dans la *junta* des prélats] que les prélats de ce royaume, à qui cela incombe principalement, prennent en mains la réforme et l'instruction desdits convertis, et pour les favoriser, et s'occuper de ce qui concerne le pardon des Morisques et le reste, le cardinal inquisiteur général a nommé les inquisiteurs qui doivent accompagner lesdits ordinaires et pour que tout se fasse selon les règles, dans la soumission et la quiétude, nous vous disons, vous chargeons et vous commandons d'aller avec l'évêque et les inquisiteurs qui, dans votre juridiction, feront cette visite, et de les assister, et leur accorder l'aide qu'ils vous demanderont et qui sera nécessaire. Là où vous ne pourrez pas être présent, vous enverrez des officiers, qui feront le même effet, faisant en sorte qu'ils soient obéis et respectés dans ce dont chacun d'entre eux aura la charge et vous donnerez à entendre aux nouveaux convertis qu'on n'usera avec eux d'aucune violence, mais au contraire de grande mansuétude et clémence. Vous leur assurerez qu'on n'exigera pas d'eux le serment dont la rumeur s'est répandue entre eux et qu'il ne sera question que de les instruire dans notre foi chrétienne et leur pardonner, avec de très légères pénitences, si toutefois ils acceptent le pardon, les délits passés¹²⁰⁸.

¹²⁰⁸ “[...] se a resoldido que los perlados desse reyno, a quien principalmente esto toca, entiendan en la reformacion e instruction de los dichos nuevos convertidos para dar calor a la qual [...], y para attender a lo de la venia, y lo demas el cardenal inquisidor general a nombrado los inquisidores que an de yr juntamente con los dichos ordinarios y porque se haga todo con el cumplimiento, sossiego y quietud que se requiere, dezimos, encargamos y mandamos vos, que vays juntamente con el obispo e inquisidores que en vuestra jurisdicción fueren a esta visita, y les assitáys, y deys el favor y ayuda que os pideren y fuere necesario, y donde no pudiéredes assistir, embiaréys tales oficiales, que hagan el mismo effecto, haziendo por vuestra parte que sean obedescidos, y respectados en lo que cada uno lleva a cargo y daréys a entender a los dichos nuevos convertidos, que no se usará con ellos de violencia alguna, sino de toda suavidad y blandura, y assegurándoles que no se les a de tomar el juramento que se a publicado entre ellos, ni se a de attener a otro que a enseñarles nuestra fe chrisitana y a perdonarles con levíssimas penitencias /siempre que vinieren a venia, los delictos pasados.” Philippe II à Jayme de Centelles, Aranjuez, 31 mai 1568. AHN, Inq., Lib.911, f.907r. La lettre du vice-roi, le comte de Benavente, confirme que des lettres ont été remises à tous les seigneurs. Comte de Benavente à l'Inquisiteur général, Valencia, 13 juin 1568. AHN, Inq., Lib.911, f.825r.

Dans cette lettre, le roi justifiait ses recommandations en se référant à la *junta* des prélats. Celle-ci avait en effet contribué à reconduire les éléments principaux de la rhétorique qui accompagnait depuis longtemps les campagnes de prédication. Mais la lettre venait après l'incident de la Vall d'Uxó, où ni l'inquisiteur Miranda, ni le duc de Ségorbe n'avaient été présents. Aussi faut-il la lire comme un ajustement des méthodes préconisées, et un resserrement du cadre dans lequel devaient opérer les évêques. D'autres mesures furent promptement prises par le vice-roi, le comte de Benavente, à savoir de tenir prêtes les garnisons de la côte, pour éviter toute fuite des Morisques à l'occasion de la prédication, et de faire accompagner les évêques par une compagnie de cavaliers qui se tienne à distance mais prête à intervenir à la moindre alerte¹²⁰⁹.

La publication de l'Édit de Grâce amorça la normalisation de la situation dans la Vall d'Uxó. Même l'évêque de Tortosa estimait que « nous avons senti en eux de la réceptivité et ils nous ont pour ainsi dire déclaré la bonne intention qu'ils avaient d'obéir à tous les commandements de l'Église et de Sa Majesté » après qu'on leur avait lu « les édits [et que] nous leur avons parlé avec nos raisonnements le M. l'inquisiteur et moi, leur expliquant tout ce qu'en cette affaire on pourrait désirer savoir »¹²¹⁰. La réponse des Morisques fut de demander du temps avant de procéder aux confessions, prétextant que « entretemps ils prieraient Dieu qu'il les illumine ». Peu réceptif à leur demande, Córdoba demeura cependant hésitant sur la conduite à tenir, estimant que « de la part de beaucoup d'entre eux j'ai senti qu'ils voulaient se confesser » mais que « le moyen de la confession, le fait pour chacun, homme ou femme de venir dire ce qu'ils avaient à dire, ils le tiennent pour rigoureux, et ils disent qu'ils se sentent mal à l'aise ». Ces réticences des Morisques face à la confession n'avaient rien pour surprendre, la confession étant non seulement souvent critiquée par les polémistes musulmans, mais de surcroît souvent difficile à faire accepter même par les vieux

¹²⁰⁹ Comte de Benavente à l'Inquisiteur général, Valencia, 13 juin 1568. AHN, Inq., Lib.911, f.825r.

¹²¹⁰ “[...] leydos los edictos les hablamos con nuestros razonamientos el señor inquisidor y yo dándoles razón de todo lo que en este negocio se podría desear saber. Y así dende ayer acá avemos sentido en ellos blandura y casi nos dizen la buena intención que tienen a obedecer en todo lo que la Iglesia les manda y Su Magestad.” Martín de Córdoba à l'Inquisiteur général, Vall d'Uxo, 18 juin [1568]. AHN, Inq., Lib.911, f.869r.

chrétiens à cause des difficultés que posait l'aveu des fautes¹²¹¹. Aussi « le M. l'inquisiteur et moi chercherons comment tromper leur gêne ». ¹²¹²

Tandis que les tensions se calmaient dans la Vall d'Uxó, la prédication se mettait en route dans l'évêché de Ségorbe, sous la direction d'un vieil ami du défunt Tomás de Villanueva, l'augustin Juan de Muñatones, accompagné par l'inquisiteur Juan de Rojas. « Le quatorze du présent [mois] j'arrivai à cette cité de Ségorbe pour mettre à exécution ce que par votre illustre seigneurie m'a été commandé concernant l'édit de grâce et la cédula de Sa Majesté concédés aux nouveaux convertis », écrivait l'inquisiteur le 19 juin. Le duc et l'évêque choisirent de publier l'édit de grâce le jour de la Fête-Dieu au matin « parce que la procession se fait dans l'après-midi et ainsi cela se passa dans le calme et obéissance de la part des nouveaux convertis ». Au terme de la procession,

l'évêque leur fit un sermon très substantiel et moi très brièvement je leur exposai les grâces avantages que Sa Sainteté et Sa Majesté leur concédaient, et le duc se trouva présent, lequel auparavant s'était mainte fois entretenu avec eux et leur avait proposé de supprimer les *zofras*¹²¹³ et autres tributs mudéjares et leur réserver un traitement aussi bon, ou même meilleur qu'aux vieux chrétiens¹²¹⁴

Le dimanche 11 juillet 1568, l'évêque d'Orihuela commençait la visite des Morisques de son évêché par la ville d'Elche. Celle-ci n'a pas donné lieu à une correspondance aussi abondante que la désastreuse campagne de Tortosa, elle n'est pas même comparable à celle de Ségorbe. Les rares lettres qui en témoignent sont cependant intéressantes. Le prélat rend compte d'une prédication sans incidents « beni soit Dieu », dit-il, tout s'était déroulé comme espéré, « tant dans l'obéissance comme en

¹²¹¹ Louis CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens, un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, Klincksieck, 1977, p. 315-320 ; Jean DELUMEAU, *L'aveu et le pardon: les difficultés de la confession, xiiiè-xviiiè siècle*, Paris, Fayard, 1992, p. 2.

¹²¹² "El señor inquisidor y yo buscaremos como engañarles la uerguença sino queda por otra cosa." Córdoba à l'Inquisiteur général, [Vall d'Uxo], 18 juin [1568]. AHN, Inq., Lib.911, f.869v.

¹²¹³ *Zofras*, des impôts spéciaux payés par les musulmans avant la conversion générale. Après celle-ci, les Morisques des terres seigneuriales continuèrent à les payer.

¹²¹⁴ "[...] el obispo les hizo un sermon muy substancial y yo brevemente les expuse las gracias y mercedes que su sanctidad y magestad les concedían, y el duque se alló presente el qual antes les havia hecho muchas pláticas y offrecimientos de quitalles las çoffras y tributos y hazerles tan bueno y mejor tractamiento que a los xpiananos viejos." Rojas à l'Inquisiteur général, de Ségorbe, 19 juin 1569. AHN, Inq., Lib.911, f.1117r.

la quiétude et conformité nécessaire pour cette affaire »¹²¹⁵. Il louait les qualités de l'inquisiteur Juan de Rojas, son zèle, sa prudence et « la douceur que requiert cette affaire dans ses débuts »¹²¹⁶. De l'avis de l'évêque, pour le succès de la visite, « il est de grande importance que les Morisques ne trouvent pas de faveur chez les seigneurs temporels, ce qui a été la cause de grands dommages dans certaines parties du royaume de Valence »¹²¹⁷.

Comme Martín de Córdoba, Gregorio Gallo se montrait attentif aux progrès des parents et enfants morisques. « Les enfants savent la doctrine chrétienne jusqu'à dix ans comme on peut l'apprendre à Madrid, les plus âgés l'oubliant, bien qu'ils disent ce qu'on leur montre comme des perroquets sans le dire d'eux-mêmes ». il faisait donc un constat mitigé : l'enseignement, dans la région, transmettait efficacement la doctrine, mais ne suffisait pas à les rendre chrétiens. Il faudra, ajoutait-il, « mettre davantage [de diligence] dans l'enseignement qu'on leur dispensera »¹²¹⁸.

Section 4 : Au-delà de 1568 : Juan de Ribera, l'évangélisation et l'expulsion

Au terme de la section précédente, nous avons cerné les principaux aspects du basculement survenu dans la prédication aux Morisques suite au renforcement du

¹²¹⁵ “[...] bendito Dios todo lo pu^{co} a sido hasta agora como se puede desear assi en la obediencia como en la quietud y conformidad que para este negocio es necessaria.” Gregorio Gallo, évêque d’Orihuela, de Elche, 2 août 1568. AHN, Inq., Lib.911, f.827r.

¹²¹⁶ “La blandura que en estos principios este negocio a menester”. Gregorio Gallo, de Elche, 2 août 1568. AHN, Inq., Lib.911, f.827r.

¹²¹⁷ “es de gran importancia que no hallen estos moriscos favor en los señores temporales que a sido gran causa de daño en algunas partes del Reyno de Valencia.” Gregorio Gallo, de Elche, 3 août 1568. AHN, Inq., Lib.911, f.827r.

¹²¹⁸ “Los niños saben la doctrina christiana hasta diez años como en Madrid se puede aprender, los mayores van olvidándola, aunque dizen lo que les muestran como papagayos sin dezillo ellos de suyo, aunque sea puesto diligencia, y se pondrá mayor en enseñarlos.” Gregorio Gallo, de Elche, 3 août 1568. AHN, Inq., Lib.911, f.828r.

contrôle idéologique et de l'influence du Concile de Trente. L'évangélisation des Morisques se poursuit en évoluant progressivement après 1569, mais la transformation décisive avait déjà eu lieu. L'évangélisation des Morisques de Valence, pendant l'épiscopat de Juan de Ribera, se construisit sur les fondements établis au cours des années 1560. Du reste, l'évangélisation des Morisques sous l'épiscopat de Juan de Ribera commence à être déjà bien connue, puisqu'elle a fait au long des années l'objet de nombreuses études de qualité, qui ne demandent qu'à être soigneusement recoupées entre elles¹²¹⁹. Il s'agit par conséquent de nous appuyer sur ces connaissances pour retenir, dans l'épiscopat de Juan de Ribera, les éléments qui seront essentiels pour notre interprétation de l'évangélisation des Morisques. Comme nous avons souvent eu l'occasion de consulter les sources, nous les citerons également lorsque nécessaire, en particulier la correspondance inquisitoriale, la correspondance jésuite, et les mémoires rédigés pour la conversion des Morisques.

1. Transformation du rôle de l'Inquisition

L'arrivée de Ribera, marque une nouvelle période de l'histoire morisque et un tournant dans la dynamique des relations entre les nouveaux chrétiens et les institutions du royaume. La guerre des Alpujarras se terminait, laissant dans les

¹²¹⁹ En particulier, mais pas exclusivement : Ramón ROBRES LLUCH, *San Juan de Ribera, op. cit.* ; Francisco BORJA DE MEDINA, « La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614) », *op. cit.*, p. 40-52 ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Arbitrio del Dr. Mancebón para la reforma de la Ermita de Nuestra Señora de las Virtudes de Villena y creación de un colegio para niños moriscos (1587-88) », in *Homenatge al doctor Sebastià García Martínez*, Valencia, Generalitat Valenciana, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència: Universitat de València, 1988, vol. 3/1, pp. 287-300 ; Eugenio CISCAR PALLARÉS, « Notas sobre la predicación e instrucción religiosa de los moriscos en Valencia a principios del siglo XVII », *Estudis*, 1989, n° 15, pp. 205-244 ; Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, « El nunc dimittis del Patriarca Ribera », in *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias, 1991, pp. 196-293 ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Felipe II y el arzobispo Juan de Ribera ante la evangelización de los moriscos valencianos », in *La monarquía de Felipe II a debate*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 405-428 ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones, op. cit.*, p. 311-420 ; Benjamin EHLER, *Between Christians and Moriscos, op. cit.* ; Miguel Ángel BONDIA, *Evangelización en tiempos difíciles, San Juan de Ribera*, Valencia, Edicep C.B., 2008, 190 p ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Los últimos días de Feliciano de Figueroa, obispo de Segorbe: su visita misional a los moriscos de Vizcondado de Chelva », in *Tríptico de la expulsión de los moriscos*, Mercuès, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2012, pp. 119-139.

mémoires un amer souvenir, fait de peur et de méfiance. L'incident de la Vall d'Uxò et la tentative de soulèvement déjouée de justesse à Valence avaient fait craindre que les Morisques levantins ne leur donnent autant de fil à retordre que leurs coreligionnaires de Grenade. Le sentiment de peur fut durable parmi les vieux chrétiens¹²²⁰.

Ces événements coïncidaient avec la fin de la suspension partielle de l'action inquisitoriale et des fameuses quarante années de la *Concordia* de 1526¹²²¹. Le Saint-Office reprenait sa politique de persécution à *la rigueur* en faisant des procès aux personnes les plus en vue parmi les Morisques, telles que Sancho de Cardona et les frères Abenamir. Les correspondances du Saint-Office montrent une vigilance accrue envers les *aljamas* à partir de l'incident de la Vall d'Uxó. À partir des années 1570, le nombre de causes de Morisques entendues au tribunal de Valence fut en augmentation constante jusqu'à son point culminant dans la première moitié des années 1590¹²²².

À son arrivée à Valence, Juan de Ribera participa à la négociation de la nouvelle *concordia* de 1571, qui adoucissait un peu la persécution inquisitoriale dans les *aljamas* signataires. La négociation de ces accords fut l'occasion d'une lutte féroce entre l'Inquisition, les seigneurs et les Morisques. L'enjeu : les biens confisqués aux Morisques. La *concordia* de 1571 s'apparentait aux accords similaires faits en Aragon (1555) et à Valladolid (1558), dans un contexte où le Saint-Office recherchait des

¹²²⁰ En plus de la guerre de Grenade, la déportation de Morisques grenadins dans diverses régions de Castille eut un impact considérable sur la perception des Morisques chez les vieux chrétiens de Castille. Désormais, les Morisques étaient perçus comme plus menaçants. C. COLONGE, « Reflets littéraires de la question morisque entre la guerre des Alpujarras et l'expulsion (1571-1610) », *Boletín de la Real Academia de Buenas letras de Barcelona*, 1970 1969, XXXIII, pp. 137-243.

¹²²¹ Nous avons fait plusieurs références au problème des « quarante années » au cours du chapitre précédent (cf. *supra*, chapitre 6, section 1.2 en particulier). Rappelons simplement ici les analyses de Rafael Benítez, qui montre que la suspension de quarante ans des peines pour les Morisques est un mythe résultant d'une mauvaise interprétation de Danvila. En réalité, l'Inquisition poursuivit un temps des Morisques, mais seulement des cas graves, notamment de prosélytisme. Les pouvoirs de l'Inquisition furent progressivement neutralisés par les privilèges royaux concédés lors des Cortés. Toutefois, en 1566, la mémoire historique de l'Inquisition avait intégré l'idée qu'ils avaient été « inhibés » depuis quarante ans. Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones*, *op. cit.*, p. 102-112, 127-139, 215.

¹²²² Raphaël CARRASCO, « Historia de una represión, Los moriscos y la inquisición en Valencia 1566-1620 », in *La monarchie catholique et les Morisques (1520-1620)*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2005, pp. 57-107.

sources de financement stables¹²²³. La nouvelle *concordia* ne mettait pas les nouveaux chrétiens fautifs à l'abri des peines corporelles imposées par l'Inquisition : son principal effet était d'épargner aux condamnés les confiscations de biens, auxquelles se substituait une amende de 10 ducats. En échange de ces concessions du Saint-Office, les *aljamas* s'engageaient à payer 50 000 *sueldos* –quelque 2 500 ducats– chaque année, assurant ainsi un financement stable au tribunal. La dimension proprement économique de ces accords ne doit pas dissimuler l'effet que ceux-ci eurent sur l'attitude de l'Inquisition en matière d'évangélisation. Au cours des tractations, l'archevêque Juan de Ribera et l'Inquisiteur général de l'époque, Gaspar de Quiroga, estimaient que l'Inquisition n'était pas l'outil approprié pour l'instruction des Morisques. Il semblait à ce dernier que de punir les Morisques était injuste et inefficace, ceux-ci ayant été insuffisamment instruits dans la foi chrétienne. On le voit, le refrain était bien connu¹²²⁴.

Il faut prendre la pleine mesure de ce choix : jusque-là, les mesures qui inhibaient la persécution inquisitoriale ne mettaient pas le tribunal à l'écart des campagnes d'évangélisation. À travers les nominations de commissaires inquisitoriaux – Antonio Ramírez de Haro, Francisco de Navarra – ou en déléguant un inquisiteur qui se consacrait presque exclusivement aux questions de Morisques – Gregorio de Miranda –, le Saint-Office avait été au cœur de la coordination des campagnes. C'est la raison pour laquelle celle de 1568, en particulier, nous est surtout connue à travers les archives du tribunal. Ce ne sera plus le cas désormais. La correspondance du tribunal de Valence, à partir de 1571 et jusqu'à l'expulsion, traite beaucoup des Morisques, mais presque

¹²²³ Ricardo GARCÍA CARCEL, *Herejía y sociedad en el siglo XVI*, *op. cit.*, p. 157-164 ; Serafín TAPIA SÁNCHEZ, *La comunidad morisca de Avila*, Salamanque, Ediciones Universidad de Salamanca y Ediciones de la Institución « Gran Duque de Alba », 1991, p. 241-251 ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Moriscos, señores e Inquisición », *op. cit.* ; Jean-Pierre DEDIEU, « Stephen Haliczzer, Inquisition and society in the kingdom of Valencia, 1478-1834 ; William Monter, Frontiers of heresy. The Spanish Inquisition from the Basque lands to Sicily », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1991, vol. 46, n° 5, pp. 1143-1146 ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones*, *op. cit.*, p. 202-210 ; Raphaël CARRASCO, « Le prix de sa foi, l'inquisition de Valence et les biens des Morisques (1566-1609) », *op. cit.* ; Raphaël CARRASCO, « Historia de una represión », *op. cit.*, p. 106-107 ; Raphaël CARRASCO, « L'inquisition et la monarchie confessionnelle de Torquemada à Fernando Valdés », in *L'Inquisition espagnole et ses réformes au XVIe siècle*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2006, p. 12-13.

¹²²⁴ Benjamin EHLER, *Between Christians and Moriscos*, *op. cit.*, p. 83-84.

jamais de leur évangélisation. N'étant plus associés aux campagnes d'évangélisation, les inquisiteurs percevaient désormais leur rôle envers les Morisques exclusivement à travers la lunette de la répression. Leur regard se noircit, et ce, malgré la déclaration de Gaspar de Quiroga¹²²⁵.

L'Inquisition valencienne des années 1570 agissait de plus en plus contre les « têtes » des *aljamas*, qu'elle n'avait pas su coopter auparavant et qu'elle soupçonnait de déloyauté envers le roi. Ce n'était pas à tort : le début des années 1570 fut marqué par un projet de soulèvement avorté¹²²⁶, et un autre survint en 1577, l'affaire « Yuçuf Duarte », du nom d'un agitateur qui promettait que les Turcs attaqueraient pour soutenir un soulèvement des Morisques. Quelques années plus tard, un aventurier *tagarino* du nom de Gil Pérez manigance une vaste mystification faisant croire aux inquisitions de Valence et de Saragosse qu'un autre soulèvement se prépare¹²²⁷. L'affaire est si complexe et rocambolesque qu'elle obsède les membres du tribunal de Valence jusqu'à la condamnation de Gil Pérez et ses complices en 1588. La correspondance de ces années revient en effet constamment sur cette affaire, qui produit des procès en rafale¹²²⁸.

Les procès témoignent par ailleurs d'un intense effort déployés par les inquisiteurs pour confisquer les écrits arabes encore en circulation. Plusieurs tournées furent effectuées par des agents du Saint-Office, donnant lieu à des scènes dont les témoignages livrent tout le *pathos*. Surprise et panique saisirent les Morisques qui

¹²²⁵ La correspondance inquisitoriale consultée est celle des registres AHN, Inq., Lib.912-919, correspondant aux années 1569 à 1609.

¹²²⁶ Sergio URZAINQUI SÁNCHEZ et Jorge Antonio CATALA SÁNZ, *La conjura morisca de 1570*, *op. cit.*

¹²²⁷ Sur les affaires Duarte et Gil Pérez, voir Raphaël CARRASCO, « Péril ottoman », *op. cit.* Rafael CARRASCO, *Deportados en nombre de Dios*, *op. cit.*, p. 162-191.

¹²²⁸ Les correspondances sur ce sujet sont trop nombreuses pour toutes les citer. Elles se situent principalement entre 1582 et 1589. Dans les archives, elles commencent à AHN, Inq., Lib.915, f.124r et se terminent à AHN, Inq., Lib.916, f.665v. Elles commencent à s'espacer lorsque l'Inquisition acquière la conviction que les témoignages suggérant des complots de soulèvement sont faux. On peut prendre comme repère une lettre communiquant à la Suprême, (non-datée, approximativement septembre 1585) le nom des principaux faux témoins. AHN, Inq., Lib.916, f.5r.

eurent le malheur de se faire prendre. Les représentants du tribunal se présentaient à l'improviste devant les foyers de ces derniers et pouvaient voir des réactions instantanées, quelqu'un se précipitant à l'étage pour y dissimuler les papiers sur lesquelles se trouvaient les écritures interdites. Trop tard : les enquêteurs n'hésitaient pas à forcer le passage et à les poursuivre pour les surprendre en flagrant délit¹²²⁹. Échappèrent à leur vigilance tous ceux qui eurent la chance de vivre le scénario alternatif : être avertis plus tôt, réagir plus vite, dissimuler efficacement les textes prohibés en trompant la vigilance du visiteur.

2. Religion tridentine et mythe du Morisque inassimilable

S'il est revenu à Martín Pérez de Ayala de jeter les premiers jalons de l'implantation de la réforme tridentine à Valence, c'est Juan de Ribera qui apparaît comme l'homme qui lui donna sa forme la plus achevée. Le jeune archevêque appartenait à la première génération de prélats qui n'avaient pas participé au Concile, n'avaient pas eu à y défendre leurs idées et n'avaient pas eu à y souffrir quelques défaites. L'enjeu était de le mettre en place. Benjamin Ehler a analysé les stratégies employées par Ribera pour réformer l'éducation du clergé –contre l'opposition à une réforme directe de l'université de Valence, contrôlée par les élites municipales jalouses de leurs privilèges, il a fondé le *Colegio de Corpus Christi*¹²³⁰– et réformer les pratiques religieuses des vieux chrétiens. Sur ce dernier aspect, Ehler a suivi la tendance de l'historiographie actuelle qui récuse une acculturation du peuple par les élites autant qu'une simple demande d'instruction formulée par « la masse », pour mettre en valeur un processus de négociation entre les réformateurs tridentins et la religion populaire. Ce processus, Ehler ne l'a pas perçu dans les missions menées par l'archevêque auprès des Morisques. Cela l'a amené à formuler l'hypothèse selon laquelle c'est précisément cette absence de « négociation » qui explique que les Morisques demeurèrent sourds à l'appel du christianisme¹²³¹. Pour séduisante qu'elle soit, l'hypothèse nous paraît

¹²²⁹ Cette description est inspirée du témoignage de Bautista Celma, procès de Juan Carnicer. 13 août 1580. AHN, Inq., Leg.550/5.

¹²³⁰ Benjamin EHLER, *Between Christians and Moriscos*, op. cit., p. 62-66.

¹²³¹ *Ibid.*, p. 154.

difficilement vérifiable. Nous notons cependant que l'élaboration de la nouvelle religiosité valencienne éloignait le christianisme tridentin des Morisques.

Un des aspects dominants de l'évolution de la religion tridentine apparaît dans la mise en branle de chantiers de canonisation de figures religieuses locales¹²³². Satisfaisant à l'aspiration des vieux chrétiens pour des figures exemplaires, elle misait cependant sur une dimension du catholicisme farouchement rejeté par les Morisques : le culte des saints. Mais il y a plus. Dans le processus de sélection et de sanctification de figures religieuses, plusieurs évangélistes de Morisques furent mis de l'avant, avec plus ou moins de bonheur. Juan Bautista Anyés devint le « vénérable » Agnesio, franchissant la première des trois étapes sur le chemin de la sainteté. Joan Micó fut béatifié quelque temps avant la sortie de la chronique de l'ordre dominicain publiée par Diago. C'est au cours du procès de béatification que fut recueilli le témoignage accréditant le récit qui rapporte qu'il aurait proposé aux Morisques de Llombay de ressusciter un de leurs morts en échange de leur conversion. On l'a vu, Diago raconte qu'ils ont refusé, et y voit une démonstration à la fois de la sainteté de Micó – qui a convaincu les Morisques que ses prières pourraient bien ressusciter un mort – et de l'hypocrisie des Morisques. L'histoire circula au sein de l'ordre dominicain et suscita l'imitation : en 1599, lors de la deuxième grande campagne de prédication aux Morisques valenciens, le dominicain Domingo Anadón proposa aux Morisques de Bennaguacil de ressusciter un de leurs défunts en échange d'une conversion, avec les mêmes résultats qu'avait obtenus Micó. Domingo était en odeur de sainteté et ses hagiographes narrèrent cette histoire¹²³³. Une des plus grandes réussites des campagnes de canonisation valenciennes fut celle de Luis Beltrán, disciple de Micó. Ayant assisté ce dernier dans ses dernières tentatives, Beltrán devint par la suite missionnaire aux Indes. Revenu à Valence en odeur de sainteté, Beltrán avait refusé de prêcher aux Morisques en 1579. Bleda ne manqua pas de le

¹²³² *Ibid.*, p. 67-72.

¹²³³ GÓMEZ, Vicente, *Verdadera relación de la vida, muerte y hechos milagrosos del bendito f. Domingo Anadón*, 1607, p.148. Voir aussi Ramón ROBRES LLUCH, *San Juan de Ribera, op. cit.*, p. 404 ; Emilio CALLADO ESTELA, « Dominicos y moriscos en el reino de Valencia », *Revista de Historia Moderna*, 2009, n° 27, p. 121.

rappeler¹²³⁴. Un autre cas intéressant est celui de Francisco de Borja. Dans le procès de béatification de ce dernier, un des témoins rappelle que Borja fonda le monastère de Lombay et eut pour objectif de créer un « séminaire de doctrine » pour ses vassaux Morisques. La chose était de notoriété publique dans le royaume de Valence. Cela démontrait que l'échec de l'évangélisation des Morisques était imputable à la « malice » de ceux-ci, et non au manque de diligence des prélats¹²³⁵.

Tous ces témoignages, qu'ils fussent véridiques ou mythiques, circulaient à l'occasion des procès de « fabrication » des saints tridentins¹²³⁶. Tous tendaient à alimenter le mythe du « Morisque inassimilable ». Cela alors que, selon Bleda, dans les années 1580, la majorité des curés de Morisques étaient encore optimistes quant à la christianisation de leurs ouailles. Au contraire, la canonisation d'anciens évangélistes de Morisques nourrissait le pessimisme et apportait des arguments aux partisans de l'expulsion. Ce processus s'est poursuivi par-delà l'expulsion, avec d'autant plus de facilité que plus personne n'avait intérêt à prendre la défense des Morisques. Le cas le plus évident demeure la première hagiographie de Juan de Ribera, écrite par le jésuite Francisco de Escrivá. Pour promouvoir la béatification de l'archevêque, il lui fallait démontrer que ce dernier avait fait tout ce qui était en son pouvoir pour sauver ses ouailles¹²³⁷.

Les partisans de l'expulsion, avant et après celle-ci, eurent recours à un procédé consistant à affirmer que l'effort d'évangélisation avait été « suffisant ». Ils s'efforçaient par conséquent de documenter des tentatives d'évangélisation en « maximisant » leur importance. Ils insistaient ainsi sur des grands noms tels que Micó, Villanueva, Borja ou

¹²³⁴ Emilio CALLADO ESTELA, « Dominicos y moriscos en el reino de Valencia », *op. cit.*, p. 116-119.

¹²³⁵ Archivio Della Postulazione Generale Della Compagnia di Gesù, Canonizzazioni, San Francesco di Borgia, libro, 38. Témoignage de Fernando Sigler de Medianilla, f.99. Je remercie Doris Moreno d'avoir partagé avec moi ses notes sur ce document.

¹²³⁶ Une recherche plus approfondie permettrait probablement de découvrir d'autres exemples, issus d'autres ordres religieux, comme les carmes ou les franciscains déchaux. Antonio Sobrino, par exemple, jouissait d'une réputation enviable comme missionnaire, lettré et mystique. Francisco PONS FUSTER, *Místicos, beatas y alumbados. Ribera y la espiritualidad valenciana del s. XVII*, Valencia, Edicions Alfons el Magnánim, 1991, p. 9-115.

¹²³⁷ Sur cet aspect de l'hagiographie de Juan de Ribera, Benjamin EHLER, *Between Christians and Moriscos*, *op. cit.*, p. 151-153.

Ribera. Bleda, Aznar Cardona et Fonseca ne manquèrent pas d'avoir recours à ce procédé.

Ce phénomène se vérifie également dans les arguments des opposants à l'expulsion. Dès la fin du XVI^e siècle, il leur fallait démontrer qu'il était nécessaire de croire en la possibilité de la conversion des Morisques malgré le pessimisme ambiant. Ils en firent une question de foi et d'orthodoxie. N'était-ce pas être scandaleusement hérétique que de croire que les Morisques ne se convertiraient jamais? Au fond, c'est la puissance divine qui est en jeu, et c'est elle qui produit la conversion du Morisque. « Le seul manque de confiance des ministres [de la conversion des âmes] est un obstacle suffisant, [...] car a-t-on jamais vu que Dieu ait œuvré de grandes choses par des hommes sans confiance? » demandait un carme anonyme¹²³⁸, qui rappelait plus loin que des hommes savants pouvaient échouer dans la conversion tandis que d'autres, moins talentueux, y parvenait, et que cette différence pouvait provenir « que les premiers ayant procédé avec esprit humain et avec présomption et confiance en leur savoir et lettres, et les seconds avec esprit de Dieu et véritable zèle des âmes »¹²³⁹.

3. Outils de l'évangélisation et langue arabe

Alors que la préparation de la campagne de 1568 avait été précédée de la rédaction de nouveaux catéchismes pour soutenir l'effort d'évangélisation, les années 1570 furent quasiment exemptes de références à de tels textes. Ce n'est sans doute pas par manque d'intérêt pour l'évangélisation des Morisques : bien au contraire, ces

¹²³⁸ “[...] la sola desconfianza de los ministros della es bastante estorvo, aunque otro uviesse; pues jamás se ha visto que Dios aya obrado cosas grandes por los hombres desconfiados.” Mémoire d'un carme anonyme, année 1600. Archivo del Carmelo de Roma (Archivo Carmeli Teresiani, Leg.281/e, f.70v. La localisation et l'identification de ce mémoire fut faite par Bernard Vincent. Une autre copie existe également, transcrite par Rodrigo de Zayas, qui l'attribue faussement à un jésuite, appuyant cette attribution sur des arguments nettement insuffisants (la bonne connaissance que l'auteur démontre de la question morisque et la faible sympathie qu'il semble éprouver pour l'Inquisition, deux arguments qui ne suffisent pas à identifier en lui un jésuite). Ayant comparé le document à la transcription de Zayas, nous nous référerons dorénavant à celle-ci, tout en retenant l'identification faite par Vincent. Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO et Bernard VINCENT, « Dominicos y moriscos », *op. cit.*, p. 21 ; Rodrigo de ZAYAS, *Los moriscos y el racismo de estado*, *op. cit.*, p. 512.

¹²³⁹ “[...] que los primeros ayan procedido con espíritu humano, y verdadero zelo de las almas [...]” cité par Rodrigo de ZAYAS, *Los moriscos y el racismo de estado*, *op. cit.*, p. 513.

années sont celles où l'archevêque croyait encore en la cause, et où il consacrait ses énergies à la réforme des paroisses.

Nous ne connaissons pas avec certitude les sources utilisées par Ribera au cours de ces années pour approcher l'islam. L'examen de sa bibliothèque laisse voir peu de livres qui traitent de la religion de Mahomet, et il est impossible de connaître la date d'acquisition de ceux qui y figurent. Benjamin Ehler a noté en revanche un intérêt fort pour les phénomènes d'évangélisation de l'Église primitive et du monde moderne. D'après lui, en glorifiant les réalisations et en passant sous silence les limites de l'évangélisation, les livres contenus dans sa bibliothèque auraient pu encourager chez l'archevêque une vision exagérément optimiste de l'évangélisation¹²⁴⁰. C'est pourquoi les échecs l'auraient rapidement découragé.

Ce qui est sûr, c'est que Ribera s'est efforcé de ne conserver que des livres strictement orthodoxes. Les antialcorans mis à l'index (Joan Andrés, Bernardo Pérez), ou qui auraient pu être suspects en raison de leur méthode (Lope de Obregón), ne figurent pas dans l'inventaire de sa bibliothèque. En revanche, les sermons de Martín García y figurent, leur fort contenu polémique n'étant pas suspect puisqu'ils étaient rédigés en latin. Les catéchismes de Talavera, de Pedro de Alcalá ou d'Alonso de Orozco n'y figurent pas, bien que quatre autres livres de ce dernier apparaissent. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas eu accès, mais l'inventaire de sa bibliothèque ne laisse que les sermons de l'évêque de Barcelone comme source d'information sur les Morisques, du moins parmi les livres publiés avant 1580¹²⁴¹.

Cela correspond à l'impression générale laissée par la correspondance inquisitoriale et celle des jésuites à propos des Morisques. Personne, au cours de la décennie 1570-1580, ne paraît avoir été à la recherche de nouveaux manuels de mission. Les manuels existant paraissent du reste avoir été peu diffusés. C'est le cas du catéchisme d'Orozco, probablement peu utilisé hors du royaume d'Aragon, bien qu'il

¹²⁴⁰ Benjamin EHLER, *Between Christians and Moriscos*, op. cit., p. 86-88.

¹²⁴¹ Pour le constater, on consultera l'inventaire dans Vicente CÁRCEL ORTÍ, *Obras impresas del siglo XVI en la biblioteca de San Juan de Ribera*, Valencia, Seminario de Valencia, 1966, 377 p.

connût une seconde édition à Salamanca. Il nous est difficile d'estimer la diffusion de la *cartilla* d'Ayala, puisqu'elle était destinée aux paroisses et que nous sommes mal informés sur l'équipement de ces dernières. N'ayant connu qu'une seule édition, elle dut se raréfier progressivement. Malgré tout, le souvenir des travaux catéchétiques de cet archevêque demeura, motif pour lequel le catéchisme inachevé put ressurgir en 1599. Mais même en supposant que la *Breve doctrina* d'Ayala fût encore largement disponible, elle n'avait pas les caractéristiques d'un manuel complet répondant aux besoins des curés et des prédicateurs de Morisques et aux difficultés que le christianisme pouvait poser aux nouveaux chrétiens. D'autres textes chrétiens en langue arabe existaient, mais ils suscitaient la méfiance de l'Inquisition, qui saisissait systématiquement tout texte arabe qu'elle trouvait pour en faire identifier le contenu par des traducteurs fiables.

À la suite de l'échec de la campagne de 1579, les commentateurs dressèrent un bilan sombre des résultats de la décennie qui venait de s'écouler. C'est au début des années 1580 qu'on commence d'ailleurs à parler d'une expulsion des Morisques. Aussi, les acteurs de l'évangélisation semblaient-ils peu satisfaits des outils à leur disposition pour l'instruction des nouveaux convertis et se mirent à la recherche de nouvelles références.

Le besoin se faisait sentir même à Grenade, bien qu'officiellement il n'y eût plus de Morisques depuis la guerre des Alpujarras. Cela s'explique par les retours de Morisques déportés qui avaient fait naître un fort besoin d'évangélisation. Deux catéchismes spécialisés à destination des prédicateurs de Morisques firent leur apparition à Grenade au cours de cette décennie. Le premier, que nous connaissons sous le titre de *Catecismo del Sacromonte*, demeura manuscrit : outil de travail d'un prédicateur jésuite anonyme, il ne fut probablement jamais utilisé au-delà des cercles immédiats de ce dernier, centrés sur Grenade. Sous la forme d'un dialogue entre un prêtre et un converti « de cœur », il devait, comme le catéchisme d'Orozco, être destiné à l'instruction d'individus déjà bien disposés.

Le second fit l'objet d'une commande officielle auprès d'un chanoine de Grenade, Pedro Guerra de Lorca. Rédigé en latin, pour éviter les censures que subissaient les textes polémiques vernaculaires, il fut imprimé à Madrid en 1586, et nous le retrouvons dans la bibliothèque de Juan de Ribera, l'un des rares textes spécialisés pour l'évangélisation qui s'y trouvent.

À Valence, les jésuites, poussés par le zèle de Hiéronimo de Mur, tentaient de s'outiller pour prêcher efficacement dans la langue arabe. L'arabe parlé par ce jésuite avait été pour lui un outil efficace pour s'insérer dans les affaires morisques. Il savait en faire usage pour surprendre les Morisques lorsqu'il arrivait parmi eux et se faire bien accueillir par eux. Il pouvait faire office de traducteur pour l'Inquisition, dont la persécution à l'égard des Morisques ne cessait de s'accroître. Mais cet arabe était imparfait et ne savait satisfaire le jésuite lorsqu'il devait aborder des points délicats de doctrine.

C'est donc d'abord une préoccupation d'ordre philologique qui le poussait à acquérir de nouveaux livres pour soutenir son projet d'évangélisation. Par l'intermédiaire de Jerónimo Domenech, d'abord, puis écrivant lui-même au général des jésuites, il demanda qu'on lui envoyât deux livres : une Bible en arabe et les écrits sur l'Islam de Jeau Damascène. Pour obtenir de tels livres, écrits dans une langue arabe qui attirait de plus en plus les soupçons des autorités, il lui fallut d'abord obtenir une licence de l'Inquisition, qu'il semble avoir obtenue sans grandes difficultés. On mesure à ce simple fait tout le profit qu'il pouvait retirer d'être devenu un bon collaborateur du Saint-Office.

Ces demandes donnent des indications sur des éléments de méthode à partir desquels Mur abordait l'Islam. La Bible pour arabophones était destinée à un usage similaire à celui qu'occupait la langue arabe dans les antialcorans de Joan Andrés et Joan Martín de Figuerola – et peut-être les Évangiles arabes d'Antonio Ramírez de Haro: il s'agissait d'utiliser les livres dotés d'écritures arabes comme support visuel à la dispute, afin de *montrer* les « erreurs » contenues dans le Coran. Mais là où Andrés et Figuerola

voulaient faire la preuve – dans une logique polémique – de contenus choquants dans le Coran, Mur voulait plutôt leur montrer le contenu de la Bible afin de les convaincre que le Coran avait déformé la révélation¹²⁴².

La demande des textes de Damascène est justifiée par la volonté de connaître les mots arabes précis que le saint de Damas employait pour la terminologie religieuse. Aux yeux de Mur, l'arabe pouvait être non seulement employé pour la christianisation des Morisques, mais pouvait également être une langue dans laquelle pouvait se pratiquer la religion chrétienne. Il prenait ainsi exemple sur les chrétientés d'Orient, nommant en exemple les chrétiens d'Égypte et d'Éthiopie. Mais il se méfiait de l'arabe dialectal parlé dans la péninsule ibérique, et de ce qu'il lisait dans le Coran : les termes techniques arabes devaient provenir de textes d'autorités chrétiennes. Cette démarche paraît indiquer chez Mur une volonté de « désislamiser » la langue arabe pour en accroître l'acceptabilité. *A contrario*, cela montre le niveau de suspicion à l'encontre de cette langue, qui rendait les procédures pour en faire usage à chaque fois plus difficiles.

Les démarches de Jerónimo de Mur pour obtenir ces textes s'étendirent sur toute la décennie. Doménech en fit la demande une première fois en 1579 au général Mercurian, puis une nouvelle fois en 1585 au général Aquaviva. Le 13 janvier 1586, c'était Jerónimo de Mur lui-même qui prenait la plume pour présenter sa requête au général. Ces demandes témoignent de diverses difficultés matérielles. Les textes étaient rares, et on ne pouvait se les procurer ailleurs qu'à Rome. Ils étaient chers, également, et la curie romaine des jésuites ne voulait pas payer pour leur acquisition : aussi offrait-on que les frais soient à la charge du collège de Valence et assurait-on que Mur avait trouvé des gens qui étaient prêts à financer l'entreprise – mieux : qui insistaient pour qu'on le fasse. Le 22 janvier 1590, le général Aquaviva écrivait à Domenech qu'on pourrait faire copier les textes à Rome, s'assurant ainsi qu'ils ne risquaient pas d'être perdus. Tandis que ces démarches n'en finissaient plus d'aboutir, il semble que

¹²⁴² Domenech à Mercurian, Valence, 5 mai 1579. ARSI, Hisp.127, f.210v.

Jerónimo de Mur ait poursuivi ses activités, mais sans avoir les moyens d'en accroître l'ampleur, comme il le souhaitait.

La longueur des démarches est un exemple caractéristique des problèmes auxquels se heurtaient les prédicateurs de Morisques, et les jésuites en particulier. Ces obstacles étaient Davantage, peut-être, le fait de l'opposition des seigneurs ou des Morisques eux-mêmes, moins hostiles aux prédicateurs qu'ils ne pouvaient l'être aux inquisiteurs ou aux agents royaux. Les missionnaires qui tentaient de mettre au point des méthodes adaptées à la situation particulière des Morisques disposaient rarement des ressources pour achever leur projet.

Il fallut encore dix ans pour que paraisse un nouveau catéchisme spécialisé. Son élaboration fut elle-même laborieuse, puisqu'il s'agit du grand catéchisme écrit par Martín Pérez de Ayala en 1566, achevé et mis à jour par Juan de Ribera pour être publié en 1599¹²⁴³.

Alors que les textes spécialisés manquaient souvent, il est probable que les évangélisateurs de Morisques se soient régulièrement rabattus sur des catéchismes et des manuels de mission de portée plus générale. Nos sources ne mentionnent pas lesquels eurent leur préférence, à une exception près. Imprimé une première fois en 1572 à Anvers, une seconde en 1586 à Burgos, *l'Introducción del símbolo de la Fe* du

¹²⁴³ Il est fréquent d'en attribuer la plus grande part à Juan de Ribera. Mais c'est là une conclusion très tentante pour les biographes de Ribera, qui s'exposent à un biais de confirmation du fait qu'une conclusion négative les priverait d'une source très importante sur la pensée de leur biographié. Ricardo García-Carcel a, pour sa part, abordé le catéchisme pour lui-même, en concluant également à la paternité de Ribera. Mais les arguments qu'il avance ne nous convainquent pas, souffrant à notre avis des biais que nous avons indiqué sur les approches « tolérantes » et « intolérantes ». Ayala étant associé à la tolérance et à l'ouverture à la langue arabe, et Ribera ne l'étant pas, García Carcel conclue de l'absence de texte arabe et d'une première partie très polémique que cela correspondrait davantage au « style » de Ribera que de celui d'Ayala. À notre avis, cette lecture idéalise trop Ayala, néglige que les personnages du catéchisme sont présentés comme arabophones et associe abusivement les arguments polémiques à une tendance dite « intolérante » envers les Morisques.

Nous n'avons pas les compétences philologiques pour le faire, mais une recherche d'influences possibles du catéchisme de Guerra de Lorca sur celui de 1599 pourrait éclairer cette question. Identifier de telles influences pourrait permettre non seulement d'attribuer ces passages à Ribera, puisqu'Ayala n'a pas pu connaître ce texte, mais aussi d'identifier des passages du catéchisme de Guerra de Lorca que Juan de Ribera a retenu de préférences à d'autres.

dominicain Luis de Granada fut un des catéchismes les plus diffusés de l'époque. Le franciscain déchaux Antonio Sobrino, zélé prédicateur de Morisques, en recommanda explicitement l'usage dans son mémoire de 1600. C'est vraisemblablement la dernière partie du traité de Luis de Granada, destinée à enseigner aux missionnaires comment porter la foi aux infidèles, qui avait le plus attiré son attention¹²⁴⁴. Il en reprenait quelques recommandations, notamment celle d'enseigner la foi « petit à petit »¹²⁴⁵.

4. Recrutement des missionnaires et méthodes de mission

Le pessimisme croissant de la société valencienne sur la possible conversion « véritable » des Morisques a bien été perçu par les historiens dans la trajectoire de Juan de Ribera lui-même. Le pessimisme de l'archevêque, en réalité, précède la généralisation du sentiment dans le royaume. Il semble que ce soit à la suite de l'échec de la campagne de 1579 que l'archevêque ait cessé d'y croire. À partir de 1582, il commença à promouvoir l'expulsion, tout en se montrant sensible, comme on l'a vu, à la possibilité de cesser de baptiser les enfants morisques.

Il demeure que ce pessimisme affecta en profondeur les objectifs des planificateurs de l'évangélisation des Morisques. Pour les jésuites, les auteurs de mémoires sur l'évangélisation, ou Ribera lui-même lorsqu'il rédigeait ses instructions, l'objectif était de convaincre les prédicateurs eux-mêmes que la conversion des Morisques était « difficile, mais pas impossible ».

¹²⁴⁴ Intitulée *Breve tratado en el qual se declara de la manera que se podra proponer la Fe a los infieles, que dessean convertirse a ella*. Associé au *Símbolo de la Fe*, il peut aussi être lu comme un traité autonome. Dorénavant, *Símbolo-Breve tratado*. Nous avons consulté le texte disponible sur le site www.cervantesvirtual.es

¹²⁴⁵ Sobrino dit « Hase de yr en todas estas cosas de lo que la lumbre natural Alcança; y en ella es manifiesto y claro, para de ay vengamos a les persuadir los divinos misterios y preceptos. Para esto es maravilloso libro el Símbolo de la Fe del Padre maestro Fray Luis de Granada. Y no les digan mucho de un avez, sino poco y bien dirigidos. ». Granada écrit « y por tanto deve yr poco a poco procediendo a este conocimiento ». *Símbolo-Breve tratado* (chap.III) et Rodrigo de ZAYAS, *Los moriscos y el racismo de estado*, op. cit., p. 505.

On en voit déjà un exemple remarquable à l'issue de la campagne de 1579. Domenech écrivait que le plus difficile à satisfaire parmi les prédicateurs était Simón Domingo. Pour cette raison, il avait chargé ce dernier d'écrire un mémoire sur les moyens à mettre en œuvre pour gagner les âmes des Morisques. Le procédé ne visait pas uniquement à trouver des méthodes efficaces pour assurer la conversion définitive des nouveaux chrétiens, mais aussi à fortifier les croyances du père Simón lui-même. Concernant ce dernier point, l'opération fut un succès : le mémoire livré par le jésuite était très optimiste quant aux chances de convertir les Morisques.

Certains avaient la vocation, comme le père Pacheco, dont les démarches se multipliaient pour participer à des missions. La hiérarchie jésuite s'efforça de satisfaire ce penchant en évitant qu'il sombre dans des excès de zèle. Les lettres d'Aquaviva présentaient la mission comme une activité routinière qui convenait bien au père Pacheco. Mais le général jésuite évitait soigneusement d'en faire une activité extraordinaire. Chaque fois que l'occasion se présentait, on satisfaisait à l'aspiration de Pacheco au ministère de la mission. Le 20 juillet 1599, Aquaviva suggérait qu'il fasse partie des missionnaires envoyés à Ribera pour la prédication des Morisques. Le 15 novembre 1599, il demandait qu'on le tienne au courant de ses méthodes sur le terrain¹²⁴⁶.

Hors de la Compagnie, d'autres cas de zèle attirent l'attention. Celui du docteur Juan Diago Mancebón est intéressant. Agissant en dehors des grandes campagnes d'évangélisation, n'appartenant à aucun ordre religieux, on serait tenté de le qualifier de franc-tireur. Son activité prit la forme d'une série d'initiatives pour faire avancer la cause de la conversion des Morisques. Originaire d'Orihuela, il a d'abord prêché cinq ans aux nouveaux convertis de cet évêché, avec licence de l'évêque Tomás Dassio. Puis, en 1588, après avoir identifié un ermitage dont la réputation était entachée par la vie dissolue des religieux, il proposa de le réformer et de le transformer en séminaire pour l'instruction des Morisques. Par la suite, il rédigea plusieurs mémoires destinés à la

¹²⁴⁶ Sur Pacheco, voir Francisco BORJA DE MEDINA, « La compañía de jesús y la minoría morisca (1545-1614) », *op. cit.*, p. 118-120.

couronne pour faire part de ses recommandations dans l'évangélisation des Morisques. Il en va de ce prédicateur comme de Pacheco : son zèle est apprécié des autorités et encouragé, mais il demeure toujours sous la surveillance de l'évêque et du Saint-Office. Ces deux cas sont indicatifs de la surveillance dont les prédicateurs faisaient l'objet¹²⁴⁷.

Mais le zèle manquait souvent. Les prédicateurs devaient normalement être incités à la mission par leur propre conscience. Les prédicateurs, notamment les jésuites, considéraient souvent que l'infidélité des Morisques pesait sur leur âme propre. Ils ne pouvaient décharger leur conscience que par la mission. Mais un tel raisonnement pouvait donner lieu à la désespérante association entre le salut du missionné et celui du missionnaire. Gabriel Álvarez, veille soigneusement à donner à sa chronique un sens plus conforme à l'édification de ses lecteurs : la profonde douleur ressentie par le père Gaspar Loarte face aux échecs constants de ses efforts, et la poursuite malgré tout de ceux-ci, était un chemin de croix qui devait lui valoir de gagner son ciel à coup sûr.

De este trabajo en edad de casi 80 años se le recrecio la ultima dolencia, y quiza nacio mas de dolor y sentimiento de ver aquella gente tan irremediamente perdida: pero con esta perdida gano mucho su alma. Los dolores de la enfermedad fueron mui apretados y sufridos con igual paciencia, sino major que fue mal de hijada, y en la mayor fuerça de ellos, preguntandole los presentes, y en especial el padre Domenec, si eran como aquellos pedidos a nuestro señor de que arriba se dixo respondio que no sino que los que entonces padecian respeto de los otros eran dolores pintados. Estando en este paso decía que si Dios quisiese alargarle los plazos de la vida que no le pesaría de ello para poderla emplear en servicio de Dios y de sus proximos [187] aunque avái llegado a los 80 años. Parece en esta regnación y ofrecimiento semejante al del Bienaventurado S. Martín, que decía: Domine si ad huc popuso tuo sum necesarii non recuso laborem Porque los santos, aunque desean mucho, verse desatados de las prisiones del cuerpo, para verse con christo por gloria, pero quando lo pide el servicio de Dios pasan bien por la dilacion con esperanza de que quanto mas, se les dilate este sumo bien tanto mejor lo gozaron despues¹²⁴⁸.

¹²⁴⁷ Sur l'ermitage, la plus grande partie du document a été transcrite dans Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Arbitrio del Dr. Mancebón », *op. cit.*
Dans les archives, voir aussi ACA, CA, Leg.221, 292, exp.10, consulta 16 a 13 de enero 1596;AHN, Inq., Leg.1791/2.

¹²⁴⁸ Gabriel Alvarez, *Historia de la provincia de Aragón...*, IHSI, vol.1, p.186.

Contre les échecs successifs des campagnes d'évangélisation, il fallait démontrer que l'échec ne reposait pas sur la qualité des prédicateurs et ne compromettait pas leurs chances de salut. Voici le récit que Gabriel Álvarez fit de la campagne de 1579 :

Lors de l'année de 78, par l'initiative et le zèle du père Geronimo Domenech et la demande de l'Archevêque de Valence, se fit une mission aux Morisques de l'archevêché discourrant pour al majeure partie des villages où ils résidaient, comme sont la contrée de Xátiva, la Baronie d'Ayora, Cocentaína, Buñol et d'autres. Les missionnaires et les pères Gaspar Loarte, Geronimo Mur très habile dans la langue arabe, Diego Miravete, Domingo Simon, Thomas Sepulveda et les frères Francisco Gutierrez et Juan de Lerma étudiants. Le fruit fut de justifier la cause de Dieu et apprendre aux enfants la doctrine chrétienne et pas davantage. Mais le mérite des ouvriers ne fut pas moindre cette fois que d'autres; sinon peut-être plus grand, puisque la paix de l'Évangile qu'ils ne voulurent pas recevoir, ceux qui n'étaient pas les fils de lui et d'elle, revint aux Prédicateurs évangéliques¹²⁴⁹.

Non seulement « le mérite des ouvriers ne fut pas moindre », mais il fut « peut-être plus grand »! Il dira de même à propos de la campagne de 1599 que « certaines fois le mérite des ministres évangéliques croît quand ne le fait pas le fruit de leurs ministères. »¹²⁵⁰ Des discours édifiants susceptibles de valoriser une prédication ingrate.

Dans le même objectif, Ignacio de Las Casas avançait d'autres motifs, soit de former les futurs missionnaires des pays de langue arabe, les musulmans du Maghreb, de Terre Saint et d'Iran, ainsi que des chrétiens d'Orient¹²⁵¹. Entre la promesse de « nouvelles Indes » de ses prédécesseurs et l'horizon missionnaire de Las Casas, nous observons une différence d'ambition considérable, mais aussi un déplacement vers des espérances plus abstraites. C'est que le nombre des Morisques n'était finalement pas si

¹²⁴⁹ "Por el año de 78 por instancia y zelo del Padre Geronimo Domenech y a peticion del Arçobispo de Valencia, se hizo una misión a los Moriscos del arçobispado discurriendo por la mayor parte de los pueblos donde residen, como es la comarca de Xativa, la Baronía de Ayora, Cocentaína, Buñol y otros. Los misioneros e los Padres Gaspar Loarte Geronimo Muy muy platíco en la lengua Arabiga, Diego Miravete, Domingo Simon, Thomas Sepulveda, y los Hermanos Francisco Gutierrez y Juan de Lerma estudiantes. El fruto fue justificar la causa de Dios y aprender los niños la doctrina christiana y no mas. Pero el merito de los obreros no fue menor esta vez que en otras; sino quiza mayor, pues la paz del Evangelio que no quisieron recibir, los que no eran hijos del y de ella, se bolvio a los Predicadores Evangelicos." Gabriel Álvarez, IHSI, vol.1, p.104.

¹²⁵⁰ "[...] algunas vezes suele crecer el merito de los ministros evangelicos quando en ninguno el fruto de sus ministerios." Gabriel Álvarez, IHSI, vol.1, pp.668-669.

¹²⁵¹ Youssef EL ALAOUJ, *Jésuites, Morisques et Indiens, op. cit.*, p. 181-186.

important et était souvent ressenti comme un détournement de ressources peu fécond. Dans la comptabilité des âmes, les Morisques ne pesaient pas suffisamment lourd.

Ces discours tendaient à justifier qu'on laisse les Morisques à eux-mêmes pour s'employer à l'instruction des vieux chrétiens. Afin de promouvoir l'évangélisation des Morisques, Las Casas devait faire miroiter davantage, et porter le regard vers le monde, rejoignant du même coup les espérances eschatologiques d'un monde entièrement chrétien. Dans ce schéma, les Morisques n'étaient vers de plus vastes conquêtes spirituelles.

Les défis de l'époque étaient de recruter des missionnaires, de les convaincre que la tâche était réalisable, mais aussi d'en accroître le nombre et la qualité. On a vu au chapitre précédent combien la référence aux Indes servait aux jésuites pour valoriser les missions morisques – comme les autres missions intérieures. Elle n'était pas présente à l'esprit des seuls jésuites. Les missionnaires des Indes étaient auréolés d'une gloire qui les faisait rechercher pour les tâches les plus difficiles. En 1596, la *junta* des Morisques reçut de Ribera la recommandation que « pour chaque évêché on envoie un religieux qui se soit occupé de la conversion des indiens »¹²⁵². L'archevêque souhaitait particulièrement recevoir Juan de Acosta¹²⁵³. De même lorsque les dominicains faisaient référence au refus de Luis Beltrán de prêcher aux Morisques, c'est que c'est précisément son expérience américaine qui fit requérir son avis. Peut-être le duc de Nájera avait-il espoir que ce vétéran fasse merveille dans sa terre natale comme il l'avait fait dans le Nouveau Monde. Cependant, Beltrán fut, et nombre de ses confrères à sa suite, d'un avis contraire à celui que nous trouvons chez les jésuites. Les conditions

¹²⁵² “[...] pide que para cada Obispado se le imbie un Religioso que se haya ocupado en la conversión de los indios, y que en los lugares [...]” Rodrigo de ZAYAS, *Los moriscos y el racismo de estado*, op. cit., p. 348.

¹²⁵³ *Ibid.*, p. 350.

n'étaient pas réunies pour faire de nouvelles « Indes », et c'est dans cette évaluation qu'ils se distinguaient des jésuites¹²⁵⁴.

5. Aperçu des méthodes

Voyons maintenant, sans prétendre à l'exhaustivité, quelques aspects qui ressortent des méthodes de prédication de cette époque. L'activité de Jerónimo de Mur se déployait de nombreuses manières, allant des prédications dans les lieux de Morisques à la collaboration avec l'Inquisition et à l'assistance aux prisonniers et condamnés à mort. Dans ce dernier cas, le salut de l'âme du Morisque revêtait une valeur exemplaire, et était mise en spectacle. Rien n'était plus édifiant qu'un Morisque, réputé inconvertible, qui professait publiquement la foi chrétienne sur le bûcher. La chronique de Gabriel Álvarez met le spectacle des Morisques ainsi convertis sur un pied d'égalité avec celui d'un exorciste : événement inattendu, presque miraculeux, qui consacre la puissance divine contre l'œuvre du Malin¹²⁵⁵.

Cette mise en scène mettait à profit la croyance, déjà bien ancrée dans les mentalités, qu'il n'était pas possible d'obtenir des Morisques une conversion « véritable ». La démonstration publique de la conversion de condamnés à mort servait alors d'exemple et d'édification pour le public : c'était le peuple vieux chrétien qui était visé, d'abord, et qui trouve confirmation dans le spectacle de son sentiment de la supériorité de la loi du Christ. Mais ce n'était pas seulement la puissance de Dieu qui s'en trouvait renforcée, mais bien celle de ses agents : le Saint-Office et le confesseur jésuite. Pour tout missionnaire soucieux d'évangéliser plutôt que d'expulser, c'était un exemple et un encouragement.

¹²⁵⁴ Les études sur les dominicains et les Morisques le montrent. Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO et Bernard VINCENT, « Dominicos y moriscos », *op. cit.* ; Emilio CALLADO ESTELA, « Dominicos y moriscos en el reino de Valencia », *op. cit.*

¹²⁵⁵ Álvarez, IHSI, livre 4, chap.3, p.240.

Quant au public, nous observons que les références aux femmes sont désormais beaucoup plus nombreuses. Elles apparaissent chez Jerónimo Domenech qui voit dans leur présence aux prédications un motif d'apprendre l'arabe pour les évangéliser, car elles ne maîtrisent pas « l'ajamia »¹²⁵⁶. Il apparaît que cette préoccupation pour la langue des femmes traduit une volonté de s'adresser davantage à un public jusque-là délaissé. C'est le même constat, la même inquiétude de ne pouvoir instruire les femmes qui mène Luis Beltrán à préconiser la solution inverse : « il est nécessaire de leur faire perdre le parler en arabe parce que de là vient que les enfants et les femmes ne se convertissent pas à la foi parce qu'elles ne comprennent pas les prédicateurs et les confesseurs »¹²⁵⁷.

Lorsqu'ils en avaient l'occasion, les missionnaires profitaient de la mission pour prêcher aussi bien aux vieux chrétiens qu'aux Morisques. Ainsi durant la campagne de 1599, Álvarez note que « comme bénéfice ils gagnèrent les vieux chrétiens, qui profitaient des sermons communs à tous, et d'autres particuliers, qu'on leur faisait à eux; et ils se confessaient en profitant du [laurier?] qui, dans les Morisques, était perdu »¹²⁵⁸.

Quant au contenu des sermons, les quelques indices à notre disposition laissent entendre, comme nous l'avons déjà évoqué, une discrète persistance de contenus polémiques. Le procès de Laylan Rata nous en faisait voir une occasion. Mais nous savons surtout que les prédicateurs en activité maîtrisaient bien ce contenu par les publications des traités apologétiques publiés immédiatement après l'expulsion, par des religieux qui participèrent souvent eux-mêmes aux campagnes. Toutefois, les contenus

¹²⁵⁶ Ce mot peut désigner aussi bien le castillan que le valencien. "Para ayuda de la empresa de los nuevos xpianos se juzga que conserve esta lengua y ensenye a otros por ser muy affectionados a su lengua y haver muchos mayormente mugeres que no entienda la Algemia." Nous soulignons. Domenech à Mercurian, Valencia, 5 mai 1579, ARSI, Hisp.127, f.210v.

¹²⁵⁷ "[...] es menester quitarles el hablar en algaravía porque de ahí viene que los niños y las mugeres no se conviertan a la fe porque no entienden a los predicadores y confesores." Cité par Emilio Callado Estela, « Dominicos y moriscos », *op.cit.*, p.118.

¹²⁵⁸ "De recudida ganaron los christianos viejos, que se aprovecharon de los sermones comunes a todos, y de otros particulares, que se les hazian a ellos; y se confesavan aprovechando el laure [sic pour laurel?] que en los Moriscos era perdido." Gabriel Álvarez, IHSI, vol.1, pp.668-669.

polémiques ont dû être, à cette époque, une exception. En étudiant les sermons connus de Juan de Ribera, Benjamin Ehler en a identifié cinquante ayant été prononcés dans des lieux de Morisques entre 1569 et 1588¹²⁵⁹. Parmi ces sermons, il n'y en a pas un seul où il mentionne nommément les Morisques ou il évoque l'islam. Dans l'ensemble de sa production connue, un seul se réfère directement aux Morisques. Or, ce sermon fut prononcé devant un public de vieux chrétiens pour défendre l'expulsion¹²⁶⁰. Dans les sermons de Ribera s'adressant aux Morisques ou aux publics mixtes, il s'agissait d'expliquer la doctrine et de promouvoir la paix et la concorde, sans mentionner directement les tensions entre vieux chrétiens et nouveaux chrétiens¹²⁶¹. Si nous cherchons du côté des curés des paroisses, nous avons peu d'indices sur les contenus de leurs sermons. Tout au plus pouvons-nous dire qu'ils ont dû apprécier les sermons évoquant les miracles du Christ. C'est du moins ce que suggère un écrit morisque où l'auteur affirme que les prédicateurs racontaient si souvent l'histoire du miracle de la multiplication des pains et des poissons qu'ils étaient « fatigués d'entendre ce sermon que nous prêchaient les prêtres des chrétiens »¹²⁶². C'est précisément ce thème que prêchait un curé quand, en 1590, il fut interrompu par des Morisques moqueurs qui, estimant que l'histoire ne s'était pas passée ainsi, l'accusèrent d'être ignorant et ivrogne¹²⁶³. Ce cas nous rappelle la fonction des contenus polémiques du catéchisme Ayala-Ribera : se doter les prêtres d'arguments pour répondre lorsqu'on osait ainsi leur répliquer. Ribera insistait d'ailleurs que les réponses contenues dans le catéchisme n'étaient pas destinées à la polémique, mais à utiliser les objections pour réaffirmer la doctrine chrétienne. Par ailleurs, Ribera estimait qu'il n'était pas dommageable qu'on y

¹²⁵⁹ Benjamin EHLER, *Between Christians and Moriscos*, *op. cit.*

¹²⁶⁰ Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, « El nunc dimittis », *op. cit.*

¹²⁶¹ Benjamin EHLER, *Between Christians and Moriscos*, *op. cit.*, p. 89-90.

¹²⁶² “[...] hartos de oyr aquel sermón que nos predicaban los eclesásticos de los cristianos.” Luis Fernando BERNABÉ PONS, « El Qâdĩiyâd en la literatura aljamiado-morisca », *Sharq al-Andalus*, 1998 1997, n° 14-15, p. 209.

¹²⁶³ “Predicandoles la quaresma pasada el rector de dicho lugar, el milagro de los cinco panes y dos peces los reos estaban haziendo burla y escarmo del dicho rector y de lo que dezia diziendo que todas aquellas eran mentiras y patrañas [...] aquel milagro era mentira, y questaba borracho y no sabia lo que se dezia.” Procès de Jaime Cornejo, Valence, 1590. AHN, Inq., Lib.550/14.

trouve des connaissances sur l'islam, car il était commun que ces rudiments soient connus dans la population¹²⁶⁴.

Les édits de grâce demeuraient encore et toujours un des enjeux des grandes campagnes de prédication. L'anormalité du statut de nouveau chrétien rendait incontournable la prononciation d'une grâce en vue de pardonner aux nouveaux chrétiens qui viendraient se confesser. Citons Gabriel Álvarez à propos de la campagne de 1599 :

Le souverain Pontife avait concédé aux évêques qu'ils puissent assigner à quelques prédicateurs, qu'en leur conscience ils les absolvent du crime d'hérésie, et cette licence était pour 4 ans. Et pour ceux qui faisaient la confession juridique, qu'on fasse également preuve d'indulgence¹²⁶⁵.

Ces appels constants au pape pour renouveler les grâces constituaient un processus très lourd. C'est pourquoi la confession, qui avait été le principal objectif des prédications aux Morisques après 1545, ne fut pas toujours recherchée par la suite. Au cours d'une campagne à Chelva, l'évêque Feliciano de Figueroa prit soin d'instruire les Morisques, de faire répéter la leçon aux enfants, de rencontrer les notables, mais ne prit aucune confession, ce qui lui interdisait également de leur offrir la communion, comme l'a noté Rafael Benítez. Sans édit de grâce, les confessions auraient entraîné la nécessité de renvoi au Saint Office, ce qu'il lui fallait éviter pour recueillir l'adhésion des Morisques. Mais sans confession ni communion, la mission demeurait incomplète. On ne pouvait prétendre avoir ramené les mauvais chrétiens sur le droit chemin¹²⁶⁶.

Ces campagnes de la première décennie du XVII^e siècle avaient toutes une arrière-pensée politique. Pour les opposants à l'expulsion, tels que Sobrino et Figueroa, il s'agissait de démontrer qu'on pourrait convertir les Morisques, et ainsi éviter

¹²⁶⁴ Benjamin EHLER, *Between Christians and Moriscos*, *op. cit.*, p. 120.

¹²⁶⁵ "El sumo Pontifice avia concedido a los Obispos que pudiesen señalar algunos de los Predicadores, que en el fuero de la conciencia los absolviessen del crimen de la heregia, y esta licencia era por 4 años. Y en los que hiciessen confesion juridica tambien se usasse de indulgencia." Gabriel Álvarez, IHSI, vol.1, pp.668-669.

¹²⁶⁶ Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Los últimos días de Feliciano de Figueroa », *op. cit.*, p. 135-136.

l'expulsion. Pour les partisans de l'expulsion, tel Ribera, il s'agissait de démontrer que, quelque effort qu'on y mettait, il ne serait pas possible de les convertir. Les biographes de Ribera ont polémique pour savoir s'il avait lui-même sabordé ses efforts d'évangélisation ou avait sincèrement tenté de convertir les Morisques, sans toutefois y croire. Comme beaucoup de débats sur les intentions d'un individu, il y a fort à parier que celui-ci ne sera jamais résolu. Ce qui importe est plutôt cet arrière-plan d'urgence qui animait les prédications de la dernière décennie.

Bien que nous ne puissions en présenter ici une analyse détaillée, le cas de Feliciano de Figueroa est le plus emblématique. La visite missionnaire qu'il fit dans le vicomté de Chelva suivit les méthodes recommandées quelques années plus tôt par Antonio Sobrino¹²⁶⁷. Il commençait la mission, par exemple, en annonçant d'emblée aux Morisques qu'ils étaient de mauvais chrétiens. Mais la visite missionnaire n'est pas le seul témoignage que nous ayons des dernières tentatives de l'évêque de Segorbe. En 1604, les initiatives de celui-ci bouleversaient les communautés morisques locales suffisamment pour que les seigneurs locaux rédigent officiellement une plainte à l'encontre de ses méthodes. Celui-ci y répondit par un mémoire justifiant ses actions. Il serait intéressant de faire l'analyse détaillée de ces documents et de les croiser avec le mémoire de Sobrino et la visite de Chelva¹²⁶⁸. Mais ce que nous souhaitons noter, c'est que c'est la première fois qu'une réaction d'une telle intensité peut être documentée face à une campagne de prédication depuis celle de 1568. En dehors du contexte d'urgence qui incite à employer des méthodes plus radicales, le rang élevé du protagoniste, évêque, le mettait au-dessus des structures disciplinaires qui avaient assuré le contrôle des prédicateurs les plus zélés ou les plus suspects jusque-là.

¹²⁶⁷ On pourra en faire l'analyse en comparant les procédures employées par l'évêque de Segorbe au mémoire d'Antonio Sobrino. Rodrigo de ZAYAS, *Los moriscos y el racismo de estado*, *op. cit.*, p. 477-508 ; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Los últimos días de Feliciano de Figueroa », *op. cit.*

¹²⁶⁸ Les documents pertinents sont "Memorial de lo quel obispo de Segorbe a hubo continuando la instrucción de los nuevos convertidos, en este año 1604 después que vino de las cortes de Valencia." ACA, CA, Leg.863, exp.1/6; "Los dueños de las baronias y lugares de castllnou, chelva..." ACA, CA, Leg.863, Exp.1/10; ACCC, Caja 185, doc.59. Nous en transcrivons ces documents en annexe.

Conclusions

Tri des méthodes et tri des prédicateurs

Si l'organisation de l'évangélisation fut si difficile au cours de cette période, en particulier au cours de la décennie de 1545-1555, elle ne fut cependant pas marquée par la venue de prédicateurs scandaleux comme le furent Joan Martín de Figuerola ou Bartolomé de los Ángeles. On peut attribuer cette absence par la transformation des structures qui se chargeaient de les sélectionner ou, au besoin, de les écarter. Le roi et son entourage intervenaient n'intervenaient plus dans leur nomination. Cette ingérence éliminée, les autorités religieuses ont pu exercer un contrôle plus efficace sur les aventuriers surtout après le concile de Trente. Les ordres dominicain et jésuite ont ainsi assuré le disciplinement de leurs membres. Cela apparaît avec évidence dans l'intervention d'Ignace de Loyola pour écarter les jésuites des tentations prophétiques introduites au collège de Gandía par le franciscain Juan de Tejada¹²⁶⁹. Dans les grandes campagnes, l'Inquisition pouvait écarter à l'avance des prédicateurs qui lui paraissaient suspects, tels que Juan Cipriano. Reposant sur une bureaucratisation accrue chargée de la sélection des prédicateurs et une harmonisation de la hiérarchie, ce disciplinement demeurait fragile. D'une part, lorsque la volonté de rompre avec les normes venait de suffisamment haut – d'un évêque, par exemple – il était possible de transgresser les normes. D'autre part, une résistance se faisait sentir chez les prêtres qui, par exemple, pouvait continuer à utiliser des arguments polémiques contre l'islam malgré la désapprobation des autorités.

Interpréter les signes de réussite: du baptême à la confession

Sans surprise, un des premiers signes de réussite avant les conversions générales était l'obtention de baptêmes. On démontrait, en rapportant un baptême, l'efficacité des méthodes de prédication employées et le succès de la rédemption des âmes. On a vu que, même après la conversion générale, alors que tous les Morisques étaient sensés être baptisés, le baptême était resté, durant près de vingt ans, l'un des principaux

¹²⁶⁹ Manuel RUIZ JURADO, « Un caso de profetismo », *op. cit.*

indicateurs utilisés par les prédicateurs qui visitaient les lieux de Morisques pour mesurer le succès de leur mission. Ce n'est plus le cas après 1545. En effet, malgré les correspondances nombreuses des inquisiteurs et des jésuites, malgré les *juntas* et les mémoires sur la question morisque, on ne retrouve plus de référence à des visites s'accompagnant de nombreux baptêmes comme le furent celles de Miguel Pérez de Miedes ou Bartolomé de los Ángeles. Cette évolution ne coïncidait pas avec une amélioration notable du réseau paroissial¹²⁷⁰. Elle ne coïncidait pas non plus avec une diminution des résistances morisques au baptême, qui se poursuivirent jusqu'à la veille de l'expulsion. En revanche, elle suivait les scandales ayant éclaté lors de la prédication de Bartolomé de los Ángeles, qui démontrèrent le caractère provocateur que pouvaient revêtir les baptêmes publics. Mais surtout, elle coïncidait avec les progrès du disciplinément des religieux. Dès la junta de 1540, nous pouvons observer que les prélats soulignaient les dangers liés à la pratique publique de nouveaux baptêmes. Lorsque les dispositifs de contrôle des prédicateurs gagnèrent en efficacité, la possibilité que des prédicateurs adoptent des comportements provocateurs s'en trouva amoindrie¹²⁷¹.

Dès lors, des jésuites comme Rodríguez et Román, dont nous pouvons suivre de plus près les préoccupations, recherchent avant tout la confession. Ils voient la différence des Morisques, adaptent à l'occasion leurs méthodes, usent parfois de polémique, mais considèrent avant tout les Morisques comme des chrétiens. Dans la prédication au mauvais chrétien, à l'ignorant, la confession est le signe par excellence de la réussite. Elle se situe au commencement d'une conversion, entendant par là d'un

¹²⁷⁰ Dans son article sur le mémoire du docteur Frago (1560), Rafael Benítez note que ce dernier et les recteurs voisins semblent remplir avec zèle leurs devoirs de recteurs. À en croire ce témoignage, les recteurs rempliraient mieux leurs devoirs que ne le laisserait entendre une historiographie ayant fondé ses conclusions sur les dénonciations des évêques, visiteurs et missionnaires de Morisques. Cependant, ce témoignage ne concerne, au mieux, qu'une poignée de recteurs. De plus, il ne change rien au fait qu'aux yeux de ces évêques, et missionnaires, le réseau était réputé peu efficace dans l'encadrement des Morisques. Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Moriscos y curas », *op. cit.*

¹²⁷¹ Mais pas éliminée. Ainsi, les pratiques de Joan Micó à la fin de sa vie n'étaient pas sans périls. En Aragon, les dominicains établis à Caspe en 1570 semblent avoir provoqué par leurs pratiques une émeute chez les Morisques, en 1578. Mariano VALIMAÑA Y ABELLA, *Anales de Caspe*, Caspe, -grupo Cultural Caspolino y Fundación Institución Fernando el Católico, coll. « Cuadernos de Estudios Capolinos », 1988, vol.5, p. 94, 99.

changement de comportement pour adopter un mode de vie plus conforme aux idéaux chrétiens. Mais si la confession (mieux : la confession réitérée) était le meilleur signe d'une prédication efficace, les jésuites étaient à la recherche de tout signe, même le plus infime, leur permettant de formuler une conclusion positive. Une promesse ou même une simple « bonne disposition » des notables les autorisait à projeter l'image d'une prédication édifiante et d'une faveur divine pour la Compagnie.

Évolution de la représentation des Morisques

Le passage du baptême à la confession comme signe privilégié de réussite marque donc une évolution dans la représentation des Morisques. Le baptême suppose qu'on les traitait en infidèles, la confession suppose qu'on les traitait désormais en chrétiens. Une telle affirmation ne signifie pas que cette représentation était plus « positive », pas plus qu'on ne supposait qu'ils étaient de meilleurs chrétiens. Être chrétien pouvait aussi bien signifier être apostat, ou hérétique. Persister dans l'islam, pour un nouveau chrétien, c'était être « obstiné ». Ce qui changeait, c'était la posture méthodologique avec laquelle on abordait le nouveau chrétien. Il ne s'agissait plus de convaincre, il s'agissait plutôt d'instruire. Ce changement s'incarnait dans l'attitude face à la polémique, dont l'objectif était de convaincre. Elle diminuait et migrait partiellement dans les catéchismes, dont l'objectif était d'instruire. Cette persistance de la polémique était rendue nécessaire par la résistance des Morisques eux-mêmes. En combattant l'instruction catholique par leur propre polémique anti-chrétienne, ils rendaient nécessaire de fournir aux prêtres les moyens de leur répondre. Mais être chrétien ne signifiait pas seulement qu'il fallait se faire instruire : il fallait aussi pouvoir être puni. C'est pourquoi la régularisation du statut chrétien des Morisques, souhaitée mais toujours différée par les autorités, était étroitement liée aux activités du Saint-Office. À la veille de l'expulsion, la représentation des Morisques comme « Maures » était promue par les partisans de la déportation. Faut-il y voir un motif d'un difficile retour des méthodes polémiques à la fin du XVI^e siècle? Cette hypothèse demeure

ouverte¹²⁷². Cet apparent retour polémique n'a cependant jamais remis en cause le sentiment, désormais bien implanté, que les Morisques étaient, en tant que chrétiens, responsables de s'éduquer dans le christianisme.

¹²⁷² Ce « regain de popularité » s'incarnerait dans le caractère plus polémique du catéchisme Ayala-Ribera et dans l'édition salmantine de l'*Antialcorano* de Bernardo Pérez de Chinchón à la demande de l'évêque de Jaen en 1595. On l'a vu, il faut nuancer ces éléments. Ribera eut de grandes difficultés à faire accepter son catéchisme aux censeurs. Quant à l'*antialcorano* salmantin, nous sommes mal informés sur les conditions son édition et de son utilisation. On l'a vu, la polémique de Chinchón était très prudente et n'intervenait qu'après plusieurs sermons.

Conclusion

L'étude des mécanismes et des objectifs de l'évangélisation des morisques menée dans notre thèse s'est amorcée par l'analyse des manuels d'évangélisation des morisques. Rassembler ainsi les *antialcorans* et les catéchismes destinés aux morisques s'est avéré une tâche considérable, d'autant que nous avons été conduits à mettre à jour une chronologie dont l'analyse, jusqu'à présent, n'avait pas fait l'objet d'une problématisation particulière de la part des historiens des morisques. Cette chronologie a permis de remettre en cause quelques présupposés liés à l'analyse de ces manuels véhiculés par l'historiographie. La périodisation qui est apparue, en effet, remettait en cause l'idée que l'évangélisation des morisques était un processus continu dont les principes ne variaient pas fondamentalement durant la période étudiée. Notre chronologie, au contraire, révèle une première grande période, courant de 1492 à 1555, où sont présents à la fois des textes polémiques antimusulmans et des catéchismes spécialisés dépourvus de tout élément polémique. Cette période peut être examinée de manière plus fine, en dégagant trois sous-périodes, si l'on peut dire : une première sous-période d'évangélisation initiale ayant pour théâtre le royaume de Grenade (1492-1507), une seconde correspondant à la production de textes polémiques conçus pour la prédication aux mudéjars de la Couronne d'Aragon (1510-1521), une troisième enfin correspondant à des textes polémiques et des catéchismes consacrés à la prédication et à l'instruction des morisques à l'échelle de la péninsule. L'analyse révèle que les textes polémiques élaborés durant entre 1492 et 1555, en dépit des différences nées de la variété des projets pour lesquels ils étaient conçus, étaient conformes aux canons du genre établis dès la fin du Moyen Âge. Ils ne se distinguaient pas substantiellement des textes polémiques analysés dans les œuvres classiques de médiévistes tels que Norman Daniels, Richard Southern ou John Tolan. Par contre, la seconde grande époque, qui va de 1555 à 1609, a vu pratiquement disparaître le genre antialcoranique au profit du genre catéchétique. La forme de ces catéchismes de « seconde génération » cependant, différait sensiblement de celle des catéchismes spécialisés de la période antérieure. Comme l'analyse le montre, ces catéchismes postérieurs à 1555, intégraient en effet,

différents degrés de polémique anti-musulmane qui, s'ils rappellent le ton et les visées des antialcorans de la période 1494-1555, répondaient en fait à des besoins et des pratiques bien distincts.

Pour interpréter cette chronologie, les pistes explorées jusqu'à maintenant par les chercheurs qui se sont intéressés à cette littérature se révèlent peu éclairantes. L'approche de Miguel Angel Bunes Ibarra, en mettant l'accent sur un critère binaire antagoniste – textes hostiles ou tolérants envers l'islam –, ne nous permet pas de comprendre les catéchismes de la seconde moitié du XVI^e siècle dont le ton paraît plus hostile que dans les catéchismes de la première moitié du siècle, mais moins agressif que dans les antialcorans. Comment, dès lors, les interpréter ? S'il s'agit d'un adoucissement du ton de la polémique, alors comment comprendre qu'il soit contemporain de la reprise de la répression inquisitoriale ? Si, en revanche, la catéchèse devient hostile aux morisques, comment expliquer que les textes antialcoraniques soient devenus indésirables ? Louis Cardaillac, pour sa part, a conclu qu'en fait, la polémique n'était pas destinée à l'*Autre*, mais visait plutôt à mobiliser son propre camp en dénigrant la religion de celui d'en face. Or si elle est incontestable pour la polémique anti-chrétienne des morisques, cette perspective s'avère beaucoup moins éclairante pour la polémique anti-musulmane des chrétiens. Par exemple, des auteurs comme Ehler ou Márquez Villanueva considèrent que l'hostilité de Ribera envers les morisques explique la dimension polémique du catéchisme Ayala-Ribera (1599) et démontre que Ribera a ruiné ses propres efforts d'évangélisation, mais cette thèse ne tient pas compte des similitudes de ton entre ce catéchisme et celui découvert au Sacromonte ou encore entre le catéchisme Ayala-Ribera et les catéchismes destinés à l'évangélisation des Indiens d'Amérique. Comment peut-on imaginer en effet que les auteurs de ces derniers catéchismes aient voulu, comme Ribera, compromettre l'évangélisation des nouveaux convertis ?

Pour interpréter la chronologie des manuels d'évangélisation des morisques, il nous fallait par conséquent chercher ailleurs. C'est ce que nous avons fait dans la

seconde partie de notre thèse en enquêtant sur les grandes campagnes d'évangélisation, c'est-à-dire sur les conditions institutionnelles de production et d'usage des manuels. Or, cette enquête nous a conduit à examiner également les processus politiques de sélection des missionnaires.

Nous avons recherché le plus grand nombre possible d'indications sur les méthodes qui étaient effectivement pratiquées sur le terrain et les cadres normatifs dans lesquels elles s'inséraient. Quels effets les méthodes pratiquées entraînaient-elles ?

Dans l'introduction, nous avons suggéré qu'un premier modèle d'analyse des méthodes repose sur les notions de « frontières ethniques » ou « communautaires ». Celle de « frontière ethnique », qui trouve son origine chez l'anthropologue Fredrik Barth, a été proposée par Mercedes García-Arenal, puis par Youssef El Alaoui pour interpréter les relations entre chrétiens et musulmans¹²⁷³. Celle de « frontières communautaires » s'inspire des travaux de David Nirenberg sur les violences interreligieuses dans l'Aragon médiéval¹²⁷⁴. Ce modèle présente l'intérêt de montrer que les identités des communautés – chez Barth – ou les relations de pouvoir entre elles – chez Nirenberg – ne sont jamais acquises et font l'objet d'une renégociation continue de la part des groupes en présence. L'appliquer aux méthodes d'évangélisation des morisques est un exercice intéressant, à condition de ne pas supposer d'emblée que l'évangélisation « efface » les frontières et qu'elle s'oppose systématiquement à une « résistance » morisque. Après avoir étudié les types de méthodes en présence, nous pensons que l'évangélisation joua alternativement les rôles de stabilisation des frontières et de bouleversement des communautés.

¹²⁷³ Mercedes GARCÍA-ARENAL, « El problema morisco », *op. cit.* ; Philippe POUTIGNAT, Jocelyne STREIFF-FENART et Fredrik BARTH, *Théories de l'ethnicité*, *op. cit.* ; Youssef EL ALAOUI, « L'évangélisation des morisques », *op. cit.* Outre Barth, la proposition de M. García-Arenal accorde beaucoup d'importance à l'article classique de Jean-Loup AMSELLE, « L'ethnicité comme volonté et comme représentation: à propos des Peul du Wasolon », *Annales. Économie, Société et Civilisations*, 1987, vol. 42, n° 2, pp. 465-489.

¹²⁷⁴ David NIRENBERG, *Violence et minorité*, *op. cit.*

Stabilisation, lorsque nous avons affaire à des méthodes parmi lesquelles nous pouvons ranger celles d'Hernando de Talavera, en particulier avant 1499, et de Martín García, qui évitaient le conflit et respectaient les hiérarchies en place. Bouleversement, quand elles ébranlaient les structures en place. Les méthodes de Cisneros et Figuerola viennent immédiatement à l'esprit, mais des prédicateurs *a priori* moins turbulents, tels qu'Antonio de Guevara, Gaspar de Ávila ou Feliciano de Figueroa peuvent également être présentés en exemple. Ces derniers cherchaient à bouleverser les fondements des communautés *mudejares* ou de « chrétiens de Maures »: insertion des convertis – bien visibles – dans l'espace musulman, fermeture des mosquées, confrontation et humiliation publique des notables.

Aucune appartenance à des écoles théologiques opposées ne distingue de manière absolue les deux types de méthodes, qui sont employées *ad hoc* selon les circonstances s'y prêtent. Ce sont les méthodes cherchant à déstabiliser les structures des communautés qui entraînaient les protestations les plus vives, celles qui inquiétaient les autorités. Nous avons aussi remarqué que de telles méthodes sont beaucoup plus rares dans la période « catéchétique » que dans la période « polémique ». Au début du XVII^e siècle, alors que la perspective de l'expulsion incitait les autorités religieuses à durcir leur traitement des morisques, nous voyons réapparaître le recours aux méthodes provocantes, qui, soulignons-le, n'étaient pas obligatoirement fondées sur la polémique antimusulmane.

De la même façon, les traités de polémique pouvaient être employés de différentes manières. Les antialcorans étaient conçus pour mener la polémique en public, soit par le sermon, soit par la dispute. Ils fournissaient des arguments tant pour les prédicateurs que pour les controversistes. Par contre, les sermons polémiques n'étaient guère appréciés par les mudéjars et les morisques, mais comme ils ne suscitaient pas de protestation ouverte, on peut considérer qu'ils participaient à la stabilisation de frontières ethniques. Les disputes publiques, en revanche, remettaient en cause la crédibilité – et donc l'autorité – des notables morisques et favorisaient la

confrontation entre les communautés de nouveaux et d'anciens chrétiens. Elles suscitaient ainsi davantage d'opposition de la part des missionnés et de méfiance de la part des autorités séculières. Il n'est pas étonnant que ces dernières aient eu tendance à favoriser les méthodes qui offraient la meilleure garantie de stabilité intérieure, tant au Moyen Âge qu'à l'Époque moderne.

Au Moyen Âge, les souverains étaient parfaitement satisfaits d'une prédication limitée, à laquelle les mudéjars assistaient lorsqu'ils y étaient conviés. La prédication suffisait à l'accomplissement de leur devoir de souverains chrétiens et ne menaçait guère l'ordre dans le royaume. Cependant, la permanence de communautés musulmanes en territoire chrétien était de plus en plus ressentie par les vieux chrétiens comme une anomalie, un scandale. Davantage que le basculement du rapport de forces entre les monarques chrétiens et musulmans, souvent évoqué pour expliquer les conversions forcées, il nous a semblé qu'il fallait interroger la conjoncture européenne de construction étatique pour comprendre pourquoi ce qui était auparavant admissible ne l'était plus au début du XVI^e siècle. La réponse aux grandes crises qui ont secoué l'Europe depuis la fin du XIV^e siècle et tout au long du XV^e siècle a résidé dans la formulation d'une doctrine eschatologique doublée d'une prédication accrue auprès des populations laïques. Des idéologies jusque-là cantonnées aux monastères et aux universités ont ainsi pu connaître une diffusion hors de leur milieu d'origine et acquérir une influence nouvelle sur les populations des grandes et moyennes villes. Trois aspects importants à notre propos. D'abord, la croyance à la communauté de salut lequel opérait si l'on peut dire à la fois verticalement et horizontalement. Verticalement : lors du jugement dernier, les rois, les seigneurs, et les ecclésiastiques allaient répondre devant Dieu du salut de leurs subordonnés, c'est dire qu'ils avaient grand intérêt de s'en occuper. Horizontalement, le salut du « bon chrétien » était mis en péril par le simple spectacle du péché; en effet, tolérer qu'il se produise, c'était aussi y participer. Aussi fallait-il absolument empêcher le « scandale » des comportements illicites. D'autre part, comme la légitimité politique était alors fondée sur la promotion du catholicisme, différentes entités entraient en concurrence pour répandre la foi, ce qui pouvait aussi

bien subvertir que favoriser le pouvoir établi. Les conversions imposées par les *Germanías*, puis par Charles Quint constituent un exemple spectaculaire du phénomène.

La déchirure européenne née de la Réforme a orienté et accru la portée de ce mécanisme. Le schisme a mené les princes européens à prendre parti dans les conflits religieux, tandis que les différentes confessions ont dû se distinguer les unes des autres en précisant leurs doctrines. Les confessions ayant besoin du soutien des princes pour assurer leur survie et les princes devant appuyer une confession pour consolider leur pouvoir, la construction de l'État moderne s'est faite par une convergence du politique et du séculier. C'est cette évolution liant le pouvoir laïc et le pouvoir ecclésiastique qui fait tout l'intérêt du concept de confessionnalisation, théorisé, dans l'historiographie allemande, par Heinz Schilling et Wolfgang Reinhard et adaptés à l'histoire espagnole principalement par José Martínez Millán et Ignasi Fernández Terricabras. Ce dernier auteur souligne trois effets du processus de confessionnalisation. D'abord, le souverain renforce les identités territoriales en favorisant leur unification religieuse. En second lieu, il étend son pouvoir et son patrimoine en mettant sous tutelle son Église nationale. Enfin, il discipline son peuple en imposant un modèle de comportement uniforme parmi ses sujets, qui ainsi deviennent plus aisés à gouverner¹²⁷⁵.

Comme on l'a vu lors de l'introduction, il existe plusieurs manières de voir la diffusion des modèles de comportement¹²⁷⁶. Mais que ce soit dans le modèle d'une acculturation imposée ou négociée, le missionnaire de l'intérieur est un agent emblématique du processus. Non seulement il fait office de passeur culturel, mais il doit prêcher par l'exemple, et s'avère ainsi être un des premiers à s'assujettir au « *disciplinamiento* » religieux. C'est le *misionero disciplinado* décrit par Francisco Luis Rico Callado¹²⁷⁷. Pour les prédicateurs que nous avons étudiés, vivant principalement dans une période antérieure, le processus de contrôle ne s'est que progressivement mis

¹²⁷⁵ Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, *Philippe II et la Contre-Réforme*, op. cit., p. 669-671.

¹²⁷⁶ Voir les notes 11 à 13 dans l'introduction.

¹²⁷⁷ Francisco Luis RICO CALLADO, *Misiones Populares*, op. cit., p. 158-173.

en place. Sous les Rois catholiques ou sous Charles Quint, les prédicateurs provocateurs ou scandaleux pouvaient compter sur le clientélisme de l'entourage royal ou les vides de pouvoir créés par les interrègnes ou par l'absentéisme épiscopal. Par la suite, le choix du roi d'appuyer sa politique directement sur l'autorité des évêques, désormais résidents, et le renforcement de l'Inquisition ont contribué à renforcer le contrôle sur les missionnaires. En somme, la nomination des prédicateurs devint moins soumise au clientélisme en devenant plus bureaucratique et soumise à la hiérarchie. Ces formes de contrôle s'exerçaient efficacement au bas de l'échelle. En revanche, les agents de l'évangélisation pouvaient subir des pressions venues du bas de l'échelle. Dans le cas de l'évêque Figueroa, les morisques ont réagi aux méthodes qu'il employait en faisant pression sur leurs seigneurs, qui ont protesté auprès du roi.

Nous constatons, dans nos sources, que les autorités qui cherchaient à éviter les troubles suscités par des prédicateurs qui déstabilisaient les frontières religieuses prenaient la décision de les écarter et de les faire taire. Il semble que la christianisation avait tendance à raffermir les frontières ethniques : en effet, les missionnaires avalisés par le pouvoir devaient s'adresser aux élites morisques qui étaient chargées d'amener leur communauté au christianisme. Ce faisant, la cohésion de la communauté était maintenue. Au bout du compte, l'idéal de fusionner les communautés en une seule qui soit chrétienne ne pouvait se réaliser dans ces conditions. Dans les faits, la politique royale revenait à intégrer un groupe qui pouvait préserver son identité et qui le faisait.

À cet égard, l'époque de « l'Europe confessionnelle » fut particulièrement dure pour les minorités religieuses. Dans le contexte espagnol, c'est la convergence des intérêts de l'Église catholique et du pouvoir royal – ce que Fernández Terricabras appelle la « confessionnalisation de la Monarchie hispanique »¹²⁷⁸ - qui provoqua l'expulsion des minorités religieuses. Mais le déracinement des morisques ne résidait pas que dans l'expulsion, la persécution ou les « mauvais traitements ». Il trouvait sa source dans la contradiction où les avait enfermés une culture politique qui avait perdu

¹²⁷⁸ Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, *Philippe II et la Contre-Réforme*, op. cit., p. 668.

sa capacité, qu'elle avait au Moyen Âge, à assigner une place aux minorités religieuses au sein de ses représentations sociales. Une telle constatation est parfaitement valable pour les nouveaux convertis, puisque leur statut n'a jamais été véritablement clarifié. On ne pouvait les persécuter parce qu'ils étaient « nouveaux », donc ignorants, mais on ne pouvait pas tolérer leur dissidence religieuse parce que, justement, ils étaient « chrétiens ». Les signes de cette équivoque se multiplient sous le regard de l'historien. Les bulles pontificales toujours en attente d'être renouvelées ou réajustées, la multiplication des édits de grâce; les débats prolongés sur la validité du baptême, sur l'opportunité de la répression inquisitoriale, sur les conditions de confession ou de communion des morisques : autant de mesures et de discussions qui émergeaient sur les lignes de faille de la structure sociale. Paradoxe, anomalie : nous avons employé ces termes pour désigner le statut des morisques au sein de la société espagnole. C'est que s'il existait des références dans le droit canon pour décider s'il était légitime de forcer des infidèles au baptême, il n'en existait aucune qui offrît une réponse satisfaisante à propos du statut que devaient avoir les nouveaux chrétiens. Chacun des signes que nous avons signalé était produit par les exigences contradictoires qui opposaient l'application du droit aux chrétiens baptisés et l'exigence d'indulgence envers quiconque n'avait jamais été convenablement converti ni instruit. Depuis Tomás de Villanueva, mais encore sous Ribera, les édits de grâce cherchaient à accorder un « pardon » général, le temps de procéder à une conversion et une instruction « véritables ». Mais leur nécessaire multiplication avait aussi pour effet de maintenir les morisques en marge de la chrétienté, sous des règles d'exception sans cesse renouvelées. La tentation de revenir à un impossible *statu quo ante* se manifestait, de Luis Beltrán à Jaime Bleda en passant par Juan de Ribera, dans la proposition de cesser de baptiser les enfants des morisques, afin de mieux leur prêcher la bonne parole par la suite. L'interdiction des sacrements, en particulier de la communion, répondait à l'interdit qui pesait d'y convier les mauvais chrétiens et *a fortiori* les infidèles, mais revenait à exclure les morisques de la chrétienté. Quant à la confession, si elle était l'indispensable geste attendu du

chrétien démontrant qu'il s'engageait sur le chemin de la vie bonne, elle constituait surtout une exigence imposée au morisque d'avouer qu'il était maure...

Ainsi, les conditions dans lesquelles le problème de la conversion des morisques se posait contribuaient à reproduire les contours d'une minorité ethnico-religieuse. Celle-ci se dessinait alors même qu'on ne lui reconnaissait aucune légitimité à demeurer sur le territoire de la monarchie catholique. Il en résultait une vulnérabilité structurelle de l'ensemble de la communauté. Point n'est besoin de démontrer à nouveau combien cette fragilité fut exploitée, non seulement par les seigneurs, mais aussi par le Saint-Office, par les monarques, tous en compétition pour puiser un profit économique dans la vulnérabilité des morisques¹²⁷⁹.

Ces considérations devraient nous mener à repenser la manière dont nous concevons « l'intégration » des morisques. Il ne s'agit pas d'établir s'il existait, entre eux et les vieux chrétiens, des relations économiques, qui se nouent de toute façon dès qu'il y a quelque produit à échanger. Il ne s'agit pas non plus d'établir leur degré de maîtrise des prières chrétiennes ou s'ils sont saisis de révérence en voyant le curé montrer l'hostie lors de la messe. Il ne s'agit pas même de s'interroger sur la rareté des mariages mixtes, découragés par la notion de pureté de sang et la désapprobation des deux communautés, ou l'existence de cimetières communautaires – il s'agit là davantage des symptômes du mal que de sa cause. Il faut voir l'intégration comme l'existence, dans la loi et l'économie symbolique d'une société, d'un statut permettant de légitimer, de régulariser et de réguler une présence au sein de celle-ci. En ce sens, les mudéjars étaient, jusqu'à la seconde moitié du XV^e siècle, mieux intégrés à la société dominante que ne le furent par la suite les morisques. La « dés-intégration » du statut mudéjar à cette époque doit être attribuée aux transformations de la société dominante sous l'effet des idéologies qui gagnaient en force à cette époque. Qu'elles puisent leur inspiration dans l'augustinisme, le thomisme ou l'humanisme civique, ces idéologies cherchaient une mise en ordre du monde en le fondant sur le christianisme. Il serait

¹²⁷⁹ Raphaël CARRASCO, « Le prix de sa foi, l'inquisition de Valence et les biens des morisques (1566-1609) », *op. cit.*

intéressant que de futures recherches s'attachent à préciser les modalités de diffusion et de réception de ces courants de pensée dans les différents groupes composant la société espagnole de la Renaissance. Quoi qu'il en soit, dans une situation où les morisques constituaient désormais une population qui n'étaient plus intégrée au royaume, les *juntas* où se planifiaient l'évangélisation n'avaient pas seulement pour rôle de rechercher des stratégies pour convertir les morisques, mais recherchaient aussi les motifs pour lesquels ils ne l'avaient pas encore été. Ce faisant, elles produisaient des fictions qui justifiaient qu'on ne les persécutât pas – ou peu – et qu'on ne les expulsât pas. On peut comprendre ainsi l'ensemble du discours sur l'intention des morisques d'être chrétiens et leur manque d'éducation, « pour être de nouvelles plantes ». Le rejet de telles fictions – qui se produisit, à différentes échelles, à Grenade et à Valence en 1568 – avait des conséquences désastreuses. Mais au cours de nombreuses prédications, les missionnaires, parfois même les inquisiteurs, pouvaient tenir un discours laissant poindre l'espoir. Ils pouvaient y être d'autant plus enclins, en particulier chez les jésuites, que l'espoir d'une conversion morisque pouvait justifier leur propre existence.

En redéfinissant ainsi l'idée d'intégration, nous sommes mieux outillés pour analyser l'évolution des manuels de mission, mais aussi éventuellement, pour mieux comprendre l'expulsion. Le bannissement des antialcorans, dont la cause immédiate fut la publication des index de Valdés, correspondait à une avancée significative dans le contrôle de la religion par l'État espagnol. Ce bannissement de la polémique a été réalisé sur le terrain, par des missionnaires de morisques soucieux d'éviter toute pratique susceptible d'exaspérer ou de susciter un ressentiment chez leurs missionnés. Toutefois, tous les agents de l'évangélisation n'ont pas adhéré à cette nouvelle approche. Les textes montrent qu'ils sont réticents à rendre leurs antialcorans ou abandonner la controverse.

Enfin, la publication des nouveaux catéchismes s'est produite à une époque marquée par la volonté de parvenir à une régularisation définitive de la situation des

morisques. Alors qu'implicitement, les antialcorans faisaient reposer le succès de l'évangélisation sur les épaules du prédicateur, les catéchismes insistaient pour leur part sur la responsabilité des morisques eux-mêmes dans leur apprentissage du christianisme. Dès lors, les persécutions reprurent et le nombre des procès se multiplia. Il y a une corrélation étroite entre la logique de l'instruction et la logique de la persécution, car c'est la première qui légitime la seconde.

Par ailleurs, comme nous l'avons noté en analysant le procès de Bartolomé de los Ángeles, jusqu'en 1545 le nombre de baptêmes obtenus reflétait le succès de la prédication. Après cette date, surtout chez les Jésuites, ce sont les promesses de conversion ou le nombre de confessions obtenues qui montrent la réussite du missionnaire.

Concernant l'expulsion, la thèse que nous avons proposée permet d'articuler deux approches en apparence inconciliables. Les débats sur l'expulsion des morisques se sont en effet principalement centrés sur le thème de l'inévitabilité – ou non – de l'expulsion. Ce serait une erreur de ne voir dans ce débat qu'une opposition entre des apologistes de l'Espagne et ses détracteurs, ou entre des héritiers des auteurs conservateurs ou libéraux. En réalité, ce sont deux conceptions de l'histoire qui se heurtent. Les historiens qui se sont intéressés davantage aux oppositions structurelles entre morisques et vieux chrétiens – cela va de Menéndez y Pelayo à Bondias en passant par Braudel et Halperin Donghi – ont eu tendance à conclure que l'expulsion était inévitable et qu'elle devait survenir, tôt ou tard. La conclusion s'impose, dès lors qu'on favorise des approches de l'histoire proches du déterminisme. Au contraire, des historiens défendant la thèse que l'expulsion n'était pas inévitable – Chaunu, Carrasco, Benítez Sánchez-Blanco – insistent davantage sur la conjoncture historique et les processus décisionnels. Pierre Chaunu a estimé que, pour être effectuée, l'expulsion a dû bénéficier d'une fenêtre historique bien précise et amener un profit politique à quelqu'un – en l'occurrence, le duc de Lerme, puissant *valido* de Philippe III. Rafael Benítez Sánchez-Blanco, celui qui est allé le plus loin dans cette démarche, a adhéré à

cette thèse, en l'insérant par ailleurs dans une réflexion sur l'émergence des idéologies de la Raison d'État. En démontrant que les infrastructures de l'évangélisation s'amélioreraient constamment, Benítez a établi que l'expulsion survint dans un contexte pourtant bien plus favorable que les précédents à la mise en place d'un processus efficace de conversion des morisques. Dès lors, l'expulsion peut être présentée, non comme une solution à un problème social insoluble, mais comme une décision aussi « héroïque » que cynique¹²⁸⁰. Les arguments avancés contre l'inévitabilité de l'expulsion ont l'avantage de proposer, sans ignorer le contexte social, une vision non-téléologique de l'histoire. Mais ils demeurent vulnérables aux arguments de la thèse déterministe, qui démontre combien les efforts d'évangélisation se heurtent à des logiques sociales qui reproduisent constamment l'opposition entre les vieux chrétiens et les nouveaux et ce, même lorsque ces derniers adoptent des comportements plus chrétiens. Pour qu'une décision « héroïque » soit possible, il fallait en effet que celle-ci prenne pour cible une population déjà extrêmement vulnérable, affaiblie par des phénomènes structurels. La thèse que nous avons défendue ici propose, entre le déterminisme et le non-déterminisme, une interprétation mitoyenne et probabiliste. Nos réflexions sur les conditions d'intégration et la stabilisation des frontières ethniques s'apparentent à une vision déterministe. Pourtant il n'en est rien. La dé-légitimation de la présence musulmane sur le sol espagnol et la stabilisation des frontières communautaires furent, selon nous, deux des effets d'un processus, la confessionnalisation, qui contribua également à renforcer considérablement le pouvoir royal. Dans cette perspective, les individus au sommet des « chaînes d'interdépendances » – pour s'exprimer comme Elias –, qui forment la hiérarchie sociale, avaient de plus en plus la possibilité de prendre des « décisions héroïques » telles que l'expulsion¹²⁸¹. Nous rejoignons donc sur cet aspect

¹²⁸⁰ Rappelons que Benítez emploie le terme « heroicas » dans le sens du « héros grec », un individu dont la décision peut affecter le destin de populations entières. Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones*, op. cit., p. 20.

¹²⁸¹ L'approfondissement de ce point demanderait une étude plus minutieuse des rapports entre les décisions de la « grande politique » et les servitudes des puissants. À cet égard, les réflexions méthodologique de Norbert Elias sur les contraintes pesant sur les individus au cœur (davantage qu'au sommet) des chaînes d'interdépendances conservent à notre avis toute leur actualité et mériteraient d'être reprises pour une réflexion à nouveaux frais sur les rapports entre la grande politique et les intérêts

Chaunu, Carrasco et Benítez dans leur réflexion sur la conjoncture historique et la Raison d'État. Pour préciser la portée de notre thèse, un exercice de « raisonnement contrefactuel »¹²⁸² peut être tenté. Posons-nous la question : « Qu'aurait-il fallu pour que l'expulsion des morisques fût évitée? » Dans la perspective que nous avons présentée, ne pas prendre la décision de l'expulsion pendant la conjoncture de 1609 n'aurait pas été suffisant. En effet, le problème de la place légitime de la minorité n'aurait pas été réglé et l'expulsion simplement repoussée à un autre moment favorable. Cette dernière paraît donc probable, tôt ou tard. Convertir véritablement et effacer toute identité morisque aurait sans doute évité l'expulsion et fut effectivement la solution prônée par la majorité des agents opposés à l'expulsion. Mais il semble peu probable qu'elle se fût réalisée, puisque nous avons observé que tout, au contraire, semblait concourir à entretenir l'identité du groupe. Mais notre thèse reposant également sur l'idée que la culture politique légitimant l'existence d'un groupe au sein d'une société est changeante, une autre voie s'offre à la réflexion. Des juristes ou des théologiens auraient pu parvenir à élaborer une doctrine, légitimant le maintien des morisques sur le territoire, qui fût recevable par les agents du pouvoir et aurait ainsi régularisé leur présence¹²⁸³. Une autre possibilité est que la population morisque aurait pu se maintenir tant bien que mal jusqu'à la suppression de l'Inquisition, et entre ainsi dans un nouveau régime de légitimation. Qu'on nous pardonne cet exercice « d'histoire-fiction »! Son objectif n'est pas de spéculer sur ce qui aurait pu advenir, mais d'aider le lecteur à bien saisir la nature de notre proposition. S'il nous fallait résumer en une seule

étroits des souverains et des hommes de cour. Voir, entre autres, Norbert ELIAS, *La société de cour [1969]*, Paris, Flammarion, 1985, p. 148-154 ; Norbert ELIAS, *La civilisation des mœurs [1939]*, op. cit., p. 324-325 ; Norbert ELIAS, *La dynamique de l'Occident [1939]*, op. cit., p. 106-110, 114-122, 146-148.

¹²⁸² C'est-à-dire une expérience de pensée postulant des alternatives à l'histoire, proches de celle qui s'est réalisée, et ayant pour objectif de reconstruire la rationalité des agents et « rendre au passé l'incertitude de l'avenir » (R.Aron). Voir Alain BOYER, *L'explication en histoire*, p. 251.

¹²⁸³ "L'outillage mental" de l'époque fut sans doute plus souple qu'on ne l'a longtemps imaginé. Des penseurs comme Fadrique Furio Ceriol, qui disaient que tous les hommes bons, peu importe leur religion, étaient « d'une même terre » et d'un « même sang » et souhaitaient organiser la politique en ce sens, restèrent sans doute marginaux dans la pensée politique espagnole, mais leur exemple montre qu'il n'était pas impossible, à cette époque, d'élaborer ce type de conception. Sur Furio Ceriol, voir Fadrique FURIÓ CERIOL et Henry MÉCHOULAN, *Raison et altérité chez Fadrique Furió Ceriol, philosophe politique espagnol du XVIe siècle*, La Haye, Mouton, 1973, 276 p ; Doris MORENO, *La invención de la Inquisición*, Madrid, Marcial Pons, Fundación Carolina, 2004, p. 103-106.

expression notre position sur la question de l'inévitabilité ou non de l'expulsion des morisques, nous dirions qu'elle fut *probable, mais aucunement inévitable*. Mais en nous prononçant sur cette question, nous ne faisons rien d'autre que de répondre à une interrogation qui a si puissamment imprégné l'historiographie des morisques qu'elle en a pris une valeur quasiment rituelle. Une prise de position sur l'enjeu de l'inévitabilité de l'expulsion n'offre pas de piste pour de nouvelles recherches empiriques. C'est pourquoi il nous reste à préciser en quoi notre proposition peut être féconde pour des recherches futures.

Dans les débats historiographiques sur l'érection de l'État espagnol moderne, on a considéré que les décrets d'expulsion des musulmans, puis des morisques, constituaient une longue marche vers l'unification religieuse de la péninsule sous le dogme catholique. Ce faisant, on ne renouvelait aucunement notre compréhension de l'histoire morisque. En effet, le questionnement sur l'intégration – ou l'assimilation – des Morisques n'a porté que sur les transferts culturels, la mixité des mariages ou des institutions, les échanges économiques... Sans aucunement nier l'intérêt des enquêtes empiriques de ce type, force est de reconnaître que les nuances de leurs résultats échouaient à nous faire comprendre la persistance d'une « question morisque » plutôt portée au contraire à s'accroître avec le temps. Par ailleurs, ces enquêtes, tout en montrant les différents niveaux de cohabitation entre les communautés, montrent également la persistance des phénomènes d'ethnicité, mais, *a priori*, n'éclairent guère une telle persistance dans un cadre qui devrait au contraire contribuer à la dissoudre. Face à cette énigme, les réflexes consistant à départager les « responsabilités » des uns et des autres affleurent chez les historiens, qui en viennent à chercher la réponse dans la résistance des morisques – regrettable ou admirable, selon le jugement de valeur de chacun – ou la persécution des autorités chrétiennes, ou une inefficacité missionnaire qu'il faudrait démontrer plutôt que décréter.

Nous commençons à sortir de l'impasse lorsque nous prenons au sérieux toute la complexité du processus à l'œuvre. En fonctionnant à des rythmes et des intensités

différentes selon les composantes de la population qu'elle touche, en mettant en mouvement des forces dont les intérêts ne coïncident pas toujours parfaitement, l'érection de l'État moderne, fondé sur la confessionnalisation, se trouve traversée par des tensions et des contradictions. Résultant de rapports de pouvoir, le processus naît d'interactions qu'aucun des acteurs ne souhaite précisément telles qu'elles se produisent. C'est dans ces tensions et dans ces contradictions que nous avons retrouvé les sources de la reproduction des frontières ethniques héritées du Moyen Âge. Si le raisonnement exposé plus haut est juste, la confessionnalisation aura à la fois circonscrit les frontières ethniques et supprimé des éléments essentiels de l'intégration des groupes musulmans et juifs au sein des sociétés espagnoles.

Dans cette perspective, les voies de recherche futures s'offrant sur ce thème portent sur l'histoire des catégories sociales et leur effectivité. Différents ouvrages parus depuis une douzaine d'années pourraient inspirer de nouvelles études. Nous pensons par exemple aux travaux de James Tueller, Tamar Herzog et Isabelle Poutrin¹²⁸⁴. Tueller propose une recherche, non pas sur la représentation des morisques, mais sur les attentes exprimées par différents segments de la société chrétienne. Il ouvre ainsi la voie à une réflexion sur les relations entre les attentes et les stratégies des acteurs. Isabelle Poutrin a envisagé la question à partir du droit canon, apportant beaucoup sur les conditions juridiques dans lesquelles est apparue la figure du nouveau chrétien. Tamar Herzog, par ses travaux sur la citoyenneté, offre par ailleurs l'exemple d'un croisement entre l'histoire du droit et l'histoire sociale. En fondant son étude sur l'analyse de procès de citoyenneté, elle évite de cloisonner son étude dans les seules idées des penseurs et met en lumière les arguments que pouvaient avancer de simples individus pour convaincre les juges du bien-fondé de leurs revendications. À cet égard, il serait intéressant d'analyser davantage les procès civils impliquant des morisques, afin de mieux mesurer comment leur *statut* pouvait influencer leur argumentation et son efficacité, ou être instrumentalisé par leurs adversaires. En croisant les approches en

¹²⁸⁴ James B. TUELLER, *Good and Faithful Christians, op. cit.* ; Tamar HERZOG, *Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, New Haven and London, Yale University Press, 2003, 325 p ; Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans, op. cit.*

termes de représentation et d'attentes (Tueller), d'histoire de la pensée et du droit (Poutrin) et d'efficience des catégories (Herzog), nous pourrions produire des résultats inédits concernant la problématique de l'intégration des morisques. Une dernière proposition que nous pourrions faire concerne l'étude des seigneurs de morisques. Contre le courant majoritaire qui les cantonne dans un rôle de résistance à l'évangélisation des morisques, nous avons surtout insisté sur les seigneurs qui collaboraient avec les évangélistes ou proposaient des alternatives. Nous ne l'avons pas fait pour nier les résistances seigneuriales, mais d'abord parce que notre sujet nous menait naturellement à nous intéresser à ceux qui constituaient des exceptions. Il nous semble cependant que le problème mériterait d'être analysé autrement. Jaime Contreras a rappelé que les processus de professionnalisation exerçaient leurs effets sur les seigneurs autant que sur d'autres segments de la société. Par conséquent, compte tenu de la diversité des stratégies concernant la question morisques, nous avons montré qu'il existe une gamme de réactions de la part des seigneurs de morisques. Certains des seigneurs ont résisté à l'évangélisation de leurs vassaux, d'autres ont collaboré, d'autres ont voulu privilégier des modèles alternatifs. Face à cette diversité, n'aurions-nous pas avantage à nous demander comment les seigneurs de morisques ont tenté de concilier leurs intérêts économiques et spirituels? Une telle approche permettrait d'éviter la tentation de distribuer les bons et les mauvais points, mais surtout elle permettrait de porter davantage d'attention aux nuances de discours et de comportements qu'ils ont pu avoir. Ainsi ce que nous voyons aujourd'hui comme des « résistances » et des « collaborations » nous apparaîtraient plutôt comme différentes réponses à un même défi.

Ces propositions vont dans un sens déterminé, celui de comprendre comment une culture politique donnée fixe le statut de ses minorités et quels effets cette assignation a sur celles-ci. Car avec le recul, c'est bien d'une question de statut dont il aura été question tout au long de cette thèse. La solution à notre problème initial, l'analyse du passage des textes polémiques aux textes catéchétiques, passe comme nous l'avons vu par le « *disciplinamiento* » des missionnaires. Mais il y a également en

jeu le statut des morisques. La polémique était certes injurieuse, mais elle maintenait le simulacre d'un débat d'égal à égal – bien que personne ne fût dupe. La catéchèse en revanche s'adressait au chrétien. Il ne s'agissait plus de convaincre, mais d'endoctriner. Ainsi à un moment donné dans les années centrales du XVI^e siècle, on avait décidé que les morisques étaient des chrétiens, sans pouvoir en faire des chrétiens comme les autres. Ce faisant, on refermait la contradiction fatale initiée avec la conversion forcée, de laquelle on ne sortira plus qu'en supprimant les morisques eux-mêmes.

Annexes

Annexe 1 : Plans des principaux catéchismes analysés

1- Arte para ligeramente saber la lengua arábica, Pedro de Alcalá. (1505)

Prologo

Capitulo primero Del a.b.c. aravigo y de los nombres de los caracteres y en que manera se han de pronunciar.

Capitulo ii. Quantas son las ptes de la oron y la declinacion. y conjugacion araviga.

Capitulo iii De las especies de los nombres aravigos.

Capitulo iiii Del genero de los nombres.

Capitul v. De los numeros

Capitulo vi. Quantas son las maneras de los numeros

Capitulo vii. De la figura de los nombres.

Capitulo viii. De los casos.

Capitulo ix. De la declinacion.

Capitulo x. De la materia de los pronombres.

Capitul xi. De los nombres possessivos.

Capitulo xii. De la declinacion de los pronombres.

Capitulo xiii de los relativos.

Capitul xiiii De los damires o conocimientos de las personas.

Capitulo xv. De la materia de los verbos.

Capitulo xvi. Del genero de los verbos.

Capitulo xvii. De la conjugacion.

Capitulo xviii. De los modos.

Capitulo xix De los tiempos

Capitulo xx de los numeros de los verbos.

Capitulo xxi. De las personas del verbo.

Capitulo xxii de la formación del verbo y de los verbos passivos.

Capitulo xxiii Del verbo impersonal.

Capitulo xxiiii De la formación de los preteritos.

Capitulo xxv. De los verbos irregulares quanto a la formación del preterito.

Capitulo xxvi De la formación del imperativo con las conjugaciones de sum.es.fui.r habeo.habes.

Capitulo xxvii De los verbos intrinsicos y de su formacion.

Capitulo xxviii De la suplección del infinitivo.

Capitulo xxix. De los participios de preterito r nombres verbales.

Capitulo xxx De la formación del segundo gerundio

Capitulo xxxi De las conjuncitones.

Capitulo xxxii De las preposiciones.

Capitulo xxxiii De las interjecciones.

Capitulo xxxiiii Regla para formar los nombres diminutivos

Capitulo xxxv Regla para sacar los nombres de los verbos.

Capitulo xxxvi Regla para saber en que si la ba comiença cada verbo.

Capitulo xxxvii de la manera en que se pronuncian las rucias. Minibe r minibu

Capitulo xxxviii Regla para conocer los principios e fines de las partes en la escritura arabiga.

El signar e santiguar en aravia

El ave maria en aravia

El pater noster en aravia

El credo en arabia

La confession general en aravia

Un sermon para los clerigos que han de confessar a los xpianos nuevos en romance y en aravia.

Un interrogatorio sobre los mandamientos en romance y en arabigo

Interrogatorio de los siete pecados mortales

Las xiiii obras de misericordia

De los siete sacramentos en aravigo

De los xiiii articulos de la fe en aravigo.

Los cinco sentidos corporales en aravigo.

Las siete virtudes en aravigo.

La orden como se ha de dar el sacramento a los enfermos en aravigo

El ordinario de la missa en aravigo.

La missa de nuestra señora en aravigo.

La missa de la sancta trinidad en aravigo

La missa del spiritu sancto en aravigo.

El evangelio de sant juan. In principio erat verbum. en aravigo.

2- Doctrina Christiana, Synode de Guadix (1554).

Primero Dialogo: del hombre y fin y paradero del: y de la vidinidad de Jesu Christo

Segundo Dialogo: que cosa es evangelio y de la gracia del sancto baptismo.

Tercero dialogo de la señal de la cruz: y porque se haze desta manera, y en que tiempos se a de usar della

Quarto dialogo de los enemigos del alma: contra quien vale la virtud de la cruz

Quinto dialogo de los requisitos del Christiano: y sacramentos en general

Sexto dialogo de la fe: y en que se contiene que es el Credo y la declaración del.

Primero dialogo de la charidad y de los diez mandamientos.

De los consejos evangelicos.

Segundo dialogo de los preceptos de la iglesia

Tercero dialogo de las obras de misericordias

Quarto dialogo de los peccados mortales

Quinto dialogo de los ejercicios de las virtudes que llaman Theologales

Sexto dialogo: que y quantos son los dones del spiritu sancto y sus fructos y bienaventuranças.

Septimo dialogo de las virtudes cardinales

Octavo dialogo del peccado venial y sus remedios

Titulo sexto

Primero dialogo de la oración y de sus partes

Segundo dialogo de la oración del pater noster

Tercero dialogo del Ave Maria y Salve y de las demás oraciones

Oración para dormir

Luego digo esta protestación

Oración para levantarse

Oración para comer y cenar

Oración por la iglesia

Primero dialogo de la missa: y como se an de aver y estar en ella

Confesión general

Oración para después de missa

Digo después con alegría despiritu

Segundo dialogo de las ceremonias que se an de guardar en el oyr de la missa

Fin de la doctrina Christiana

Declaración de la Gloria cantico de los Ángeles: para que la puedan cantar los niños que se crian en la iglesia

Declaración del TeDeum laudamus: para los niños que se crían en la iglesia

Declaración de la magnificat.

3- Catecismo provechoso, Alonso de Orozco (1568)

Carta

Prólogo al lector católico

Introducción

Capítulo 1. Cómo todas las sectas son falsas, y la Ley cristiana es la verdadera

Capítulo 2. Cómo nuestra santa fe condena la secta de Mahoma

Capítulo 3. De la excelencia de nuestra santa fe

Capítulo 4. De la virtud que es la esperanza

Capítulo 5. De la excelencia de la caridad

Capítulo 6. De los catorce artículos de nuestra santa fe

Capítulo 7. Del artículo segundo del credo que dice: Creo en Jesucristo su Hijo

Capítulo 8. Artículo tercero; el cual fue concebido del Espíritu Santo, y nació de la siempre virgen María

Capítulo 9. Del cuarto artículo que dice: Padebió siendo presidente en Judea Pilato. Fue crucificado, muerto y sepultado

Capítulo 10. Del artículo quinto: descendió a los infiernos, y al tercero día resucitó de entre los muertos

Capítulo 11. Del sexto artículo que dice: Creo que subió a los cielos, y está sentado a la diestra de Dios Padre todopoderoso

Capítulo 12. Del séptimo artículo que dice: Creo que ha de venir Cristo, de la diestra del Padre, a juzgar los vivos y los muertos

Capítulo 13. Del artículo octavo que dice: Creo en el Espíritu Santo

Capítulo 14. Del artículo que dice: Creo en una santa Iglesia Católica, y la Comunión de los santos

Capítulo 15. Del artículo que dice: Creo la remisión de los pecados

Capítulo 16. Del artículo que dice: Creo la resurrección de la carne

Capítulo 17. Del artículo último que dice: creo la vida eterna

Capítulo 18. De los diez mandamientos

Capítulo 19. De los siete mandamientos que se contienen en la segunda tabla

Suma de los diez mandamientos

Capítulo 20. De los cinco mandamientos de la Iglesia

Capítulo 21. De los siete sacramentos

Capítulo 22. De las obras de misericordia corporales y espirituales

Capítulo 23. De los siete pecados mortales y de las siete virtudes que los destruyen

Exposición breve de la oración admirable que nuestro Redentor Jesucristo ordenó, a ruego de los apóstoles, que es el Pater noster

Oración Dominical

[Petición primera]

[Petición segunda]

[Petición tercera]

[Petición cuarta]

[Petición quinta]

[Petición sexta]

[Petición séptima]

Pónese aquí con este catecismo esta instrucción cristiana o breve y compendiosa explicación de los artículos de la fe y mandamientos de la ley de Dios, para que más fácilmente se tenga en la memoria lo que siempre debe estar en el corazón

Preludio

Lo primero es que entienda el hombre haber sido creado a la imagen y semejanza de Dios

Lo segundo es que sepa el hombre el fin para que fue creado

Lo tercero, finalmente, es que sepa el cristiano que los Padres primeros pecaron y nosotros en ellos

Declaración breve del credo

Declaración de los diez mandamientos

4- Catecismo del Sacromonte. Jésuite anonyme (1588?)

Capítulo 1. Donde se capta la benevolencia al Novicio

Capítulo 2. Donde se prueba que viven sin fe

Capítulo 3. Contra el fundamento que tienen en seguir la secta de sus Padres

Capítulo 4. Donde se prueba que estan en mal estado.

Capítulo 5. Donde se manifiesta que la ley de Mahoma no es Ley de Dios.

Capítulo 6. Donde se prueba la condenación de los moros.

Capítulo 7. Que no basta sola la ley natural para salvarse.

Capítulo 8. De la necesidad que tenemos de la fe.

Capítulo 9. Donde se declara mas las necesidades que tenemos de la fe y sus utilidades

Capítulo 10. Del modo como se recibe la fe.

Capítulo 11. Comienza la declaración de la verdad de la Iglesia Romana.

Capítulo 12. Donde se declara mas la verdad de la Iglesia Romana.

Capítulo 13. Que todos los que no obedescen la ley de Christo se pierden y por que lo permite Dios.

Capítulo 14. Trata del peccado original y de las dificultades de la ley christiana.

Capítulo 15. Prosigue en los misterios de nuestra fe contra Mahoma y la integridad de las divinas scripturas.

Capítulo 16. Declara algunos misterios de la Santa fe catholica y los modos de peccar contra ella.

Capítulo 17. Prosigue declarando las excelencias y efectos de la santa fe catholica.

Capítulo 18. Declara otros misterios de la santa fe.

Capítulo 19. Declara mas los misterios de nuestra santa fe catholica.

Capítulo 20. De la creación del mundo y de la causa del mal y del peccado de los demonios.

Capítulo 21. De la creación del hombre y de su cayda.

Capítulo 22. De la reparación del hombre.

Capítulo 23. De los sacramentos.

Capítulo 24. Del santísimo sacramento del altar.

Capítulo 25. De la charidad y de la oración.

Capítulo 26. Que las grandezas de nuestra santa religión dan testimonio de Dios y de la verdad contra Mahoma.

Capítulo 27. Donde se declara la causa por que los moros han alcanzado muchas victorias contra los christianos y lo que se deve aconsejar al moro.

Capítulo 28. De la ley divina.

Capítulo 29. De la ley eterna y de la humana, y del pecado.

Capítulo 30. De los males que trae el peccado.

Capítulo 31. De los remedios contra los peccados.

Capítulo 32. Del primer mandamiento de la ley divina.

Capítulo 32 (bis). De las imagines y como Mahoma quebranta este mandamiento.

Capítulo 33. Del 2.º mandamiento.

Capítulo 34. Como Mahoma y su secta quebranta este segundo mandamiento.

Capítulo 35. Del 3.º mandamiento.

Capítulo 36. Del 4.º mandamiento.

Capítulo 37. Del quinto mandamiento.

Capítulo 38. De la ira y de los remedios contra ella.

Capítulo 39. De los remedios contra la ira.

Capítulo 40. De las razones porque es ilícito vengarse por sus propias manos.

Capítulo 41. Del sexto mandamiento.

Capítulo 42. De los grados y especies deste vicio carnal.

Capítulo 43. De las especies deste vicio carnal.

Capítulo 44. Del septimo mandamiento.

Capítulo 45. Del octavo mandamiento.

Capítulo 46. De los remedios contra la mala lengua, y como Mahoma quebranto el octavo mandamiento.

Capítulo 47. De los dos mandamientos que se siguen, es a saber, no cobdiciaras la muger de tu proximo, ni el hombre ageno, y no cobdiciar desordenadamente las haziendas ajenas.

Capítulo 48. De lo que obra Dios en los corazones, y de lo que avemos de obrar en ellos.

Capítulo 49. Del amor de Dios y del proximo en que se encierran los diez mandamientos.

5- Catechismo para instruccion de los nuevamente convertidos de moros,
Martín Pérez de Ayala – Juan de Ribera (1599)

Libro Primero

Dialogo primero. De la ocasión del Catechismo, que fue un razonamiento de un clerigo christiano, habil en la lengua Araviga con un Moro de Berveria.

Dialogo 2. En el qual se apercibe al discipulo, que es menester estar desapassionado, para recibir la luz Evangelica, y dize el orden que guardara en la instruction.

Dialogo 3. Que cosa es Dios, y como es uno.

Dialogo 4. Que Dios es governador del universo, y tiene providencia acerca del.

Dialogo 5. Que cosa sea el hombre, y de la perfection e immortalidad de su anima.

Dialogo 6. Que ninguna cosa criada puede ser sin del hombre, sino solo Dios; y que el camino para yr a el, es la verdadera religion.

Dialogo 7. Como no puede el hombre con sola luz natural, despues de la desorden del pecado, atinara a la verdadera religion.

Dialogo 8. Del pecado original, y corrupcion de la naturaleza humana, y del conocimiento de si que tuvieron los Philosophos.

Dialogo 9. Del pecado y vicio de la naturaleza humana, y causas y efectos del.

Dialogo 10. En que se muestra, que no hay mas de un camino para yr a Dios en substancia; y assi que no puede haver muchas religiones.

Dialogo 11. En que se prueba la doctrina de los Philosophos puros ser falsa, y no ser camino para yr a Dios .

Dialogo 12. Que la observancia de la ley vieja ha ya cessado, y que es mortifera quanto a lo cerimonial y judicial, y por consiguiente, no puede ser camino para yr a Dios.

Dialogo 13. En el qual se comiença a provar, que la secta de Mahoma no puede ser camino para Dios, y se cuenta la viciosa vida de su legislador.

Dialogo 14. En el qual del falso fin y bienaventurança que pone la secta de Mahoma, se prueba ser ella falsa.

Dialogo15. En el qual se ponen los errores y mentiras, y fabulas que Mahoma puso en el Alcoran.

Dialogo 16. En el qual se muestran muchos lugares del Alcoran, donde Mahoma se contradize.

Dialogo 17. De quan mala es la doctrina de Mahoma, por lo que en ella se contiene.

Dialogo 18. De quan falca y falsa es la secta de Mahoma, pues concede a los Moros, que por miedo de los peligros confiessen en lo exterior otra ley de la que tienen interiormente.

Dialogo 19. En el qual del modo como se predico la secta de Mahoma, se arguye la falsedad della.

Dialogo 20. En que se comiença a provar, la religion Christiana ser unico y necessario camino para yr a Dios.

Dialogo 21. En que se prosigue la excelencia del Evangelio, por su predicación, escriptura, y efectos admirables.

Dialogo 23. Que Christo es el Messias prometido en la ley, y es Dios verdaderos.

Dialogo 24. En que por la virtud de los milagros de Christo, se prueba la verdad del Evangelio.

Dialogo 25. En que de la virtud de los que han abraçado el Evangelio, se prueba su verdad.

Libro Segundo.

Primera parte, en que se trata de la Fe.

Dialogo primero, En el qual se declara que cosa es ser Christiano, y hijo adoptivo de Dios; y con que medio se alcança.

Dialogo 2. De las armas del Christiano.

Dialogo 3. En que se declara el signo de la Cruz.

Dialogo 4. De los enemigos del alma, contra quien vale la virtud de la Cruz.

Dialogo 5. De las cosas que ha menester hazer el Christiano que usa de razón, para conseguir la bienaventurança del cielo.

Dialogo 6. De la Fe, y de la sagrada Escripura.

Dialogo 7. De la diferencia de los mandamientos y consejos para averlos de cumplir.

Dialogo 8. Del Symbolo de los Apostoles.

Dialogo 9. Donde se declara cada articulo del Symbolo.

Segunda Parte.

De la esperança y sus annexos.

Dialogo primero, que cosa es esperança, y en que cosas se ha de esperar.

Dialogo 2. Que cosa sea oración, y de que cosas se ha de acompañar.

Dialogo 3. Que cosas se han de pedir, y la oración del Pater noster, y del autor della.

Dialogo 4. En que se declara la oración del Pater noster.

Dialogo 5. De la excelencia y del autor del Ave Maria, y ponese la declaración della.

Dialogo 6. De la Salve Regina, y otras oraciones para levantarse, y para comer, y dar gracias despues.

Dialogo 7. Como se ha de rogar a los Sanctos.

Tercera Parte.

De la charidad y las obras.

Dialogo primero, Del amor de Dios y del proximo.

Dialogo 2. De la ley de Dios, y los diez Mandamientos.

Dialogo 3. De las obras de misericordia.

Dialogo 4. De las maneras que hay de pecados, y principalmente del pecado mortal, de sus daños y circunstancias.

Dialogo 5. De los siete pecados mortales, y de las siete virtudes contrarias.

Dialogo 6. Del pecado venial.

Dialogo 7. Del pecado contra el Espiritu Sancto, y de los pecados que piden vengança a Dios.

Dialogo 8. De las virtudes Theologales y Cardinales.

Dialogo 9. De los dones y frutos del Espiritu Santo.

Quarta parte.

De los Sacramentos, y buen uso dellos.

Dialogo primero. Que cosa es Sacramento, quando son, si son iterables, si son todos necesarios; de quien y para que fueron instituydos.

Dialogo 2. Del Baptismo, es a saber de su institución, materia, forma y ministro.

Dialogo 3. De la Confirmación.

Dialogo 4. Del Sacramento de la Eucaristia.

Dialogo 5. Del Sacramento de la Penitencia.

Dialogo 6. Como se ha de hazer la confession Sacramental.

Dialogo 7. De las tres partes de la satisfaccion, es a saber oración, ayuno, limosna.

Dialogo 8. Del Sacramento de la Extrema Unción.

Dialogo 9. Del Sacramento de la Orden.

Dialogo 10. Del Sacramento del Matrimonio.

Quinta Parte.

De la Obediencia.

Dialogo primero. Que cosa es obediencia, y a quien se deve, y de que cosas ha de andar acompañada.

Dialogo 2. De los Mandamientos de la Iglesia.

Dialogo 3. De la Missa, como se deve oyr, y lo que se ha de dezir y hazer en ella, y a que tiempos.

Dialogo 4. De las cerimonias que se han de guardar en el oyr de la Missa cantada y rezada.

Dialogo 5 De la perfection Christiana.

Dialogo 6 de la Cruz Christiana.

Dialogo7 De las bienaventuranças.

Dialogo 8. De los consejos Evangelicos

Dialogo 9. De las cosas en que ha de pensar muchas vezes el Christiano.

Dialogo 10. De la bienaventurança.

Dialogo 11. De la pena de los condenados

Dialogo 12. Como se ha de salir de la mala vida del pecado: donde se trata del Purgatorio, y del lugar de los niños que mueren sin baptismo, y de las gracias que el discipulo da al maestro por la instrucción.

Annexe 2

Les documents transcrits dans cette annexe sont des documents inédits ou peu connus dont que nous avons cités à de nombreuse reprise dans ce travail. Nous avons jugé préférable de les rendre disponible dans leur intégralité au lecteur.

Document 1: *Instrucion que ordeno el R.mo señor don fray Hernando de Talavera, primero arçobispo de Granada, por do se regiesen los oficiales, oficios y otras personas de su casa.*

Le document ne porte aucune date, mais il doit avoir été rédigé au cours des années suivant la conquête de Grenade. Isabella Iannuzzi estime que les normes qu'il présente doivent avoir été appliquées à partir de 1493 jusqu'en 1499¹²⁸⁵. Nous retranscrivons ici des extraits d'après l'édition qu'en a fait J.Domínguez Bordona dans le Boletín de la Real Academia de la Historia, número XCVI, 1930, pp. 787-835. pp.788-791, 811, 830 :

Açipreste

[...]

Instruir a los que se quieren conuertir, segund la ynstruçion que para ello hiço el arçobispo Curar que los nuevamente convertidos sean bien enseñados en la fee catholica y biuan como lo manda la religion christiana y que tengan todo lo que ovieren menester cumplidamente.

Induzilles, especialmente a las mujeres moças, que sean religiosas, hazinedoles entender la mejoría del estado e proferiendoles para ello buena casa y compañía y y [sic] las cosas necesarias muy cumplidamente; y las que lo quisieren ser, ponellas con las otras que se crian e enseñan para ello.

Tener mucho cuidado que las que están e estovieren diputadas apra religion sean enseñadas de todo lo que para elo conuiene segund su capacidad.

Que las que an sido casadas o sueltas, viudas o moças, que en ninguna manera quieren ser religiosas, las haga poner en la casa para ellas diputada, y encárguelas asimismo por algunas uenas personas de la ciudad, istiendolas e proueyendolas primero de lo necesario que ellas no tuxieren o no tuvieren.

Tenga mucho cuidado que todas biuan bien e onestamente e que hagan ofiçios cada una segund su ynclinaçion o criança, e procuerles lauores de la casa o de otra pare, porque nunca estén oçiosas, y tenga quien les tome cuenta de lo que les dan de lo que tornan y que den de todo buen recaudo.

Procure de casarlas con christianos viejos, cada una segund meresçiere; con buenas personas, e sean ofiçialeso buenos trabajadores; e ante que las case aya ynformaçion quien son las personas que las piden, de que costumbres e de que ofiçio y de que trabajo, e que hazienda tiene y donde y como, si son compatibles en hedad y condiçion, si las sabran instruir e enseñar como sean buenas christianas. Si lo son ellos. Si touieron antes que fuesen christianos o estonçes amores con ellas: y si antes, que hagan penitencia dello y que por eso no las case, antes prouéalos para los casamientos de vestir e algunos dineros segund fueren las personas.

Requerirles amenudo y ver como bien casados o por casar.

Ynstruir a las que de su voluntad y no por amor carnal se quisieren couertir de todo lo que conuiene ser ynstuidas, preguntándoles primero las causas de su conuersion y sintiendo dellas

¹²⁸⁵ Isabella IANNUZZI, « Evangelizar asimilando », *op. cit.*, p. 59.

ser verdad que con zelo de nuestra sancta fee vienen a ella, preponiendoels la guarda della cumplidamente y que an de dexar de todo en todo la seta que teian e todas sus çircunstançias.

Mirar que en su couersion se guerde la capiulaçion que sus altezas tienen con los moros cerca desto.

Tener mucho cuidado de saber si algunos conuertidos que sean ydos o de los que están presentes torna en qualquier manera a la seta que dexo o a alguna cosa della, para que sea reediado y muy penitenciado; y si fuere ydo a biuir entre moros sea con diligença buscado, traído e castigado.

Ponga en esto todo muy grand cuidado e deligençia, como en cosa que mucho va y que singularmente el arçobispo encomienda.

[...]

Poner muy buen recabdo en saber los bienes muebles y raíces que los nuevamente convertidos tienen en poder de sus padres e parientes etc. E los que les pertenezcan de justicia, cobrallos y entregargelos.

[...]

Maestro de nouiçios

Tenga la ynstruccion o auiso quel arçobispo hizo por donde fuesen enseñados los moçuelos y auisados los mayores, y conforme a ella enseñe los niños de la casa nuevamente couertidos y a los otros mochachos moçuelos e pajecillos y avise a los mayores desde el repostero o reposteros abaxo de todo lo que como buenos christianos deuen hazer en la dicha ynstruccion contenido.

[...]

Depensero

[...]

Procure de auer huevos fescos, a lo menos para el arçobispo, y de los aptados para el botiller y el le dira como conoçera los fescos, y procure que todos sean de galinas castellanas e no moriscas.”

Document 2 : *Conseils de Riccoldo de Monte Croce pour disputer avec les Maures, transcrits d'après le deuxième chapitre de la Reprobación del Alcorán de 1501. L'exemplaire utilisé est celui conservé à la BNM, R/4037.*

Capitulo segundo que manera avemos de tener con los moros en la disputacion.

Lo segundo devemos saber que manera se deve de tener con los moros en la disputación. Para lo quel es de notar que los moros son muy curiosos y deseosos no de creer mas de oyr las cosas de nuestra santa fe catholica. E mayormente las cosas que atañen al misterio de la santa trinidad e al misterio de la encarnación de nuestro redentor. Mas porque estas cosas sobrepujan el entendimiento humano no las quieren creer ni por el consiguiente las pueden entender segun aquello de isayas. si no creyeredes primeramente no podres entender los misterios de la fe. E aun no quieren creer estas cosas de la fe catolica antes burlan dellas porque son del todo contrarias al su alcoran el qual ellos afirman ser palabras de dios e le divinal. E por los tales es dicho en los proverbios de Salomon. No recibe el loco las palabras de prudencia. Salvo si le dizes lo que en su corançon piensa. Y aun no se deve poner ante ellos las santas palabras: porque no sean como piedras preciosas ante puercos derramadas. Mas principalemnte devemos trabajar de les demostrar. Como su ley es muy vana. La no se pueden buenamente las virtudes enrerir. Si los vicios y pecados no fueren del todo derraygados, y aun en todas las cosas que avemos de obrar, el mas ligero camino devemos tomar. La mas ligera cosa es mostrar le ley de mahoma ser

fria e vana. Que mostrar ser verdadera la creencia xpiana. Y esto es porque la fe es don de dios. E es aun de las cosas que no se veen. E a la fe xpiana tiene ser sin parecer e la ley maldita de mahoma tiene parecer sin ser. E aun que no tengamos razones para probar el misterio de la santa trinidad e los otros misterios de la santa fe catholica porque si por razon humana se pudiesen probar no ternia merecimiento la fe de la xpianidad. Tenemos empo la autoridad del santo evangelio. Al qual el alcoran da testimonio. Y tenemos muchos e maravillosos milagros que para confirmación della ha plazido a nuestro señor obrar por si mesmo: y despues por sus santos discipulos. Mas la ley de mahoma ni tiene milagros ni testimonio de algun santo ni de alguna ley. E aunque el alcoran diga de dios. No digaystes dioses dando luego razon. Porque es sol dios. No esso mesmo dezimos e afirmamos con ellos ser un dios. El qual dezimos no solamente uno mas muy uno. Ni le damos compañero ni yqual assi como ellos que dizen segund suso es dicho. Que al anima del mundo o el verbo o el espiritu o un entendimiento divino es a el compañero. E a no es de ygualar la majestad divinal. Al entendimiento humana. Ni porque los moros no pueden entender la distincion de las personas. Sin hazer distincion en la pessencia por esso se sigue que no ay distincion de personas no creen que sean diversas personas seyendo una mesma essencia. Y para esto no tienen razones ni argumentos. Los cuales de ligero no sean sueltos. Aquesto solo deve bastar. Para defension de la fe de la xpianidad. Mas razonablemente podemos a mahoma preguntar, que quiere dezir aquello uque dize en el alcoran que dios habla muchas vezes de si mesmo en el numero plural. E como sea el uno y muy uno. Quiso el spiritu santo aun el contrariando manifestar el misterio de la santa trinidad. Porque aunque no quiera aya de confessar: ser assi dios uno en essencia: que sea trino en personas. E del misterio de la encarnación del fijo de dios: el qual ellos niegan y nos confessamos y por autoridad del anto evangelio creemos. E firmemente tenemos podemos preguntar. Donde saben ellos que dios no es encarnado. E si reponden los moros que dios esto no pudo hazer. Esto es falso y gran maldad. ca como sea en todo poderoso puede fazer todas las cosas que no son contrarias a su omnipotencia. E si direren que pudo y no supo. Manifiestamente parece su nescedad. Pues haze nescia a la sabiduria divinal. E aun si añadieren r direren que pudo y supo. Por que no quiso. preguntoles yo e digo. Quien fue su consejero. Para que diga esto de cierto Pudo sin dubda el señor. Supo y quiso por la santa encarnación: el linaje humano salvar. Como pudiera si quisiera hazer mayhor el sol y la luna r dallesmayor claridad. Resta agora que han de provar. Que no encarno lo qual es imposible. Y de oyr aborrecible. E proque veamos quanta es su necedad comiençalo desta manera mahoma aprobar. E dize que iesu xpo no diro que el era dios. Lo qual manifiestamente es falso com por el santo evangelio es probado. La maguera que ante de la resurrecion del seño el no diro expressamente que era dios affaz claramente lo demostro qudno diro. Yo soy principio el quel vos hablo. E como san pedro le direse. Tu eres xpo hijo de dios bivo. Irespondio jesu xpo r dixo. Bienaventurado eres pedro hijo de juan. Porque no te revelo este misterio. La carne e la sangre. Mas el mi padre que es en el cielo. E la razon porque el señor esto no dixo claramente ante su sagrada resurrecion es. Porque vino a vencer el nuestro enemigo antiguo por prudencia r humildad. Pues el avia cencido el primero ombre por malicia e sagacidad. Y por esta mesma razón no dixo el señor ante su resurreción yo soy dios. Como no dize a los pesces guardaos de anzuelo el pescador. E assi como el anzuelo esta debaxo del cevo. assi la divinidad estava d uso encubierta con aquella santa humanidad. Mas despues d ela resurrecion manifiestamente mostro su divinidad dando el spiritu santo. E a los santos apostoles poder de perdonar los pecados. Onde dixo. Tomad el spiritu santo. E a quien perdonaredes los pecados ser le han perdonados. E a questo mesmo confesso r manifesto el apostol santothomas quando metio la mano en el costado de jesu xpo r dixo. Tu eres mi señor r mi dios. E desta matria sera mas largamente dicho. En el nono capitulo. E puesto caso que el señor iesu xpo no direse o no oviesse dicho de si mesmo que era dios claramente porque como era y es suma

humildad r maestro della. Siempre dixo de si cosas humildes r mostro cosas muy manificas. bastava afaz que esto dixeron y afirmaron los sus discipulos. Y para prueba dello. Hizieron esos mesmos milagros que el señor hizo. Mas porque ya los moros niegan los dichos e milagros de los apostoles. Porque son contrarios al alcoran. Devemos trabajar de contradézir a esta ley de maldad mostrando como es ley de dios. E aunque los moros son obligados recibir los dichos del santo evangelio. E las autoridades del viejo testamento. E esto podremos ligeramente mostrar. por los dichos de esse mesmo alcoran. Porque se apresto. El filisteo golias con su cuchillo mesmo muerto.

Document 3: *Conseils de disputation de Figuerola aux prédicateurs chrétiens, transcrits du dernier chapitre du Lumbre de la Fe contra el Alcoran y la secta machometica, de la Real Academia de la Historia, ff. 244v et ss.*

Capitulo undecimo y ultimo de la presente obra: como se a de tener modo en las disputas con los moros y de sus cautelas

Es sentencia del glorioso Sanct Agostin parte sexta libro p^o ca^o 15 contra un herege que se dezia Grescomo gramatico: disputator est veritatis a falsificate discretar. El que disputa a de apartar la verdad de la falsia y assi dize sancto thomas en aquel opusculo que aze de Fallanis disputare est actus sylogistimus vinus ad alteram ad propositum hostendendum. El disputar no a de ser sino para mostrar el uno al otro su proposito y intención: assi que en las disputas: que an de tener los xpianos con estos proximos mios de moros: desta forma y con mucha? cautela: por quanto los moros son una gente muy vanagloriosa y curiosa de saber y entender las cosas de nuestra sancta ley evangelica: en special aquellas materias mas altas y arduas que en la ley xpiana se tractan: como es d ela sanctissima trinidad: de la sancta incarnación del hijo de dios y del sancto sacramento del altar: y destas estan ellos muy alterados: y tambien de otras cosas semejantes a estas: y esto para se burlar de los xpianos porque no teniendo cabal por sus entendimientos rudos: ni tienen disposición de darse a ello: crehen que esto sea cosa imposible: y que dios no la pueda azer. antes tenemos testimonios de scripturas sanctas que lo dizen: y dato que jamas tal se hallara scrito: la razón natural nos dictara que las huviesemos de creer: y assi quanto son ebrias de hoir las cosas de nuestra ley: tanto esconden ellos a nosotros: que no sepamos los errores de la suya: para que no los podamos correr y confundir: pero mediante la gracia divina tenemos ya harta noticia dellas por lo que esta scrito en la presente obra: dato que ellos no las digan los xpianos se las publicaran y por quanto las cosas de la fe [245r] sobre puyan al entendimiento humano no las quieren los moros creher: y no creyendo no las pueden entender: como dize y sayas nadi entendera sino que crea primero: y por lo que havemos dicho en esta obra: que los dichos moros no quieren dar fe a las autoridades de los doctores xpianos: sino a la ley de Moysen y de Jesuxpo: y assi dicen el auctor no los devia poner en esta obra: dizimos que la intención del autor: de aver puestas estas autoridades de doctores es para dar e Instruir a los que entenderan en esta conversión: que de ella saquen razones evidentes: para confundir a los dichos moros. Agora volviendo a nuestro proposito: el aviso principal en las disputas: que el xpiano a de azer con los moros es este: que en ninguna manera le aya de traher cosas altas de la ley xpiana: la qual el moro no crehe ni entiende: que seria poner piedras presias entre animales brutos: y antes que seas acometido de cosa semejante: tomale la mano: y pone le en cosas de su Alcorán: para apartalle de aquello que te pide: pero si vieres y conosci que el tal moro esta con determinada voluntad de creher lo que tule dizes: las horas le puedes muy bien explicar los misterios grandes y muy altos de la fe xpiana de Jesuxpo: siempre con protestación: que no sea ni puede ser segun tu ley el tal hierro: sino que le atribuyas a ti mismo y a tu

ignorancia y que el tal horror seria tuyo: y no de lo que crehes. Item as de azer mas quando te allares en tal disputa que no traygas autoridades de los sanctos doctores de la yglesia: por que no azen caso dellos: porque los niegan y los tienen en poco: y no los crehen: pero si pudieres traher alguna razón junta con el texto del nuevo o viego testamento: lo puedes muy bien azer: porque la scriptura del Alcorán los obliga: junto con los prophetas los quales no pueden negar: y esta provación para con ellos es cosa muy necessaria: y la provança que has de azer por el nuevo testamento: te sea aviso: que solo traygas el texto del evangelio: que a las otras partes no dan fe ni curan dellas. Item la otra probación para los confundir y de mas necesidad. por que no tienen escusa: ni lo pueden negar: son trahelles textos de su Alcorán: como havemos echo en la presente obra: que asomando alguno dellos: vienen a perder el sentido de turbados: y no tienen razón para huir: y porque a las vezes ellos quieren glosar dichos textos: tomales tu la mano: con los doctores suyos que an glosado el Alcorán: que son de mayor autoridad que no ellos. Item trahbaja siempre en tomarles la mano y [245v] seas primero en acometer: en reprovales la vanedad de su scriptura: porque virtud alguna no se puede sacar della: sino todo vicio y peccado: y les puedes dezir: que mas ligera cosa es mostrar la ley de Mahomet esser falsa: erronea: escandalosa: fria: vana y muy pesada queprovar la ley de Jesuxpo ser verdadera catolica y muy buena porque la secta de Mahomet es y tiene parecer y no ser: la ley de Jesuxpo tiene ser sin parecer porque no solo con algunas razones podemos de nuestra sancta fe dezir pero aun con autoridades y aun del Alcorán en el qual habla muchas y diversas vezes de los evangelios: pero ellos en lo que dizen razón ni autoridad trahen: y si estarán tan proternos: en no querer adherir: a lo que dize el que disputa con ellos digan los moros como les consta a ellos ni por donde los cahen: que del hijo de dios no es incarnado y si dizen que no lo pudo azer: sera eso contra ellos mismo: que siempre se adargan con el poder de dios: y si dizen que lo pudo azer y no el modo comose avia de aser es mayhor hierro para ellos: que le habrian ignorante: y si dizen que no puede haver personas: porque havria muchas essencias: ya lo avemos dicho en el caº precedente. Item que te debes tambien armar con los milagros de Jesuxpo hizo segun en el Alcorán ay algunos registrados y dize sanct Ysidoro libro pº de summo bons: Miracula insignum sunt non fidelibus sed infidelibus: quia sigun fidelibus non est necessarium: quiiam crediderunt: sed infidelibus ut convertantur. los milargros son para los que no crehen y se conviertan: y no para los que crehen que ya son convertidos: y para mas confundirlos que les trayga los milagros que hizo Mahomet para que les puedas cargar la mano en la diferencia que ay de unos a otros: de lo qual havemos ya echo caº expresso en la presente obra: y confundiras a qualquier Alfaqui: porque dize el mismo Mahomet: que no hizo milagros: y en otra parte dize que si: y destas contradicciones te puedes mucho aprovechar. Item mas as de azer una cosa muy necessaria: que en la disputa que tuvieres con ellos publica o secreta: no te ensiendas en ira: ni menos les digas algunas palabras imuriosas: porque eso desean mucho: por tener ocasión de sallirse del campo de la disputa: y assi dize sanct Agostín parte sexta contra epistolas petiliani libro 2 caº15 lonmutur aliqui legaliter et arialiter: mactibus antem erubescunt. Algunos ay que hablan bien y de palacio con mucha criaça: pero si an de azer algunos actos de birtud tienen [246r] verguença: antes con muchos halagos y buenas razones: los traygas a conocimiento de la verdad: diziendo los hermanos miso: ya podeys ver muy a la clara y en que peligro estays: y porque no azeys fiesta del nascimiento de Jesuxpo: siendo mayor propheta que Mahomet: y azeys fiesta de sanct Joan Bautista hijo de Zararias: que fue precursos de Jesuxpo: y no de tanto quilate: en milagros como Jesuxpo. Item el que disputare con ellos tenga este aviso: si por venturale sera forado de traher algun texto de la ley de Moysen y el Alfaqui lo negara: trayga alguna persona que este instruida en la dicha ley: para que diga como es verdad el tal texto: y tambien diga al Alfaqui: como Mahoma erro en dezir: que Abram quizo sacrificar a Ysmael y no a Ysach lo que es falso porque el contrario esta en la sagrada scriputra: y si trahs alguna autoridad del sagrado

evangelio y dira el Alfaqui que esta corrruto el dicho texto tienes remedio que traygas dichos evangelios en diversas lenguas: y si concuerdan sera confuso el Alfaqui: y sino que trayga el otros evangelios: los que no hallara y assi quedara confuso en la dicha disputa. Item tienen una cautela ellos si la disputa fuere entierra de xpianos dizen que no hosan disputar por no dezir algun error contra la ley de los xpianos: porque serian castigados por los inquisidores: les digan que aqui no se trata sino de la salvación dellos y que no ay cosa que ellos puedan dezir ni perjudicar a nuestra ley: pero por quitar escandalo: les digas que bien pueden defender su opinión sin dezir mal de nuestra ley: porque si yo te digo que Mahomet hizo esto o aquello: bien puedes defenderte: y si dizes mal de los evangelios vienes contra el Alcorán el qual dize que son de dios y que digas mal desllos es falta de razón porque el evangelio es de mucha auctoridad segun dize sanct Agostín parte quinta de consensu evangelistars libro pº caº pº1 Evangelium omnes divinas auctoritates que sanctis continentur literis excellit. Que el evangelio es de mayor auctoridad de todo lo que an dicho los sanctos: y assi mismo te digo que si en tierra de moros fuere tu disputa: assi mismo defiende tu ley: sin dezir mal de la secta Machometica: que als estarias en peligro de la vida: pero si en tierra fuere la gracia del spiritu sancto: determina morir defendiendo tu fe: que si callavas te feria peccado. Item as de azer mas en dicha disputa: si alguna auctoridad traieras del Alcorán en tu favor: trabaja que en el mismo libro dellos les muestres el texto: y sino muestra les las autoridades que en el presente libro havemos puesto en su lengua: para que ellos y los que [246v] presentes estaran: conoscan el enganyo que el Alfaqui les a puesto: en no haver manifestado lo que Mahoma dize: en especial del padre y madre de aquel que estan en el infierno: y dizen y predicán los Alfaquis que estan en el cielo con muchas perlas y oro etc y que tan bien les digan en dicha disputa: porque nno de muestran un libro que se dize de los reyes: el qual ellos tienen de las muchas tanyerías y maldades que hizieron los dicipulos de Mahomet y tan bien porque no muestran un otro libro que se dize de las flores de Mahomet: de sus alabanzas: en especial de una que tuvo parte con una muger de quarenta vezes en espacio de una hora. Item en la disputa : no desfin del todo sino dexa alguna cosa para el otro dia: para que tengas ocasión de bolver otra vez: y tiene le oio al Alfaqui: no ponga alguna otra materia estranya: y le digas demos conclusión en lo que yo te digo: que despues hablaremos de lo que me interrogas. Item ten aviso porque ellos son tan prolixos en el hablar: que son tan desuariados: y dizen mil impertinencias como dize Salomón proverbios decimo in multilo quio non de est peccatun. Y sanct Matheu en el caº6 no lite multum lo qui. Assi que notado que le avras diga le cata Alfaqui que as dicho esto y esto etc. y desto el autor tiene experiencia dello. Item hallaras tambien algunos hombres entre ellos de buen juicio: puedes les dezir mira vuestro Alfaqui que mala razón da como hos a trahido enganyados. Item en ninguna manera lo es ni aprueves la scriputra del Alcorán ni menos las obras de Mahomet y si te dizen que a hablado de Jesuxpo y de su madre y de los apstoles buenas cosas: di que no las apruevas no en respecto de no esser buenas: pero por estar scritas en el Alcorán: y si ellos dizen que Jesuxpo no es dios en que sea de tener todo lo que ellos an dicho del es assi como si alguno te quitase un pellillo de la capa: y quitado te diese un bofeton: assi tambien en que pueden alabar a Jesuxpo: si dizen que no es dios. Item si en tu disputa se hallaren muchos Alfquis: todos juntos te querran interrogar: y ten oio que se contradizen unos a otros: y ten memoria de la contradicción de aquellos entresi: para que lo presentes en sus caras: y al que veras que dize mentira: y es flaco en su dezir da de rezio en el: y trabaja de confundirle: y con autoridades assi dellos: como de las tuyas debes usar: que assi dize sanct Agostín [247r] parte quarta de la doctrina xpiana libro 3 caº18 In scripturis contenta pro temporum variatate ahi et aliter uti debent. las cosas contenidas en las scripturas de otra y de otra suerte se deven usar: segun la diversidad de los tiempos. Assi tambien el que disputa con ellos: se deve aprovechar de las scriputras segun el tiempo y diversidad del para que mejor effectue su deseo. Otras cosas te

querria aqui scriver: las quales dexo por no esser prolixo en mi scriptura: pero los sabios: con su buen juicio en lo que mas importara: ellos lo remediaron. A la sanctissima trinidad suplico: que es un dios en trinidad de personas: que por medio de la sagrada humanidad de Jesu xpo: y de su madre sancta Maria limpia del peccado original: y por intercesión de los angeles: y de los sanctos que estan en la gloria: me alcausen perdon: si de alguna cosa que en la presente obra he scrito que aya sido contra la fe o buenas costumbres as sido por mi ignorancia: y assi me pongo a toda correction de la sancta madre yglesia romana: y de los doctores sagrados de aquella: la presente obra sea corregida: y otras que yo aya dictado ni dictare. Esi alguna cosa buena se hallara es de dios y no mia: y por tanto supplico carissimamente a los hoyentes y lectores: reciban con benignidad esta contextura: la qual se ha echo en amor y reverencia de nuestro señor dios: y en aumento de nuestra sancta fe xpiana: y este pcoo trabajo: que el dicho autor a recibido dios lo quiera acceptar en remisión de sus peccados: y alcansado el perdon su infinita elemencia: le quiera dar la gloria eterna a el y a todo fiel xpiano: para que en dicho lugar todo juntos lo hemos y alabemos a nuestro señor dios: para en siglo de todos los siglos Amen.

A honor y reverencia de nuestro señor Jesuxpo dios y hombre verdadero acabose la dicha obra en la ciudad de Valencia a diez y nueve de junio en el anyo del señor mil quinientos y veynte uno la qual encomendamos debaxo de su protección. Amen.

Document 4: *Charles Quint aux "juratis valencia", Tolède, 5 août 1525.*
AHN, Inq., Lib.247, f.40v.

El rey

Amados y fieles nuestros, por otras nuestras letras y provisiones havreys sabido la mucha voluntad que nos havernos tenido y tenemos en que se execute y cumpla lo que en la catholica congregación fue acordado y por nos confirmado sobre los moros que fueron bautizados en este reyno y despues volvieron a su primera dañada secta de mahoma por ser cosa que tanto cumple a la honra y servicio de dios y augmento de nuestra santa fe catholica / y a la salud de las animas de los dichos bautizados / e agora no sin grande admiración y molestia havemos entendido que vosotros embiastes un jurado y quatro cavalleros por embaxadores o mensajeros dessa ciudat a los comissarios que por nuestro mandado y con probiciones nuestras y del muy Rdo arçobispo de Sevilla inquisidor general y del nuestro consejo fueron a entender en la redución de los dichos convertidos los quales mensajeros diz que les propusieron tres cosas la una que mirassen mucho por los moros porque todo el thesoro desse reyno y la vida dellos stava en la conservación de los moros / la segunda que no dexavan los dichos comissarios tañer a la çala con las trompetas a los oros / la tercera que mal tratavan a los alfaquies/ y que todo aquello hazian los dichos comissarios contra los fueros desse reyno y contra los poderes que tenian / y lo que peor es que esto diz que se se hizo en lo mas rezió de la redución de los convertidos del ducado de gandia / y que ahun no eran sallidos los dichos mensajeros dessa ciudat e ya se ponía fama que yvan arevocar los poderes de los dichos comissarios y que sabido esto por los moros en una noche se fueron dellos a la sierra mas de quinientos personas de que si assi es tenemos nos no poca admiración / y sentimiento porque sabiendo ya vosotros por nuestras cartas y provisiones nuestra intención y voluntad acerca dello no deviades por cosa del mundo poner os a impedirlo sino favorecer el negocio como cosa en que dios se sirve y no queremos que haya cumplida execución y effecto y pues a lo contrario no se ha de dar lugar encargamos vos y mandamos expressamente que de aqui adelante no avreys de hos entremeter dellos sino con dar favor e ayuda a los dichos comissarios y aqualquiere dellos para exequitar y cumplir lo que

tienen encargo y lesta encomendado certificando vos que si lo contrario hizieredes lo que no creemos / demas que caeriades en graves pertas y censuras las quales mandaremos executar en los contradictores nos deserviciades mucho y nos daria des causa de mandar hazer tal provision sobrello que por la obra conociessedes lo mucho que nos havrades deservido Dat en la ciudad de toledo a V dias del mes de agosto del año de 1525.

Document 5: "Menor de Valencia cerca de la visita"

BPR II_2241_B, ff.121r-v.

Document non-daté. Le document suivant dans le recueil est de 1542, le précédent est de 1540.

Le contenu du document permet de le dater approximativement d'après la campagne d'Alger en 1542.

Menor de Valencia cerca de la visita.

Entendiendo en los negocios de la reformation de los nuevamente convertidos de este reyno se han offrecido dos difficultades de importancia las quales ha parecido comunicar a V.S. Rma por lo que conviene al al (sic) beneficio spiritual y temporal de los suso dichos. y a fin que con su autoridad y por providencia mande de terminar lo que se deve seguir y se effectue de forma que esta gente tengan algun reposo y sosiego para entender con ellos en los [articulos?] de su instruction por que estando con sospecha y desasosiego seria de poco fructo quanto con ellos se tractase / lo que ocurre es parecer seria necessario que a los dichos convertidos se les perdone generalmente todos lo passado attenta la forma de los principios dela conversion y la dilación que ha sirvido en los instruir y enseñar doctrina cristiana y ceremonias de la dicha religion specialmente como ellos sean informados de el beneficio que rescibieron los de granada en este caso y no usando con ellos de semejante gracia y [mja?] estaran de contino atemorizados y indispuestos los mismos para recibir el catecismo instrucion y doctrina necessaren con recelo y temor des[ser?] castigados / y viendo la necesidad de la visita en la qual se entiende de [cada dia?] se ha acordado que los visitadores offresceren a los dichos convertidos que se supplicara a su magestad y a V.S.Rma lo susodicho lo que se tiene sperança se les concedera dando ellos señal de buenos y fieles christianos y continuando el sacramento de la confesion y exercitandose en las ceremonias de la iglesia lo qual sera causa para que resciban esta Cond y otras de su mag. y de V.s.r... / la segunda difficultad es parece convenia mucho se diese facultad parra recibir a los nuevos convertidos que buelven de argel al gremio de la sancta madre iglesia y unio de los catholicos sin impusicion de pena corporal ni pecuniaria attento que muchos de estos son gente simple y son engañados por falta de buen compania y consejo lo qual todo diminuye la qualidad y cantidad de la culpa y esta reconcilacion devria ser sin auto publico ni convocacion de gente aunque la ceremonia se aya de celebrar en iglesia cathedral o parochial por que si desto no se les da alguna seguridad / o esperança se tiene dubdos que buelvan a la obediencia de la iglesia y seria grand inconveniente que estas animas se perdiesen y importa mucho en estos principios rescibirlos con mansedumbre charidad y no osbtante que se pueda dezir que estos serian espías [121v] espías para dar haviso a los de alger no es al proposito pues la comunicacion de este reyno con los de berveria asi por los que an a contratar con licencia como por las fustas de moros que continuamente coren la costa estan frequente y ordinaria que sin que estos den haviso no falta quien tenga cuidado de hazer estas diligencias / hanos parecido para questa visita del reyno sea de utilidad y fructo dar razon a v.s.Rma por la presente de la necesidad de estos dos punttos / suplicandole muy affectuosamente los quiera conceder segun se pide embiandonos la comisión del perdon y recepcion de los dichos nuevos

convertidos con facultad de sustituir a los confesores porque de otra manera parecidos seria muy difícil El sosiego y seguridad parra lo que conviene tractar con ellos en los negocios de la fee y desu salvacion.

Document 6: *“conocimiento que hizo adan xubrìque de como rescibio de su señoria un libro de los 4 evangelistas escrito en Aravigo”*

Valencia 28 junio 1543. BPR II_2241_B, ff.152r-v.

Adan xubrique rescibio del Yll y Rmo S. don antonio ramirez de haro obispo de calahorra comissario apostolico en los negocios de los nuevamente convertidos en el reyno de valencia - un libro de los quatro evangelistas escritos en lenga araviga. el qual avia rescibido el capiscol de gandia el maestro bernaldo perez / prestado del señor doctor jurado Gonçalez inquisidor de valencia. Bolviole al dicho adan Xubrique el qual confiesa aver lo rescibido del dicho señor obispo de calahorra / el qual bolvera cada que por el cho señor obispo le fuere pedido. fecho vt supra / [changement de caligraphie] yo adam xubrìch dico que es X dat lo sobre dicho.

Document 7: *Lettre de Bartolomé de los Ángeles à Antonio Ramírez de Haro, Alfarazzin, Jour de l'Ascension 1544*

Rmo señor

El día de la accensión aeui al V.S. desde gallinera y al que di la chache que la llevase perchola en el camíno / he sabido que v.s. tiene mucha pena por no haver sabido de mí estos dias suplicole por amor de dios que no la tenga porque en lo que andamos haziendo se sirve dios mucho en ella / y no le den passion ni aca a los que quisieren empedir una obra tan alta como hazemos y con el favor dechos y rregimi de v.s. Despues de la resurección hasta oy habemos baptizado casi siete cientos personas en Polope y en todas las partes marítimas / en la valle de seta y alcala / yebo / y gallinera / y otros muchos lugares que tienen por muy peligrosos / ya plazido a dios que todo va con tanta paz y reposo que todos los christianos nuevos yvlejos de estas partidas se maral dillan y hazese con la prudencia y fienfo que v.s. manda en su instruction ..dios sea gloria ya v.s. el favor por la novedad grande que en estos nuevamente convertidos enseña / y dizen muchos de ellos quando he predicado que verdaderamente esta es la sta fe catholica y que fuera de esto todo es burla y que en ella esta la salvacion / y salen amí a los caminos a dezirme que los baptize mancebos que sean quedado por baptizar / y es tanta la devoción que muestran en todos los lugares que dizen que me querrían oyr muchas vezes / y que por falta de doctrian y rectores no son christianos / esta semana estando predicando un dia en un lugar del conde de albayda estaba un morisco sentado comigo de CX. as despues que hove predicado Ahoz alta dixo / todo quanto ha predicado es verdad y a lo verdaderamente en la sancta fe catholica y sedme testigos que tengo de morir en ella / y la ley de mahoma es burla y danada / y el ano de cinq(abb. ta) no havra quien la miente ni la aca en este reyno / oy vigilia del spusto havemos baptizado en albarrazin una donzella de mas de XX años y un hombre de mas de LXX / que havia quedado del baptismo primero / y quando se vieron baptizados davant gracias a dios por las mrds que les había hecho / quasi cada dia tenemos que baptizar presto acabaremos los que traemos en memoria / y nos hiremos abarez todo lo que v.s. mandare / todos los nuevos convertidos destas partes estan muy reposadas con el favor que les digo que tienen con v.s. y que a esto vino a este reyno por mandado de su magestad a ser su padre y protector.

verso

mi compañero e yo estamos muy buenos y quedamos rogando a dios le de muchas pascuas y buenas y su rma persona conserve en sus sto servi / De alfarrazin vigilia del spus 1544.

Su capellan

frai Bartolomé de los Angeles.

Document 8: *Lettre de Charles Quint à Antonio Ramírez de Haro, 28 hebrero de 1543.*

BPR II_2241_B, ff.145r-146v

El rey au padre don antonio ramirez de haro obispo de calahorra y de la calçada de nuestro consejo.

[...] todavía ha parecido advertiros de las cosas siguientes:

Primeramente para que esta instruction y reformacion se haga como deve havemos embiado a Roma como sabeis por los breves que son menester dentro muy sancto padre para que con diligencia se nos embien de la substancia y con las facultades que teneis entendido y assi no ay por que aqui se devan exprimir / y como quiera que se ha scripto que vengan con el primero y no dubdamos que nuestro embaxador porna en ello toda sollicitud y cuidado todavia mandaremos rescribir sobrello danso le prissa para que entendiendo su santidad la necesidad que dellos ay los mande despachar con mas celeridad y porque en este medio que se speran los dichos breves queremos que no se pierda punto en la negociacion antes que se entienda bien en ello con la presteza que se requiere conforme a la necesidad y exigencia de los tiempos y fines por que se haze y por ser muchas las partes donde conviene acudir con el remedio y con muy grande difficultad y trabajo y aun perdida de tiempo podriades vos andar y visitar lo todo, ha parecido que deviamos nombrar como havemos nombrado seis personas como vereis por nuestras cartas gos seran puntadas, para que juntamente con vos y de baxo de vuestra orden y institution que para ello les dieredes os ayuden y cada uno por su parte como vierdes ser mas a proposito entienda en esta tan pia negociacio y visiten aquellos lugares de nuevos convertidos y en los tiempos que vos les diperedes y señalaredes Instruyendo los en los preceptos y mandamientos divinos y enseñando y predicando les la fee y palabra de dios y lo que conviene para la salud y salvacion de sus animas corrigiendo les y amonestando les amorosamente y como se deve que de su diligencia y cuydado que por nan en ello y de las prevenciones y cuiisos que vos les dieredes de como se hovieren de regir y governar nos persuadimos que procedera todo buen fructo, y tanto sera mejor quanto mas presto se hiziere y assy es nuestra voluntad que vos y las dichas seis personas para los quales llevais cartas nuestras en vuestra creencia os parta y luego para el dicho nuestro reyno de Valencia a entender continuar y ar buen fin y conclusion al cargo que llenays sin que en ello aya dilación y que vos el dicho obispo llegado que fueredes alla veays lo mas presto que fuere possible las intruccionen que para el bien destos negocios en dias passadas se os comunicaron señaladas del Rmo cardela de Sevilla ya defuncto entonces Inquisidor general y las que despues mandamos dar a micer Ruvio official del Ill arçobispo de Valencia nuestro tio y siguiendo aquellas en todo lo que permittiere la condicion y qualidad de los tiempos y negocios hareis y ordenareis assy a las dichas seis personas como a otros quales quier que hovieren de entender en ello lo que conviniere para la buena reformacion instruction y doctrina de los dichos nuevos convertidos por aquellos medios y en aquella forma que se deva y convenga hazer para mejor esserercillo (??)/

Al muy Ill duque don hernando nuestro primo visorey y capitán general en aquel reyno dareis nuestra letra que para el llevais y aviso de lo que se scrive a los cavalleros y personas principales

del reyno principalmente en la moderacion de los fructos y exacciones personales para que en todo ello os assista y favorezca como cumple a la buena y breve expedicion resolucion y ependicion y tractareis con el lo que paresce se deve ordenar para la seguridad de la Ciudad y de la costa y para evitar la communicacion de los christianos nuevos con los moros que vienen de alger y de otras partes de Affrica para que se de en todo la orden que convenga que specialmente sobre esto llevais carta para el dicho duque en vuestra crehencia/

Tambien con parescer del dicho duque y con prudencia y buena forma entendereys en llamar para la ciudad de valencia algunas persoans mas pricnpales de las aljamas para les declarar privadamente y parte nuestra voluntad en la observantia que han de tener de la religion christiana en la seguridad de sus personas en la conservacion de sus bienes y pacificacion del reyno para cuyo efecto se entiende como esta dicho en haver de su scantidad la bulla de la dicha remission y que anssi se proveera de lo que entendieremos convienen a sus consolacion y buen tractamiento como es obtener de su sanctidad moderacion del nuemo de las fiestas, dispensacion en los matrimonios enprados prohibidos por derecho positivo en que los que se hovieren passado a Africa se an admittidos a reconciliacion y por nos les sean perdonadas las penas corporales y otras en que han Incurrido de derecho y por fueros y privilegios desse reyno en proveer assi mismo de personas que los instruyan y administren caciosamente (?) los sacramentos tractar con los cavalleros la modificacion de los tributos, imposiciones y acofres y otros beneficios y mercedes que parescieren convenientes al proposito del reposo y quietud de su spiritu, por lo qual deven dar muchas gracias a nuestro señor y emplearse con toda voluntad y fidelidad en lo que ocurriere de nuestro servicio ellos y sus parientes y amigos. /

Llevays assy mismo una comision para el dicho duque don hernando con la qual expressamente le conmettemos pueda perdonar y remittir a todos los nuevos convertidos que vos les nombraredes señalardes y recibierdes a penitencia las penas corporales y otras en que han incurrido por derecho privilegios y fueros del reyno por se haver passado a Affrica platicareis sobre ello con el dicho duque para que use della quando fuere menester y vierdes que se deu a hazer y usar con ellos veniendo a reconciliacion confessandose y viendose en ellos señales de arrepentimiento conforme a la facultad de su sanctidad que par esto verna, lo qual tambien hareis entender a las dichas aljamas en convium(?) y en particular dando les siempre sperença que en todo quanto se les offressiere ternemos dellos special cuydado como por experiencia veen que ya le tenemos por que con esto y con lo demas que de nuestra parte se le dixere se reposaran y assossegaran los animos de los que les tuvieren alterados y los que tuvieren buena voluntad y proposito se conformaran en el viendo que con obras tan efficaces se entiende en mirar por ellos y en les ayudar como es razón assienlo spiritual como en lo temporal /

Y por que sy en este medio que vienen los breves y vos y las dichas personas an dars en estasplaticas con ellos el santo officio de la Inquisición procediesse contra ellos por sus crímenes y delictos seria descreditar a vosotros y a la negociacion y alterar a ellos scrivimos a los Inquisidores de Valencia y Cartagena que no procedan contra los dichos nuevos convertidos y que dissimulen con ellos que por ciertos respectos cumple assi a nuestro serivicio usareis luego destas cartas que van en vuestra crehencia deziendo o scriviendoles lo que mas vierdes convenise para que no hagan otra cosa.

Sera necessario tambien averiguar las cuentas de los dos mill ducados de la pension del arçobispado de valencia y de los ocho cientos ducados del obispado de Tortosa con las personas que los han recibido en virtud de nuestra patente que para ello llevays y el alcance pagados los dotes de las rectorias se emplee en limosnas en el arçobispado de valencia y obispado de Tortosa y en las necessidades mas urgentes y importantes que ocurrieren para el bien destos negocios haviendo cuenta y razon de todo lo que se gastare y de lo que en esto se effectuare nos dad muy particular aviso/

Lo demas que conuerna proveer y executar assy para lo que tocara a vos como a las dichas personas se remitte a vuestra prudencia para que lo quieys todo como conuenga y les informeys de todo lo que se requiriera y sera necessario como lo sabreis bien haze. /

Seria grand bien para lo de nuestro servicio seguridad y quietud de aquel reyno que a los dichos nuevamente convertidos se les quitassen las armas porque detener las no puede succeder sino inuonvientes señaladamente enesta occurrencia y como cosa que quisimos que se hiziesse se platico los dias passados con el dicho duque don hernando y no se tomo resolucion en ello por esiendo que estonces no havia tanta causa como ay de punte es menester que de nuestra parte platiqueis con el duque sobre esto y de la forma y manera que se haviere de hazer para que se mire como se podra effectuar avisando nos de todo lo que de ara se havra de ordenar y proveer /

Por lo que arriva esta dicho veis lo que de nos ha parecido havisaros para el bien de la negociacion y reformation susodicha y de lo demas que conuenia y assy no queda mas que dezir sino a todo quanto alla hizierdes ordenardes y negociardes assy vos como las personas arriba nombradas nos deys particular cuenta y razon, para que miremos y pueamos lo que fuere menester y conuenga y que lo mismo hagais con el Rmocard de Toledo Inquisidor general para que nos consulte y mandemos mirar y proveer lo que se devra hazer

Assi mismo por lo que importa a nuestro servicio que la costa del nuestro principado de Cathaluña este continuamente bien apercebida y fortificada en aquellas partes y lugares que son de mas qualidad para defender y offender ofreciendose necesidad de haver lo que hazer y proesciendo que entre otros conviene fortificar y poner en orden la villa y puerto de rosas por ser tan importante para la seguridad de toda aquella marina y vapeles que van y viene de levante 6 que para en tal caso la tuviessemos de nuestra mano y por que como sabeis es del duque de segorbe se le començo a platicar en ello de nuestra parte para que lo tuviesse en bien dandosele en otra parte la recompensa que conuiniessse por servicio nuestro que tambien platiqueis esto con el dicho duque don hernando y advirtiendolo que el no esta bien en las cosas del duque y que es menester ni chnarle a ellas, veays y mireis con el la forma y mana que se deve tener con el duque de segorve para que sea contento de hazerlo / y de la recompensa que se le devra dar y en que lugares y renta y resolutos en lo que se huviere de hazer dareis al dicho duque de segorbe la carta que sobrello le scrivimos en vea creencia y hablarle ys de nuestra parte todo aquello que paresciencia dever se le dezir para que venga bien en ello y dar nos ey aviso de lo que se hiziere de Madrid a 28 hebrero de 1543.

Document 9: *Lettre du prince Philippe (futur roi Philippe II) à Antonio Ramírez de Haro.*

2 décembre 1545

BPR II_2241_B, folios 171r-172r

El principe

Rdo in Cristo padre obispo de Segovia del consejo del emperador mi señor / vuestra carta de XX de septiembre recibimos y por ella entendimos lo que dezis que se exeqtara y effectuara lo que se os scrivio sobre algunos articulos que sen al proposito de la Instruction reformation y orden que se deve guardar en lo de los nuevamente convertidos, y el Illmo duque don fernando nos scrivio como havia des dado las cuentas de los ochocientos ducados que os pago el obispo de Tortosa, y quanto a lo que se gasto en lo de lospredicadores y otras cosas necessarias para el bien dessos negocios no ay que dezir, pero quanto a las trezientos y tantas libras que quedan en vuestro poder que el Duque scrive que vos dezis que son menester para pagar los predicadores

que yran por esse reyno a publicar las gracias de su sanctidad y para dar algunas limosnas a los nuevamente convertidos, porque de aca se os havia scripto que se diessen a los frayles para lo del Collegio trezientos ducados hareis que se gasten en lo que mas conveniente os aresciere, con que dello redunde parte en beneficio de los de Tortosa como lo scrivis que lo hareis/

Lo que mas se offresce que dezir es que con el Dean de Gandia que vino nos embio el embaxador Juan de Vega el Breve de su sanctidad que ha tanto dias que se spera para la exequcion de lo que esta acordado en lo de los nuevamente convertidos, el qual havemos mandado ver a los del consejo de Aragon que aqui cerca de nos residen y ha parecido que viene bien despachado y con todo el favor que conviene, y assi se os embia con este correo para que podais entender en lo que por su Magd se acordo acerca dessos negocios conforme a la orden que alla teneis y assi os encargamos que en recibiendo pongais luego la mano en ello y hagais pregonar y publicar vuestra comission para que llegue a noticia de todos advirtiendo os que aca parece que conviene que a los principios se muestre y use de algun rigo para que despues sientan mas el justo y conveniente que por este medio ellos vengan a mostrar señales de arrepentimiento por que sin ellas no se les puede como sabeis dar el perdon, y assimismo parece que conviene que no se les de perdon general por que seria causa que usassen mal del y pensassen que havian de ser y quedar perodnados sin preceder penitencia y proposito de enmienda y tambien que se estorvaria lo que otras vezes se ha hablado ysy por este medio se les pudiesse sacar algun servicio o a lo menos que no gozasse del perdon el que no dexasse a entregasse las armas que tiene para que con este medio se les quitassen sino todas a lo menos una gran parte dellas, Vos lo comunicareis todo con el Illmo duque, a quien scrivimo sobrello remitiendonos a lo que vos le direis, y tambien con el Arçobispo de Valencia porque la cosa se haga con mas favor, que no podra dexar de ayudar mucho en ello assi por el zelon que tiene al bien y salvacion de sus subdtos como por la obligacion que a ello tiene y ser la persona que es, y con parescer de los dos procedereis en la exequcion del negocio tractandolo de manera que se saque del el fructo spiritual que se ha pretendido y pretende de la salvacion de las almas dessos nuevamente convertidos y assegurarlos con esta clemencia y benignidad que se usa con ellos para que bivan mejor en nuestra sancta fee, y juntamente se tenga consideracion a sy fuere possible encaminar que se saque algun fructo temporal como seria lo del servicio de que tantas vezes se ha hablado, y quando esto no huviesse lugar que se trabajasse que por gozar del beneficio deste perdon diessen las armas dandoles vos a cada .. que las trupesse bolletin de como las ha entregado haziendo en ello lo que mas vereis conveniente al buen asseinto de todo ello porque aca ha parecido que este negocio ny se ha de llevar por rigor ny menos con tanta blandura que pierdan del todo la verguença sino que se use en ello de una templança y moderacion que todos sientan y conozcan que ninguna sosa ha movido los animos de su sanctidad y de su magd sino solo el desseo y zelo que tienen de su salvacion y seguridad de sus consciencias, y con esto y con la buena mana con que vos sabreis guiar el negocio no dubdamos que se hara y llegara al cabo como al servicio de Dios nuestro señor y bien de las almas dessos nuevos convertidos conviene que de aca no se os puede dar otra regla ny orden mas de encargaros que pues vos teneis tan bien entendido lo que a esto toca hagais en ello lo que su magd de vos fonfia /

El dicho breve que se ha traydo agora de su sanctidad se ha mostrado a los del consejo de la Inquisicion y les ha parecido bien y han offrescido que scriviran a los Inquisidores desse reyno embiando les a mandar que no contradigan en cosa ninguna, antes den todo el favor que para ello convinere. Vos tambien teneis la mano en que consigan los effectos que desto se speran sin bullicio de demostraciones y assy los honrrareis en todo como lo seoleis hazer, arovechando os de sus oficiales por no haver de hazer otros nuevos sino en caso que no se pudiesse escusar /

Y porque su magd me ha scripto ultimamente que por la gran falta que vuestra presencia haze en vuestra yglesia por haver estado dos años y medio huerfana y sin pastor, es su voluntad que habiendo dado principio a esos negocios y teniendolos bien Introduzidos, los dexeis encomendados al Dean de Segovia que ha de yr ay a continuar lo de la vista desse reyno en que estava entendiendo el licenciado Gasca y os engais a residir en vuestra yglesia, aunque yo le he respondido y avisado como vos os haveis detenido en essa ciudad por mimandado sperando los dichos breves y que haviendome pedido licencia para venir a vuestra yglsia, y no os la havia querido dar, todavia os he querido avisar de la voluntad de su magestad para que la tengais entendida y conforme a esto prevengais los negocios para que a pricipio de quaresma dexando encomendado esso en que entendeis al dicho dea y al Arçobispo de Valencia para que le favorezca o a las otras personas que despues se os screvira vos podais venir a residir en vuestra yglesia De Madrid a dos de deziembre 1545.

Document 10: *Lettre de Juan Izquierdo, provincial d'Aragon des Frères Prêcheurs, au prince Philippe. De Barcelone, 10 juillet 1552.*
 AGS, Estado, 310, document 301.

Muy Alto y Poderoso señor

Por la letra de Vuestra Alteza tengo vistos sus sanctos desseos para lo que toca al aumento de nuestra sancta fe catolica culto divino y bien de las religiones y lo que me manda le advierta en las cosas tocantes a la conversion y reduction de los nuevamente convertidos del Reyno de Valentia y para obviar que no entre por este principado la infection de la heregia luterana y reformation de los monesterios No poca alegria a recebido mi espiritu cristianissimo Principe confirmando me lo que siempre de vuestra Alteza entendi que estando en el golfo de tantos negocios y tam importantes a los estados y Reynos de Su Md y suyos: y en esta edad que acostumbra divertir los hombres mozos de dios vuestra Alteza este con tan particular acuerdo de las cosas des cultu divino y tocantes a la fe y a su servicio y assi tengo verdadera esperanza en dios que por manos de Vuestra Alteza sean de cobrar los reynos poseidos por los infieles que ante eran cristianos: y la heregia a de tener fin y le a de dar victorias de sus enemignos y guiar sus negocios // teniendo exemplo en la sagrada escrituras de los reyes que entendian ampliar el culto divino como Vuestra Alteza y extirpar la Idolatria de sus reynos // Por hun memorial embio podra entender lo que acerca de lo que me manda occorre: por no dar pesadumbre a Vuestra Alteza con mi largua letra // y aunqz en algunas cosas de las qz ocurren acerca de los nuevos convertidos vea no se pueden por el tiempo al presente poner en executio: pero teniendo las cortes Vra Alteza las puede mandar ordenar y la executio: pero teniendo las cortes Vra Alteza las puede mandar ordenar y la executio podra ser en el tiempo comodo: que espero en dios lo dara presto a Vuestra Alteza: y entre tanto podra mandar proveer de Roma lo neccessario. Cuya vida con acrecentamiento de reynos y de la fe nuestro Señor augmente como por mi y esta su casa le es suplicado donde particular oration por vuestra Alteza siempre se haze De Barcelona a X de agosto 1552.

De vuestra serenissima Alteza

Perpetuo orador y siervo

fray Johan Izquierdo

Document 11: *Mémoire de Juan Izquierdo adressé au prince Philippe à continuation du document précédent.*

AGS, Estado, 310, document 302.

Lo que Pareze ocurre para remedio de los nuevamente convertidos en el Reyno de valentia es lo que se sigue

Primeramente que el Principe nuestro señor procure con el Papa por bulla encomiende el cargo de todos los nuevos convertidos del Reyno de Valentia o a los Inquisidores que oy son o la persona que a su Alteza pareciere de confiança en lo que tocara a las cosas de la fe y para ser enseñados y instruidos en la religion cristiana con plenitud de auctoridad para absolver les excoicar les y dispensar con ellos en los matrimonios en algunos grados por algunos anyos / y declarar sus matrimonios y interpretar las dificultades dellos que no son pocas y poco dificultosas y castigarles con penas de abjuration reconciliacion y relaxation al brazo secular como ereges si fuere neccessario

2º que contra ellos por ser plantas nuevas no se proceda con todo el rigoor se acostumbra proceder contra los ereges que descienden de christianos vieios: sino en casos muy enormes y gravissimos

3º que por tiempo de veinte anyos del qz a su Alteza parecierez aunqz les puedan poner algunas penas pecuniarias y castigarles con ellas lo menos que se pueda / no aya confiscacion de bienes // Porque no parezca les astigd por ellos y no sera perdida para los s^{ores}

4º que los tales Inquisidores o inquisidor puedan mandar a los rectores de las iglesias de nuevos convertidos que hagan residencia continua en ellas y a los que no residieren ni fueren habiles para la instruction de los nuevos convertidos y administration de los sacramentos: les puedan quitar las rectorias y dar a otros suficientes // Porque en esto se a hecho la provision que no conviene y sean seguido casos muy feos y enormes // y estan los rectores en valencia y no se dizen quatro missas en el anyo en los lugares / y perezan las almas

5º Que quien paga la penscion a los rectores no sea al proveedor de las rectorias porqz no se es cogen quales conviene

6º Se dispense con ellos en la observantia de tantas fiesta como manda la iglesia basta que guarden los domingos la fiesta de la Incarnation navidad circuncision / los Reyes pasqua de resurreccion la ascension cinquagesma la conception de nuestra señora la purification y assumption s. joan baptista s.pedro y fiesta de todos sanctos // Porqz aviendo de pagar tanto a los señores y pagar diezmo a la iglesia no se puede sustentar en especial que los señores donde acostumbraban de pagar de diziseis arrovas de passa una agora que son cristianos les hazen pagar de quatro una y otras carguas pesadas.

7º Es cosa muy neccessaria que su Alteza mande a los señores de nuevos convertidos so muy graves penas y poner fisco para ello: que no acogan en sus tierras vasallos de otros senyores. Porque si alguno es cristiano y quiere que sus vasallos vivan como cristianos y les apremia para esso: vane a las tierras de los otros señores que les defienden y permiten vivir en su secta Por donde no les osan apremiar porqz no se despoblen sus tierras.

8º Mande a los señores den favor a los rectores en las cosas tocaren a la instruction de los nuevos convertidos y no les molesten porqz muchos favorezen tanto a los vasallos que amenaza y mal tractan los rectores y assi no hazen residencia ni les compellen a oir missa ni confessarse ni baptizar sus hijos ni sepultarse como chrisitanos.

Lo que toca al desarmarles y otras cosas temporales sus Alteza sabe lo hazedero y los tiempos convenientes

Lo que occorre para obviar que la eregia luterana no se estienda por las tierras comarcanas a frantia es lo siguiente

1º que mande su Alteza a los obispos que no permitan en sus dioceses que cleriguo alguno frances tenga cargo de almas ni siervan rectorias: ni maestro de gramatica o escuelas que frances sea le permitan tenerles en sus obispados / Porque estan muy salpicados y infectos de la secta luterana los de aquel reyno como presto se entendera

2º que mande su Alteza a los Inquisidores confines de frantia visiten sus districtos y hagan diligente pesquisa acerca de la secta luterana

3º conviene mucho su Alteza mande dar orden en qz en Espanya aya buen [document endommagé] impressores y de flandes o a la manya venguan caracteres y moldes para la impression porqz menos de guardar no vengua libros infectos: sera mucha ganantia para sus reynos la qual se llenan oy los franceses

4º Conviene mucho hagua plegmatica su Alteza y edicto publico en Espanya que ninguno de qualquiere genero de sciencia sea vaya a estudiar en frantia por estar tan infectas de eregia las universidades della por donde se podria danyar a estos reynos // y tambien mandar no entrassen libros de alla // y hazer sean las universidades de Espanya y no saldra tanto dinero de sus reynos

Lo que occorre acerca de la reformation de los Monesterios de Catalunya

1º Que sus Alteza aya a su petition del Papa huna bulla para reformar segun la regla y estatutos de cada orden los monesterios todos de catalunya de monias y poner clausura en ellos que ni ellas assi professas como novitias puedan sallir de los monesterios ni ombres entrar en ellos excepto los que son neccessarios como phisicos cirurganos y obreros y para esto que en el breve se pusiese la excoion que ay en las monias de predicadores y sancta clara

2º Que en la bulda vengua revocation de todas las bullas y breves assi atorgados a las comunidades como particulares monias ciudades y villas para que no pudiesen ser reformadas o encerradas con las clausulas derogatorias rentias / etian que por constitutiones o privilegios de la tierra o pricipado no pudiesen ser encerradas o reformadas apellationes postposita en con excomunion que luego obedezcan y la misma vengua para los qz lo impidieren y les favorecieren y si fueren ecclesiasticos con privation de los beneficios

3º Que aya clausula en que mande el papa con setentia de excoion. Que en todos los monesterios no reziban monia ni le den el abito hasta ser cerrados y reformados y las que le

tuvieren y no fueren professas ni tuvieren el belo les echen con sus dotes de los monesterios hasta ser cerrados y reformados // esta clausula es muy neccessaria para que los padres den voces para que se encierren y reformen como no tengan con qz casar las hijas.

4º Que los reformadores o reformador tengan poder para hazer de muchos monesterios pequenyos de diversos lugares huno bueno: y transferiz las rentas y pertinencias(?) de aquellos en este con las obliguaciones que en aquellos avia // y tambien poder para quitar y poner las primeras perladas assi prioras como abadessas dado que sean venditas o tengan breve de perpetuidad sin election y si fuere menester traer las de otros monesterios de las mismas ordenes / y poner y quitar otras oficiales segun covienere para la reformation y traer monias de otros monesterios

5º se requiere para la conservation desta se suplique a su sanctedad no atorgue breve ni a monesterios en comun ni a monias en particular contra la reformation
Tambien se requiere que despues de reformados los monesterios para qz la reformation se conserve les quiten de la obediencia de los claustrales y las den y ponguan baxo la obediencia de los observantes de su orden misma.

6º A de encomendar y nombrar su Alteza para este negotio a algun perlado que tenga las qualidades que convienen para el negotio y a la tierra onde se a de hazer y que tenga facultades para los guastos que se ofrecen que no seran pocos // y en esto seran bien empleadas las rentas de su iglesia // Donde no quisieren poner de sus rentas o no tuviere: Su Alteza lo deve proveer pues es tan grande servitio de dios.

7º Mas deve proveer su Alteza hecho esto: que mande so pena de la vida ninguno entre ni estale monesterio de monias cerrado

Esto es lo que me ocurre y he escrito por el cumplir el mandamiento de su Alteza a quien tocara mandar corregir mis faltas y perdonar mi arrevimiento tomando lo con el zelo se estrive.

Document 12: *Lettre de Juan Izquierdo, provincial d'Aragon des Frères Prêcheurs, à Philippe II, De Barcelone, 13 juillet 1552.*
AGS, Estado, 310, document 300.

Muy Alto y Poderoso Señor

La christiandad de Vuestra Alteza y el saber sus sanctos propositos y ver que en estos tiempos sola su sangre con tantos trabajos de sus personas y riesguo de sus vidas y estados defienden el christianismo y fe de Jhu xpo que en solos sus reynos queda entera: me da osadia advertirse algunas cosas para la conservation della y reformation de lo que peligra paraque vuestra Alteza no menos desseoso del bien de sus reynos que los reyes catholicos y sus padres mande en estas cortes poner el remedio necessario.

Ya se acordara Vuestra Alteza lo que le he suplicado algunas vezes mandasse poner remedio en la ofenssa que por los nuevos convertidos se haze a dios en el reyno de Valencia guardando oy tan publicamente su secta como ante que fuessen baptizados y es muy mayor que sino se baptizaran Porque ante eran moros y agora ereges. Ante guardavan su secta con tibieza oy con porfia y perticatia burlando y haziendo menosprecio de la fe y sacramentos de Jhu xpo de quien

vuestra Alteza es defensor // Ante vivia sin danyo de los christianos oy vendiendo les a los africanos y haziendo a los hijos de los xpianos vieios renegar la fe circuncidarlos y tomar su nombre y secta como Vuestra Alteza lo hallara en la Inquisition de Valencia y no me halle presente quando esto se hallo pues su Md les mando baptizar suplico a V.Alteza mande dar orden para que bivan como xpianos y que quite de su Reyno el Improperio de Jhu Xpo.

Otro mal no menos pequenyo se comienza a descubrir de la secta de luterio por aca y es por la communication de los franzeses y sino se pone presto remedio temo despues no se den grandes trabajos y amaz la inquisition haga su oficio y entienda en el remedio no se puede sin diligencia de los prelados del todo proveer y ordende vuestra Alteza el qual seria que mandasse a los obispos que ay estuvieren y estevir a los absentes(?) mas circunvezinos de frantia que no permitan en las villas y lugaresde sus obispados aya maestros de escuelas franzeses ni clerigos franzeses que tengan cura de almas y hiziesse huna plematica en sus reynos que nadi fuese a estudiar a frantia y seria librar sus reynos del peligro de la eregia. hazer los estudios y universidades de espanya y quedar seyan aca los dineros que alla se gastan // y tambien dar dorden en qz aca oviesse buenas impressiones y no se permitiessen entrar libros de francia que oy los mas son suspectos.

Lo terzero es acordar a Vra Alteza lo que en la reformation de las religiones hizieron los reyes y sus padres chatolicos y lo qz Vra Alteza a hecho en esta provincia de provecho como lo podra entender de todos esos reynos que ay tiene / y puede entender el de provecho como lo podra entender de todos esos reynos que ay tiene / y puede entender el bivar profano de los monesterios de monias desta reyno. Pues dios le a traído a esse lugar donde Vra Alteza mas facilmente lo podra remediar con las cosas sobredichas humilmente se supplico lo haga que espero nuestro señor en premio aca le dara prospero successo en sus empresas como siempre hizo con los reyes entendieron en exaltar su nombre y mantener en justitia y buena vida sus reynos. Los quales por su clementia con la vida de Vra Alteza augmente como yo siempre se lo suplico. De Barcelona a xiiii de julio 1552.

De Vra serenissima Alteza
Perpetuo orador y siervo
fray Joan izquierdo.

Document 13 : *Philippe II à l'archevêque de Valence Martín Pérez de Ayala. De Valladolid, 9 mai 1565. Des lettres similaires ont été adressées aux évêques d'Orihuela, Segorbe, Tortosa et à l'archevêque de Saragosse.*

ARV, Real Cancillería, f.XXXIv-XXXIIv.

Lo que en el ayuntamiento que por nuestra orden y mandado se ha hecho de personas de auctoridad, experiencia y letras se ha apuntado para la nueva reformation e instruction que se ha de hazer de los nuevos convertidos de moros en el nuestro reyno de Valencia y de que vos el muy Rdo en christo padre arçobispo de Valencia del nuestro consejo aveys de estar advertido en la congregacion y junta que havemos ordenado se haga, de los prelados del dicho reyno, para tractar y determinar la orden, forma y manera qu se havra de tener en la execucion y cumplimiento de la dicha reformation e instruction es lo siguiente/

Primo que es cosa clara y muy sabida que la doctrina e instruction de los dichos moriscos y el modo y forma que se ha de tener en ella toca a vos el dicho Arçobispo de Valencia y a los otros ordinarios desse reyno y a vuestros vicrios y officiales y comissarios que por vosotros se señalaran/

Que se haga la visita por los ordinarios o sus comissarios o diputados para ello, y que se nombre para cada diocesis un comissario por que se acabe mas presto la visita, y mandamos escribir a nuestros officiales reales, que vayan a acompañarlos, y a los barones del dicho Reyno que les den todo favor, y ayuda, para tanto mejor se execute /

Que os junteys en Valencia o, e algun otro lugar que sed a proposito vos el arçobispo de Valencia y los otros prelados que tienen moriscos, y de alli salgan los comissarios a un tiempo, y se haga la visita uniformemente o comuniquen con toda brevedad para tractar destes negocios.

Que estos comisarios lleven orden de predicar y persuadir a los moriscos que confiessen sus culpas, y que sean admitidos con toda misericordia /

Que demas desto les avisen y amonesten que de aqui adelante no hagna mas çala, ni ayunen el Ramadan, ni circunciden sus hijos, ni hagan bodas a la morisca ni otra cermonia morisca alguna, pues veen lo que importa a sus conciencias y el peligro que podrian correr.

Que los comissarios visitantes procuren de tractar este negocio con toda benignidad, de arte (sic) que esta gente entienda que esto se procura por su beneficio, buscando los mejores medios que ser pudieren, para reduzirlos que vivan christianamente y reciban la doctrina mas por amor que por temor /

Item que los que a esto fueren dipputados visiten las rectorias y los lugares donde estan personalmente, para ver si las dichas rectorias estan bien señaladas, porque quando se erigieron, que quando se visitasse se veria lo que se havia de emendar, y si estaban bien señaladas o no, y se ha embiado por brevede su santidas para que las rectorias sean amovibles, ad nutum de los ordinarios, y que las que son gruesas se repartan e se hagan yguales partes, y que en las que tienen algunos drechos de patronazgo laycal, que se vea lo que en esto dize el concilio, y se guarde en el capitulo que tracta desto /

Item saber si los Rectores residen y son personas abiles y sufficientes, y honestas, y si las yglesias estan bien reparadas, de ornamentos, y de cosas necessarias al culto divino, y quitar los rectores que no fueren tales y poner otros abiles y sufficientes, y compeler a los rectores que estan absentes de las rectorias viejas y tienen la renta situada, que sirvan personalmente, donde no poenr personas abiles y sufficientes a sus costas, que las servan /

Item saber y averiguar las rentas, y heredades que fueron de las olim mezquitas, que estan enagenadas en poder de los señores y otros particulares, las quales fueron despues de la conversion aplicadas para las yglesias, y restituyselas haziendo justicia, si fueren rebeldes y no lo quisieien hazer, se saque una paulina, para todos los que supieren destas rentas y no las manifestasen

Item visitar los dichos nuevamente convertidos y saber como vivien y que les quiten los ritos y cerimonias que tienen las quales consta por la visita que hizo el Inquisidor Miranda, y complelerles a que bautizen sus hijos, y que no los circunciden, ni les ponga nombres de moros, que les confiessen vayan a missa, guarden las fiestas que estan mandadas y no poniendoles otras cargas, y haziendoles hazer todas las obras de christianos, o a lo menos trabajar que las notales no las hagan publicamente y que se castiguen por el santo officio con todo rigor los alfaquies y dogmatizadores y circuncidadores, y otros que vienen de argel y de otras partes, Granada, Castilla, Aragon, y que en todo caso se de orden, como aunque no se sepa causa por que ayan de ser castigados algunos de los alfaquies salgan fuera del reyno, y que no esten en el, porque destruyan toda la instruction que se hiziere, y que la forma como se huvieren de hechar se platique por el ordinario con el Visorey de Valencia.

Y lo mismo en lo de las madrianas o parteras se ordene que donde huviere christiana vieja paran con ella, y donde no que se halle presente el cura, y el sacristan, porque en naciendo los suelen circuncidar

Que se les quite el leer y escribir en arabigo, y se de orden como aprendan la lengua vulgar del reyno porque dexen la arabiga, y para esto aya escuelas para enseñarla a los niños y a las niñas.

Item dar orden como los dichos nuevamente convertidos sean enseñados, y doctrinados por los curas y rectores que les lean la doctrina christiana llamando a los niños a una hora de la mañana y aun a los grandes si fuere possible, y alli enseñaesela (sic) y las fiestas a la tarde /

Item ponerles Alguaziles y otros ministros, que les hagan guardarlo sobredicho que sean personas abonadas y de confiança los quales esten debaxo la protection y amparo del santo officio, y que los dichos ministros gozen de los privilegios que gozan los familiares, y tambien porque puedan ser castigados por el santo officio, si excedieren dandoles algun competente salario, y a la quarta parte de las penas que llevaren /

Item proveer como en los lugares que no ay yglesias ni se dize missa, se hagan y digan y ponerles rectores y grosos entregallos al señor del lugar, con la caucion y orden que tuvo el Inquisidor Miranda en la visita que hizo que de otra manera, por miedo nadie osara residir /

Item que los dichos comissarios puedan a los que delinquieren ponerles algunas penas pecuniarias aplicadas para las fabricas de las yglesias, y pobres de los dichos lugares porque no piensen que esto se haze por llevarles sus dineros y tengan algun miedo de ser castigados /

Item porque algunos de los nuevamente convertidos son gentes principales y dessean acreditarse y estar debaxo de la protection y amparo nuestro y del santo officio y son parte para atraher a esta gente, y sin ellos, y su favor no se hara tambien esta visita y reformacion conviene mucho que algunos dellos sean familiares, de los que mas credito se tiene, porque estos principales, rigen toda la otra gente vulgar, lo qual se cometio los años passados al dicho Inquisidor Miranda, porque los conocia, y agora queda remittido al Inquisidor general, para que lo provea segun viere convenir /

Item que los dichos comissarios puedan castigar a los chrisitanos viejos, si deshonrrasen a los christianos nuevos llamandolos perros moros otras palabras semejantes, que seria parte para atraerlos, viendo que los afrentan son castigados y estos comissarios llevaran provisiones nuestras para que puedan mejor proceder contra los señores /

Item que los mesoneros en lo dichos lugares, sean chrisitanos viejos, y no moriscos, por lo que se ha visto por experiencia de algunos caminantes que se han captivado y passado a Argel /

Item que los dichos comissarios castiguen a algunos señores de vassallos que solemnizan las bodas y fietas destos y no consienten que el rector y alguaziles hagan sus officios o den dello noticia a los Inquisidores, para que ellos lo hagan /

Item que los dichos comissarios se informen de las armas que tienen los dichos nuevamente convertidos, porque despues de quitadas, dizen que ay muchas escondidas, facilmente agora visitando la tierra se podrian informar y dar noticia al visorey para que las quite.

Item porque ay algunos lugares en los quales se han hecho por los nuevamente convertidos algunas rabitas o mezquitas, en las quales hazen sus ajuntamientos y tractan de sus cerimonias, y hazen otras cosas no licitas assi en deservicio de Dios y nuestro como en gran daño de aquel Reyno, que los dichos comissarios las puedan deshazer, y derrocar o hazer dellas yglesias lo que les pareciere consultandolo con el ordinario y les prohivan sus ayundamientos y trompetas, y les quiten sus alcorantes, çunas y otros libros e instrumentos que tienen prohibidos con que celebran sus fiestas y cerimonnias como mas largamente tiene noticia desto el Inquisidor Miranda /

En lo de los baños de Valencia que los que tienen cargo delos sean christianos viejos y que no consientan que se bañen en los juebes, ni en dias de fiestas principales

Item que los dichos comissarios quando fueren a visitar lleven consigo predicadores religiosos, si ellos no lo fueren, y hombres de buena vida, y otros que sepan la algaravia, y sino los huviere buscarlos en otras partes, para que estos los enseñen, y doctrinen, y despues de hecha la visita tengan cuenta con ellos, y aun a los monesterios que ay en dicho Reyno, que son muchos se les podria encomendar alguna partida desta gente y aun a los arcedianos, donde cahen los partdos destos que tuviessen cuenta con visitarlos, pues que llevan la renta de los lugares, y que lo que hallassen malhecho diessen cuenta a los comissarios, para que lo remediassen /

Item que los dichos comissarios y visitadores hagan los interrogatorios por donde se han de seguir en la visita conforme a los que tiene el licenciado Miranda, y no pongan otras preguntas superfluas, que no toquen a su officio los quales interrogatorios estan ya vistas y era minados pero si les pareciere añadir o quitar conforme al tiempo alguna cosa lo pueden hazer, comunicando lo con los ordinarios que los embiaren de tal manera que en ello no sea perjudicado el santo officio ni aun los señores de vassallos, ni los ordinarios, porque todos han de estar conformes en este negocio /

Item que los dichos comissarios quando fueren a la visita lleven dineros para distribuyr entre los pobres de los dichos nuevamente convertidos que esto sera mucha parte para atraherlos /

Item que vos el arçobispo de Valencia tengays gran cuenta con el collegio que nos mandamos hazer en essa ciudad de Valencai, para que se criassen y doctrinassen los niños de los nuevamente convertidos de aquel reyno, tomando cuenta al Rector, y saberlos niños que ay, y que es lo que saben, y la facultad que estudian, y porque algunos padres, y aun otras peronas han procurado y procuran sacarlos niños del dicho collegio, por donde se andand distraydos, y se van a sus lugares, y tornan a los ritos y cerimonias de sus padres, y si los quieren sacar no ay remedio, y con gran difficultad tornan, que los dichos comissarios compellan a los sobreichos, que buelvan los niños y que los reciba el collegio, y gengan muy gran cuenta con ellos, porque se ha comedito a muchas personas, y dello no han succedido mejores efectos, y que vos el dicho Arçobispo tengays cuenta, como lo hazen los comissarios /

Item por que los comissarios nombrados por nos han siempre estado, y residido en la ciudad de Valencia y nunca han visitado los lugares de moriscos, por lo qual se ha dilatado este negocio, de aqui adelante los comissarios, no solamente residan en Valencia, sino que anden los lugares de moriscos de todo el Reyno, porque desta manera haran fructos donde no sera como hastaqui /

Item que en cada lugar que visitaren se ponga por el ordinario un obrero o mayordomo chrisitano viejo, si lo huviere en el lugar, sino christiano nuevo que tenga cargo de las fabricas de las dichas yglesias, y de la entrada y salida dellas, juntamente con el rector, los quales con licencia puedan [mot manquant] a pidir limosna, para la favrica de las dichas yglesias en los tiempos de la seda, trigo, vino, azeyte y otras cosas que podran demandar, que para esto ayudaran mejor los nuevamente convertidos, y veran que tienen confiança dellos, y que los honrran dandoles estos cargos /

Item que el comissario que fuere para esta reformation pueda sacar para ella los religiosos de todas las ordenes y señaladamente de la orden de st francisco mayormente de los [d]escalços, que ay en aquel reyno muchos y tambien de la orden de los predicadores y de otras ordenes, y de la compañía de Jesus, porque son gente muy aplicada a ello /

Item que porque a estos nuevamente convertidos se les haze grave vivir como christianos, y pagar como moros, pagando çofras y peytas, Almagran y aldeheas, y el fummo, y las alfetras, y una gallina por seys dineros, y un huevo cada sabado, y el hilar, y otras tiranicas com posiciones que pues estos se convierten, los relevassemos destas malas imposiciones, los comissarios se informen del medio y forma que avra para ello, y nos avisen de los que pssa para que se provea sobrello /

Item que por descuyddo se han dexago algunos niños de baptizar, y tambien por los padres, que con malicia los han escondido, y otros se han baptizado, y algunos dos o tres vezes, y assi se dubda quales son los unos ni los otros, vean que se ha de hazer en ello, y avisen al ordinario, y a nos /

Item que nos tengamos quenta con hazer merced a estos nuevament convertidos, mayormente con los que son servidores, y hazen lo que deven y procuran esta reformation y algunos otros que se casan con chrisitanas viejas y crisitanos viejos con cristianas nuevas, y con otros que se han convertido en tiempo de St Vicente Ferrer esto parece que lo miren los comissarios para que cadare no como huziere sea gualardonado /

En lo del castigo ay tres tiempos, por los delictos passados parece que quando vinieren a confessar sus errores al santo officio, se usara con ellos de toda misericordia, y si vinieren a pidir graciai, no les haremos la que huviere lugar, y se procurara breve de su sd por un año, para los que vinieren a confessar sus delictos, y que no se comprehendan los dogmatizadores y alfaquies, y madrinas, ni aya en estos lugares la graciai, quando se concediere, sino que sean castigaods conforme a sus delictos, por la via ordinaria y lo mismo para los que huvieren profanado los sacramentos en oprobrio de nuestra religion chrisitana /

En el mismo tiempo, y despues durante la instruction se proceda contra los dogmatizadores y alfaquies, y madrinas, y contra los que hizieren cerimonais de moriscos de qualquier calidad que sean y contra los fautores dellso y contra los que estorvaren la doctrina e instruction o la huvieren estorvado, agora sean covnertidos, ord sean chrisitanos viejos, por la via ordinaria /

Que si algunos de los moriscos que huvieren venido a confesar sus delictos, durante el año de la gracia, tornaren a caer en lo mismo o en otro delicto dentro de otro año, y a ser relapsos, que se aya breve de su sd para que el Inquisidor eneral los pueda dispensar, en la relapsia y recibir con otra penitencia /

En lo de adelante que se guarde el derecho comun /

Document 14 : *Les inquisiteurs de Valence à la Suprême à propos du duc de Ségorbe et des Tagarinos, Morisques du royaume d'Aragon.* De Valence, 6 janvier 1566. AHN, Inq., Lib.911, f.603r.

El duque de segorbe has scrito y informado a v.s. Rms lo que importaba y importa que los tagarinos moriscos del reyno de valencia sean tratados como los naturales paral buen effecto de la conversion de todos por ser estos mas aljamiados y de mejores entendimientos que los de la tierra y gran parte para reduzirlos y tambien porque ha que viven y residen con los otros mas de treynta y quarenta años sin ser mas instruydos ni enseñados que los naturales y assi viven de una manera y es una necessidad y havida consideracion y respecto a que estaban casados y emparentados unos con otros el inquisidor general antecessor de v.s. Illma tubo por bien que fuesen tratados todos de una manera acerca el enseñarlos y instruyrlos / los inquisdores de aquel reyno de pocos meses aca han prendido destos tagaricos en castigar penitencias de san benitos y haziendas / y por esto no estan mas buenos crisitanos ni inclinados a serlo sino muy alterados y escandalizados que no es por impedimento para lo de la conversion que todos sespera con la buena orden que su int y v.s. Rma han dado / la qual tienen ya ellos entendida y piden ser instruydos y assi le parece al duque que luego se deve poner mano en ello / las haziendas que a los tagarinos se han confiscado vassallos suyos pueden valer hasta setecientas libras porque son muy pobres / aprovecharia mucho hazerles merced de alguna parte dellas para su entretenimiento y relaxarles algun tiempo de las penitencias y assi lo embia a suplicar a

su magestd y supplica a v.s. Rma a con haverles ya derribado las mezquitas y vedado sus cerimonias en publico y secreto estar mas attentados y con haver castigado el duque algunos movimientos que han querido hazer de embarcarse algunos vassallos suyos y assi le parece buena conjuntura y tiempo para entender en su redución y conversión sin mas alargarlo pue con el favor que su mt y v.s. Rma han dado y dan y colo (?) que el piensa ayudar se ha desperar buen sucesso desta tan santa obra y lo que en effecto ha supplicado a su magestad y suplica a v.s. Rma es dos cosas / que no haya mas dilacion en lo del enseñamiento de los moriscos pues lo piden y que lo de los tagarinso se llaven por la mesma orden de los naturales y que assi se mande a los inquisidores que nolos prendan ni procedan contra ellos porque esto es lo que cumple paral buen effecto y sucesso de lo que su mt y v.s. rma han proveydo y mandado porque sino lo tubiessen assi entendido no lo pideria ni affirmaria y no de lugar v.s. Rma que se haga de otra manera ni de credito al parecer de lagun particular que por estorbar lo que esta muy bien ordenado da otros entendimientos y por aventura mas con fin de Salir consu opinion y por respectos propios que no con zelo del buen effecto del negocio y puede creer v.s. Rma que no se mueve a suplicar esto por su interesse pues se tiene entendido quan de veras sea puesto y por na enque se cumpla lo que su mt y v.s. Illma han proveydo sino por lo que sessea que se acierte este negocio como mas cumpla al servicio de dios y de su mt y porque tiene por el mejor y mas breve remedio que se puede dar el que esta puesto.

Bibliographie

A. Sources manuscrites

Archivo de la Catedral de Valencia (ACV), Valence

Leg.1626.

Archivo de la Corona de Aragón (ACA), Barcelone

Cámara de Aragón (CA), Leg. 686,699, 863,864,865,866.

Archivo General de Simancas (AGS), Simancas

Estado, leg. 218, 293, 306, 310, 329

Archivo Histórico Nacional (AHN), Madrid

Inq., Lib. 247, 256-257, 911-919, 961; leg.548-556, 1791

Archivo Histórico Nacional, Nobleza (AHN, Nobleza), Tolède

Osuna. Caja 3090. Deux boîtes.

Archivo del Reino de Valencia (ARV), Valence

Bailía, Cartas misivas, no.1164

Real Cancillería, Lib. 253

Clero, Lib. 1055

Archivo del Colegio de Corpus Christi (ACCC)

Moriscos, caja 184-186.

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Rome

Arag. 15

Hisp. 95-96, 99-102, 104, 107-108, 113, 117, 122-123, 127, 130,131, 139.

Biblioteca Nacional de Madrid (BNM), Madrid

BNM, Papeles Varios, MSS/10388

Biblioteca Histórica de la Universidad de Valencia (BHUV), Valence

TEIXIDOR, José, *Necrologio de este Real convento de predicadores de Valencia devidas memorias a sus hijos nativos con extnsion en los mas ilustres recogidas de monumentos antiguos y fidedignos por el menor de sus hermanos Fray Josef Teixidor*, t.II. Ms.932

ALVAREZ, Gabriel, *Historia de la provincia de Aragón de la Compañía de Jesús*, Mss. 452.

Biblioteca del Palacio Real (BPR), Madrid,

Lib. II_2241_B

Lib. II_555_E

Real Academia de la Historia (RAH), Madrid

FIGUEROLA Joan Martín de, « Lumbre de la fe contra el Alcoran y la secta Machometica ». Ms. 9/36

MADRID, Géronimo de, *Breve suma de la vida de la sancta vida del religiosísimo y bienaventurado Fray Hernando de Talavera*, RAH 9/5535, ff.139r-164v

Pennsylvania university, Philadelphie

Información recepta super converione sarracenorum ad fidem Catholicam..., Fond Henry Charles Lea, Ms. Codex 1078.

B. Sources imprimées

Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI)

Francisci Borgiae (MHSI, Borgia, 7 volumes)

Lainii Monumenta (MHSI, Laínez, 8 volumes)

Litterae Quadrimestres (MHSI, Litt.Quad., 7 volumes)

Epistolae Mixtae (MHSI, Epist.Mixt., 5 volumes).

C. Autres ouvrages anciens (éditions anciennes ou modernes)

Anonyme [Riccoldo de Monte Croce], *Reprobación del Alcorán*, Séville, 1501, BNM R/4037.

ALCALÁ, Pedro de, *Arte para ligeramente saber la lengua araviga*, 1505. BNM R/2306.

ANDRÉS Juan, *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*, Mérida, Editora regional de Extremadura, 2003, 270 p.

ANYÉS Juan Bautista, « En defensa dels neòfits agarens [1539] », in *Obra profana*, Barcelona, Universidad nacional de educación a distancia; reial acadèmia de bones lletres, 2001, pp. 337-358.

AUGUSTIN D'HIPPÔNE, *La Première catéchèse, De catechizandis rudibus*, Cahors, Bibliothèque augustinienne, 1991, 311 p.

AVILA Juan de, *Obras completas, t.IV. Epistolario*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1970, 815 p.

AYALA Martín, *Sínodo de la diócesis de Guadix y de Baza (Ed.Fac.)*, Granada, 1994.

AZNAR CARDONA Pedro, *Expulsión Iustificada de los moriscos españoles, y suma de las excellencias Christianas de nuestro Rey Don Flipe el Catholico Tercero deste nombre. Dividida en dos partes.*, Huesca, Pedro Cabarre, 1612.

AZPILCUETA Martín de, *Compendio del manual de confesores, y penitentes*, Valladolid, Diego Fernández de Cordova, 1586, 261 p.

BELTRÁN DE HEREDIA Vicente, *Cartulario de la universidad de Salamanca*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1976, vol.4, 602 p.

BERMÚDEZ DE PEDRAZA Francisco, *Historia eclesiastica: principios, y progressos de la ciudad, y religion catolica en Granada*, Granada, Impresa Real, 1639, 302 (folios) p.

BERNABÉ PONS Luis Fernando, « El Qâdī'yâd en la literatura aljamiado-morisca », *Sharq al-Andalus*, 1998 1997, n° 14-15, pp. 201-118.

BLEDA Jaime, *Corónica de los moros de España*, Valencia, Juan Mey, 1618. Edition facsimiliée: Universitat de Valencia, 2001.

BORJA Francisco de, *Tratados espirituales*, Barcelona, Juan Flors, 1964, 504 p.

BORONAT Y BARRACHINAT Pascual, *Los moriscos españoles y su expulsion*, Valence, 1901, 2 volumes.

BRANDI Karl, « Aus den Kabinettsakten des Kaisers », *Nachrichten von der Adade mie der Wissenchaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse*, 1941, n° 9, pp. 161-257.

CIRAC ESTOPAÑÁN Sebastián, *Los sermones de Don Martín García, obispo de Barcelona, sobre los Reyes Católicos*, Zaragoza, La Academica, 1956, 132 p.

DAMASCÈNE Jean, *Écrits sur l'Islam*, Paris, Cerf, 1992, 272 p.

DIAGO Francisco, *Historia de la provincia de aragón de la orden de predicadores, desde su origen y principio hasta el año de mil y seyscientos.*, Barcelona, Sebastian de Cormellas, 1609, 295 p.

GARCÍA-ARENAL Mercedes, *Los Moriscos*, Madrid, Editora Nacional, 1975, 318 p.

GUADALAJARA Y JAVIER Marcos de, *Tesoro espiritual de la Religión de nuestra Señora del Carmen*, Zaragoza, Juan de la Naja y Quartanet, 1616, 72 p.

GUERRA DE LORCA Pedro, *Catecheses Mystegigicae. Pro aduenis, seu proselutis ex secta Mahometana*,
http://adrastea.ugr.es/search~S9*spi?/.b1106581/.b1106581/1,1,1,B/l962~b1106581&FF=&1,0,,0,-1, consulté le 5 décembre 2009.

GUILLÉN ROBLES F., *Leyendas de José hijo de Jacob y de Alejandro Magno, sacadas de dos manuscritos moriscos de la biblioteca nacional de Madrid*, Zaragoza, Imprenta del hospicio provincial, Biblioteca de escritores aragoneses, 1888, 282 p.

HEBRERA Y ESMIR Josep, *Vida prodigiosa del Ilustrissimo, y venerable D. Martín García, obispo de Barcelona, hijo de la fidelissima, y antigua villa de Caspe.*, Zaragoza, Diego de Larumbe, 1700.

JANER Florencio, *Condición social de los moriscos de España [1857]*, Sevilla, Espuela de Plata, 2006, 458 p.

MARMOL CARVAJAL Luis de, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Malaga, Arguval, 2004, 271 p.

MIR Miguel (dir.), *Escritores Místicos Españoles, tomo I: Hernando de Talavera, Alejo Venegas, Francisco de Osuna, Alfonso de Madrid*, Madrid, Casa Editorial Bailly & Bailliere, coll. « Nueva Biblioteca de Autores Españoles », n° 16, 1911, 660 p.

MÜNZER Jerónimo, *Viaje por España y Portugal*, Madrid, Ediciones Polifemo, 1991, 325 p.

MURILLO Diego, *Fundación Milagrosa de la capilla ángelica y apostolica de la madre de dios del Pilar, y excellencias de la imperial ciudad de Çaragoça. Dividese en dos Tratados*, Barcelona, Sebastian Matevad, 1616, 827 p.

OROZCO Alonso, « Catechismo provechoso [1568] », in *Obras completas, t.1, Obras castellanas*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2001, pp. 725-844.

PEÑARROJA TORREJÓN Leopoldo, *Moriscos y repobladores en el Reino de Valencia: La Vall d'Uxó (1525-1625)*, Valencia, Del Cenja al Segura, 1984. 2 vol.

PÉREZ DE AYALA Martín, *Discurso de la vida del ilustrísimo y reverendísimo señor Don Martín de Ayala, arzobispo de Valencia, escrito por sí mismo*, Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, 1947, 152 p.

PÉREZ DE AYALA Martín, *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros, impresso por orden del Patriarcha de Antiochia y Arçobispo de Valencia Don Iuan de Ribera*, Valencia, Pedro Patricio Mey, 1599.

PÉREZ DE AYALA Martín, *Doctrina Christiana, en lengua Arauiga y Castellana*, Valencia, Joan Mey, 1566, 24 p.

PÉREZ DE CHINCHÓN Bernardo, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, Alicante, Universidad de Alicante, 2000.

PÉREZ Martín, *Confesionario. Compendio del « Libro de las confesiones » de Martín Pérez. Transcripción del manuscrito 9 2179 de la Real Academia de la Historia - Madrid*, E-Spagnia, coll. « Les livres d'e-spagna », 87 p.

PSEUDO PEDRO PASCUAL, *Sobre la se[c]ta mahometana*, Valencia, Universitat de Valencia, 2011, 296 p.

RESINES Luis (dir.), *Catecismo del Sacromonte y doctrina christiana de Fr. Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2002, 406 p.

RESINES Luis, *La « Breve doctrina » de Hernando de Talavera*, Granada, Arzobispado de Granada, 1993, 118 p.

RIBERA FLORIT José, *La polémica cristiano-musulmana en los sermones del maestro inquisidor don Martín García*, Licenciatura en filología semítica, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1967, 160 p.

SANDOVAL Prudencio de, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V, Máximo, fortísimo, Rey Católico de España y de las Indias, Islas y Tierra firme del mar Océano, t.2/3*, Madrid, Biblioteca de autores españoles, 1955, 589 p.

SIGUENZA José de, *Historia de la orden de San Jerónimo*, Madrid, Bailly & Baillièrre é hijos, editores, 1909, vol.II, 688 p.

TALAVERA Hernando de, « Instrucción de Fray Hernando de Talavera para el régimen interior de su palacio », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1930, XCVI, pp. 787-835.

URZAINQUI SÁNCHEZ Sergio et CATALA SÁNZ Jorge Antonio, *La conjura morisca de 1570: la tentativa de alzamiento de Valencia*, Valence, Generalitat valenciana, 2009, 263 p.

VALENCIA, Pedro de, *Discurso sobre la expulsión de los moriscos*, dans Pedro de Valencia, *Obras completas*, IV, *Escritos sociales*, 2. *Escritos políticos*, León, Universidad de León, 1999, p. 71-139.

VALLEJO Juan de, *Memorial de la vida de Fray Francisco Jiménez de Cisneros*, Madrid, Imprenta Bailly-Bailliere, 1913, 131 p.

ZAYAS Rodrigo de, *Los moriscos y el racismo de estado, Creación, persecución y deportación (1499-1612)*, Cordoue, Alumuzara, 2006, 671 p.

Los Moriscos, españoles trasterrados, Ministerio de la cultura, 2009.

D. Bibliographie

ALMANARA SEBASTIÀ Miquel et PARDO MOLERO Juan Francisco, « Borja-Centelles: Una polémica relación familiar en la Valencia del XVI », *Revista Borja*, 2013, n° 4, pp. 25-40.

ALONSO ROMO Eduardo Javier, « Andrés de Oviedo, patriarca de Etiopía », *Revista de estudios ibéricos*, 2006, n° 3, pp. 215-231.

AMSELLE Jean-Loup, « L'ethnicité comme volonté et comme représentation: à propos des Peul du Wasolon », *Annales. Économie, Société et Civilisations*, 1987, vol. 42, n° 2, pp. 465-489.

ARANDA DONCEL, Juan, *Los moriscos en tierras de Córdoba*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1984, 380 p.

ARIGITA Y LASA Mariano, *El Ilmo. y Rvmo. Señor Don Francisco de Navarra de la Orden de San Agustín: Estudio histórico-crítico*, Ezquerro, 1899, 799 p.

ARMENGOT FIGUERES Javier et SEGUÍ MARCO Juan José, « La historia antigua de Valencia en la obra de Teixidor », *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història*, 2009, n° 59, pp. 289-301.

ATIENZA Ángela, *Tiempos de conventos, Una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2008, 590 p.

AURELL Martin, « Messanisme royal de la Couronne d'Aragon », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1997, vol. 52, n° 1, pp. 119-155.

AZCONA Tarsicio de, *Isabel la Católica, estudio crítico de su vida y su reinado*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1993, 970 p.

AZCONA Tarsicio de, « El tipo ideal de obispo en la Iglesia española antes de la rebelión luterana », *Hispana Sacra*, 1958, vol. 11, n^o 21, pp. 21-64.

BARRIOS AGUILERA Manuel, « Entre humanistas: fray Hernando de Talavera y Francisco Márquez Villanueva », in *La suerte de los vencidos, Estudios y reflexiones sobre la « cuestión morisca »*, Grenade, Editorial Universidad de Granada, 2009, pp. 333-347.

BARRIOS AGUILERA Manuel, *La suerte de los vencidos, Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2009, 365 p.

BARRIOS AGUILERA Manuel, *La convivencia negada, Historia de los moriscos del Reino de Granada*, Granada, Comares, 2007, 606 p.

BARRIOS AGUILERA Manuel, « Los moriscos granadinos. Entre la evangelización pacífica y la represión », in *Carlos V. Europeísmo y universalidad. Población, economía y sociedad.*, Grenade, Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, vol.IV, pp. 15-44.

BATAILLON Marcel, *Érasme et l'Espagne [1937]*, Genève, Librairie Droz S.A., 1991, 903 p.

BECHTEL Guy, *La chair, le diable et le confesseur*, Paris, Plon, 1994, 437 p.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael, « Los últimos días de Feliciano de Figueroa, obispo de Segorbe: su visita misional a los moriscos de Vizcondado de Chelva », in *Tríptico de la expulsión de los moriscos*, Mercuès, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2012, pp. 119-139.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael, *Tríptico de la expulsión de los Moriscos. El triunfo de la razón de estado*, Mercuès, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2012, 311 p.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael, *Heroicas decisiones, La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Valence, Institució Alfons el Magnànim, 2001, 431 p.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, *Moriscos y cristianos en el condado de Casares*, Córdoba, Diputación Provincial, 1982, 435 p.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael, « La inquisición ante los moriscos », in *Historia de la inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, Centro de estudios inquisitoriales, 2000, vol. 3/3, pp. 695-730.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael, « ¿Cristianos o bautizados? La trayectoria inicial de los moriscos valencianos, 1521-1525 », *Estudis*, 2000, n^o 26, pp. 11-36.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael, « Felipe II y el arzobispo Juan de Ribera ante la evangelización de los moriscos valencianos », in *La monarquía de Felipe II a debate*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 405-428.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael, « La política de Felipe II ante la minoría morisca », in *Felipe II y el Mediterráneo, vol. II: grupos sociales*, Madrid, Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999, pp. 503-536.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael, « Moriscos, señores e Inquisición. La lucha por los bienes confiscados y la Concordia de 1571 », *Estudis*, 1998, n^o 24, pp. 79-108.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael, « El arzobispo Tomás de Villanueva y los moriscos valencianos: juntas, memoriales y mixtificaciones », in *Política, religión e inquisición en la España moderna: homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1996, pp. 107-128.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael, « El verano del miedo: conflictividad social en la Valencia agermanada y el bautismo de los mudéjares, 1521 », *Estudis*, 1996, n^o 22, pp. 27-51.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael, « Moriscos y curas, la denuncia profética del Dr. Frago (1560) », *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història*, 1992, n^o 42, pp. 19-32.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael, « Arbitrio del Dr. Mancebón para la reforma de la Ermita de Nuestra Señora de las Virtudes de Villena y creación de un colegio para niños moriscos (1587-88) », in *Homenatge al doctor Sebastià Garcia Martínez*, Valencia, Generalitat Valenciana, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència: Universitat de València, 1988, vol. 3/1, pp. 287-300.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael, « Un plan para la aculturación de los moriscos valencianos: « les ordinations » de Ramírez de Haro (1540) », in *Les Morisques et leur temps*, Paris, CNRS, 1983, pp. 127-157.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael et CISCAR PALLARÉS Eugenio, « La Iglesia ante al conversión y expulsión de los moriscos », in *Historia de la Iglesia en España, t.IV. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1979, pp. 253-307.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael et PARDO Juan Francisco, « Obstacles à l'intégration des morisques du royaume de Valence, Discrimination légale et résistance morisque », *Cahiers de la Méditerranée*, 2009, n^o 79, pp. 171-194.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael et VINCENT Bernard, « Estudio preliminar - Los dominicos y los moriscos », in BLEDA, Jaime, *Corónica de los moros de España*, Valencia, Universitat de Valencia, 2001, pp. 9-47.

BENNASSAR, Bartolomé, *Confesionalización de la monarquía e inquisición en la época de Felipe II. Dos estudios*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2009, 38 p.

BENNASSAR Bartolomé, *L'homme espagnol, Attitudes et mentalités du XVIe au XIXe siècle*, Paris, Complexe, 1992, 117 p.

BENNASSAR Bartolomé, « Le pouvoir inquisitorial », in *L'Inquisition espagnole (XVe-XIXe siècle)*, Paris, Hachette, 1979, pp. 71-100.

BENNASSAR Bartolomé et BENASSAR Lucile, *Les chrétiens d'Allah, L'histoire extraordinaire des renégats, XVIe et XVIIe siècle*, Paris, Perrin, 2006, 595 p.

BENNASSAR Bartolomé et Lucile, *Le voyage en Espagne, Anthologie des voyageurs français et francophones du XVIe au XIXe siècle*, Paris, Robert Laffont, 1998, 1276 p.

BERGER Philippe, *Libro y lectura en la Valencia del Renacimiento*, Valencia, Institutió Alfons el Magnànim, 1987, vol.1, 391 p.

BERMÚDEZ DE PEDRAZA Francisco, *Historia eclesiastica: principios, y progressos de la ciudad, y religion catolica en Granada*, Granada, Impresa Real, 1639, 302 (folios) p.

BERNABÉ PONS Luis Fernando, « El Qâdĩ'yâd en la literatura aljamiado-morisca », *Sharq al-Andalus*, 1998 1997, n° 14-15, pp. 201-118.

BERTHELEU Hélène, « Sens et usages de « l'éthnicisation ». Le regard majoritaire sur les rapports sociaux ethniques. », *Revue européenne des migrations internationales*, 2007, vol. 23, n° 2, pp. 7-28.

BOEGLIN Michel, « Contribution à l'étude des protestants de Séville (1557-1565) », *Bulletin Hispanique*, 2006, vol. 108, n° 2, pp. 343-376.

BONDIA Miguel Ángel, *Evangelización en tiempos difíciles, San Juan de Ribera*, Valencia, Edicep C.B., 2008, 190 p.

BORJA DE MEDINA Francisco, « La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614) », *Archivum Historicum Societatis Jesus*, 1988, vol. 57, n° 113, pp. 3-136.

BOSWELL John, *The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven, 1977.

BOUCHARD Gérard, « Orientations et finalités de la comparaison », in *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, Montréal, Boréal, 2001, pp. 41-47.

BOYER Alain, *L'explication en histoire*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1992, 284 pages.

BRAMON Dolors, « Sobre els moriscos: un estat de la qüestió », *Manuscrits*, 1992, pp. 101-106.

BRAUDEL Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, t.2 *Destins collectifs et mouvements d'ensemble*, Paris, Armand Colin, 1990, 800 p.

BRAUDEL Fernand, « Conflits et refus de civilisation: espagnols et morisques au XVIe siècle », *Annales. Économie, Société et Civilisations*, 1947, vol. 2, n° 4, pp. 397-400.

BUNES IBARRA Miguel Ángel, « El enfrentamiento con el Islam en el Siglo de Oro: los Antialcoranes », *Edad de Oro*, 1989, VIII, pp. 41-58.

BUNES IBARRA Miguel Angel, *Los moriscos en el pensamiento historico*, Madrid, Ediciones Catedra, 1983, 166 p.

BURNS Robert Ignatius, *Muslims, Christians, and Jews in the crusader kingdom of Valencia: societies in symbiosis*, Cambridge (Mass), New York, Cambridge University Press, 1984, 363 p.

CABANELAS RODRÍGUEZ Dario, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, 1952.

CALERO PALACIOS María del Carmen, « Los niños moriscos de Granada: una fundación para su enseñanza y educación », *Actas del 1 Congreso de Historia de Andalucía. Moderna.*, 1978, n° 1, pp. 163-169.

CALLADO ESTELA Emilio, « Dominicos y moriscos en el reino de Valencia », *Revista de Historia Moderna*, 2009, n° 27, pp. 109-134.

CAMPS-FABRER H., « Génie », *Encyclopédie berbère*, 1998, n° 20, pp. 3023-3036.

CAÑIZARES LLOVERA Antonio, *Santo Tomás de Villanueva, Testigo de la predicación española del siglo XVI*, Madrid, Instituto Superior de Pastoral, 1973, 267 p.

CANTARINO Vicente, « La polémica de Luis Vives contra el Islam », *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 1991, n° 67, pp. 5-34.

CÁRCEL ORTÍ María Milagros, « Visita pastoral y tonsura en la diócesis de Valencia (1526-1527) », *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història*, 2011 2010, n° 60-61, pp. 105-130.

CÁRCEL ORTÍ Vicente, *Obras impresas del siglo XVI en la biblioteca de San Juan de Ribera*, Valencia, Seminario de Valencia, 1966, 377 p.

- CARDAILLAC Louis (dir.), *Les morisques et l'inquisition*, Paris, Publisud, 1990, 343 p.
- CARDAILLAC Louis, *Morisques et Chrétiens, un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, Klincksieck, 1977, 543 p.
- CARDAILLAC, Louis (dir.), *Les Morisques et leur temps. Table ronde internationale de Montpellier (4-7 juillet 1981)*, Montpellier, Paris: Éditions du CNRS, 1983, 542 pages.
- CARO BAROJA Julio, *El Señor Inquisidor, y otras vidas por oficio*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, 277 p.
- CARO BAROJA Julio, *Los moriscos del reino de Granada, Ensayo de historia social*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, 376 p.
- CARO BAROJA Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa, Religión sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal editor, 1978, 622 p.
- CARRASCO Rafael, *Deportados en nombre de Dios, La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignominia*, Barcelone, Destino, 2009, 380 p.
- CARRASCO Raphaël, *MSH-M — CIER — Les morisques au XVIe siècle : de l'échec de l'évangélisation à la répression généralisée*, http://www.msh-m.fr/article.php3?id_article=397, consulté le 15 mai 2009.
- CARRASCO Raphaël, « L'inquisition et la monarchie confessionnelle de Torquemada à Fernando Valdés », in *L'Inquisition espagnole et ses réformes au XVIe siècle*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2006, pp. 7-23.
- CARRASCO Raphaël, « El tratado sobre los moriscos De Pedro de Valencia », in *La monarchie catholique et les Morisques (1520-1620)*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2005, pp. 237-305.
- CARRASCO Raphaël, « Le refus d'assimilation des morisques », in *La monarchie catholique et les Morisques (1520-1620)*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2005, pp. 9-55.
- CARRASCO Raphaël, « Morisques anciens et nouveaux morisques dans le district inquisitorial de Cuenca », in *La monarchie catholique et les Morisques (1520-1620)*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2005, pp. 169-220.
- CARRASCO Raphaël, « Historia de una represión, Los moriscos y la inquisición en Valencia 1566-1620 », in *La monarchie catholique et les Morisques (1520-1620)*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2005, pp. 57-107.

CARRASCO Raphaël, « Le prix de sa foi, l'inquisition de Valence et les biens des morisques (1566-1609) », in *La monarchie catholique et les Morisques (1520-1620)*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2005, pp. 129-145.

CARRASCO Raphaël, « La conversion et après: les morisques valenciens durant les difficiles années 1520-1530 », in *La monarchie catholique et les Morisques (1520-1620)*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2005, pp. 109-127.

CARRASCO Raphaël, « Péril ottoman et solidarité morisque », *Revue d'Histoire maghrébine*, 1982, n° 25-26, pp. 33-50.

CARRASCO Raphaël et VINCENT Bernard, « Amours et mariage chez les morisques au XVIe siècle », in *La monarchie catholique et les Morisques (1520-1620)*, Montpellier, Université Paul-Valéry - Montpellier III, 2005, pp. 383-401.

CASTÁN ESTEBAN José Luis, « La reforma del clero en los sínodos valencianos del siglo XVI (1548-1607) », *Anales Valencinos*, 1998, n° 47, pp. 147-170.

CAVAILLÉ Jean-Pierre, « L'art des équivoques: hérésie, inquisition et casuistique. Questions sur la transmission d'une doctrine médiévale à l'époque moderne », *Médiévales*, 2002, vol. 21, n° 43, pp. 119-145.

CERVERA VERA Luis, *Francisco de Eiximenis y su sociedad urbana ideal*, San Lorenzo de El Escorial, Editorial Swan, 1989, 192 p.

CHAUNU Pierre, *L'Espagne de Charles Quint*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1973, 659 p.

CHAUNU Pierre et ESCAMILLA Michèle, *Charles Quint*, Paris, Fayard, 2000, 854 p.

CHAZAN Robert, « The Barcelona « Disputation » of 1263: Christian Missionizing and Jewish Response », *Speculum*, 1977, vol. 52, n° 4, pp. 824-842.

CHRISTIAN William A., *Local religion in sixteenth-century Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981, 283 p.

CIRAC ESTOPAÑÁN Sebastián, *Los sermones de Don Martín García, obispo de Barcelona, sobre los Reyes Católicos*, Zaragoza, La Academica, 1956, 132 p.

CISCAR PALLARÉS Eugenio, « Los moriscos en Valencia », in *MOLINER PRADA, Antonio (dir.), La expulsión de los Moriscos*, Barcelona, Nabla Ediciones, 2009, pp. 147-178.

CISCAR PALLARÉS Eugenio, « Notas sobre la predicación e instrucción religiosa de los moriscos en Valencia a principios del siglo XVII », *Estudis*, 1989, n° 15, pp. 205-244.

COLÁS LATORRE Gregorio, « El bautismo de los mudéjares aragoneses », in *Estudios sobre el Aragón foral*, Zaragoza, Mira editores, 2009, pp. 13-56.

COLAS LATORRE Gregorio, *La bailía de Caspe en los siglos XVI y XVII*, Zaragoza, Institución « Fernando el Católico », 1978, 244 p.

COLAS LATORRE Gregorio, CRIADO MAINAR Jesús et MIGUEL GARCÍA Isidoro, *Don Hernando de Aragón, Arzobispo de Zaragoza y virrey de Aragón*, Caja d ahorros de la Inmaculada de Aragón, Zaragoza, 1998, 204 p.

COLEMAN David, *Creating Christian Granada, Society & Religious Culture in an Old-World Frontier City, 1492-1600*, Ithaca, London, Cornell University Press, 2003, 252 p.

COLOMBO Emanuele, *Convertire i musulmani, L'esperienza di un gesuita spagnolo del Seicento*, Milan, Bruno Mondadori, 2007, 175 p.

COLONGE Chantal, « Reflets littéraires de la question morisque entre la guerre des Alpujarras et l'expulsion (1571-1610) », *Boletín de la Real Academia de Buenas letras de Barcelona*, 1970 1969, XXXIII, pp. 137-243.

CONTRERAS CONTRERAS Jaime, « Procesos culturales hegemónicos: de religión y religiosidad (Reflexiones sobre el hecho religioso. La España del Antiguo Régimen) », *Fundación*, 2002 2001, vol. 5, pp. 9-38.

COPETE Marie-Lucie et PALOMO Federico, « Des carêmes après le carême. Stratégies de conversion et fonctions politiques des missions intérieures en Espagne et au Portugal (1540-1650) », in VINCENT B. et FABRE P.-A., *Missions religieuses modernes. « Notre lieu est le monde »*, Rome, École française de Rome, 2007, pp. 359-380.

COSTA-LASCOUX Jacqueline, « L'ethnisation du lien social dans les banlieues françaises », *Revue européenne des migrations internationales*, 2001, vol. 17, n° 2, pp. 123-138.

D'AMICO Juan Carlos, « Gattinara et la « monarchie impériale » de Charles Quint. Entre millénarisme, translatio imperii et droits du Saint-Empire », *Astérion*, 2012, n° 10.

DAMPIERRE Éric de, « Thèmes pour l'étude du scandale », *Annales. Économie, Société et Civilisations*, 1954, vol. 9, n° 3, pp. 328-336.

DANIELS Norman, *Islam et Occident [1960]*, Paris - Le Caire, Éditions du Cerf; Institut dominicain d'études orientales, 1993, 487 p.

DEDIEU Jean-Pierre, « Stephen Haliczzer, Inquisition and society in the kingdom of Valencia, 1478-1834; William Monter, Frontiers of heresy. The Spanish Inquisition

from the Basque lands to Sicily », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1991, vol. 46, n° 5, pp. 1143-1146.

DEDIEU, Jean-Pierre, *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (XV^e-XVIII^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1989, 406, pages.

DEDIEU Jean-Pierre, « L'Inquisition et le droit. Analyse formelle de la procédure inquisitoriale en cause de foi. », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1987, LXXIII, pp. 227-251.

DEDIEU Jean-Pierre, « « Christianisation » en Nouvelle Castille: catéchisme, communion, messe et confirmation dans l'archevêché de Tolède, 1540-1650 », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1979, vol. 15, n° 1, pp. 261-294.

DEDIEU Jean-Pierre et MILLAR CARVACHO René, « Entre histoire et mémoire. L'Inquisition à l'époque moderne: dix ans d'historiographie », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002, vol. 57, n° 2, pp. 349-372.

DELUMEAU Jean, *L'aveu et le pardon: les difficultés de la confession, xiii^e-xviii^e siècle*, Paris, Fayard, 1992, 159 p.

DELUMEAU Jean, *La Peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, 607 p.

DESLANDRES Dominique, *Croire et faire croire, Les missions françaises au XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 2003, 633 pages p.

DESLANDRES Dominique, « Des ouvriers formidables à l'enfer. Épistémè et missions jésuites au XVII^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 1999, vol. 111, n° 1, pp. 251-276.

DHÔTEL Jean-Claude, *Les origines du catéchisme moderne, d'après les premiers manuels imprimés en France*, Paris, Aubier, 1967, 471 p.

DOMÍNGUEZ ORTIZ Antonio, *Moriscos: la mirada de un historiador*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2009, 157 p.

DOMPNIER Bernard, « La France du premier XVII^e siècle et les frontières de la mission », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 1997, vol. 109, n° 2, pp. 621-652.

DUCHARME Bernard, « De Talavera a Ramírez de Haro: Actores y representaciones de la evangelización de los mudéjares y moriscos en Granada, Zaragoza y Valencia (1492-1545) », in *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*, Zaragoza, Institución « Fernando el Católico », 2013, pp. 39-52.

DUCHARME Bernard, « Confirmer, baptiser et réformer. Charles Quint et la conversion des musulmans de Valence (1524-1528) », *Les Cahiers d'Histoire*, 2011, XXX, n° 2, pp. 121-144.

DUCHARME Bernard, « L'enfant de l'Autre: les enfants morisques dans les écrits de l'évangélisation », *Les Cahiers d'Histoire*, 2008, XXIX, n° 2, pp. 41-62.

DURÁN Eulàlia, « Introducció », in *Anyés, Juan Bautista: Obra profana*, Barcelona, Universidad nacional de educación a distancia; reial acadèmia de bones lletres, 2001, pp. 9-48.

DURÁN Eulalia, « Aspectes mil·lenaristes en les Germanies valencians », *El Contemporani*, 1995, n° 5.

DURÁN Eulàlia, « Aspectes ideològics de les germanies », *Pedralbes: Revista d'història moderna*, 1982, vol. 2, n° 1982, pp. 53-68.

ECHARTE Tomás, « Todo un conjunto histórico y artístico dominicano, ahora sede del archivo-museo de Tortosa », *Recerca*, 1997, n° 2, pp. 69-88.

ECHEVARRÍA Ana, *The Fortress of Faith. The Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*, Leiden - Boston - Köln, Brill, 1999, 254 p.

EDWARDS John, *The Inquisitors, The Story of the Grand Inquisitors of the Spanish Inquisition*, Stroud, Tempus, 2007, 255 p.

EHLER Benjamin, *Between Christians and Moriscos, Juan de Ribera and Religious Reform in Valencia, 1568-1614*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2006, 241 p.

EGIDO, Teófanos, BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, REVUELTA, Manuel, *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Marcial Pons, Fundación Carolina, 2004, 511 p

EL ALAOUI Youssef, « L'évangélisation des morisques ou comment effacer les frontières religieuses [en ligne] », *Cahiers de la Méditerranée*, 16 novembre 2009, vol. 79, n° 2009, pp. 1-22.

EL ALAOUI Youssef, *Jésuites, Morisques et Indiens, Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1609)*, Paris, Honoré Champion, 2006, 677 p.

EL ALAOUI Youssef, « Carlos V y el mito de la cruzada contra el Islam », in *Autour de Charles Quint et son Empire*, Paris, Indigo, 2004, pp. 113-130.

EL ALAOUI Youssef, « Ignacio de las Casas, Jesuita y Morisco », *Sharq al-Andalus*, 1998 1997, n° 14-15, pp. 317-339.

- ELIAS Norbert, *La société de cour [1969]*, Paris, Flammarion, 1985, 330 p.
- ELIAS Norbert, *La dynamique de l'Occident [1939]*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, 320 p.
- ELIAS Norbert, *La civilisation des moeurs [1939]*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, 509 p.
- EL KOLLI Jane, *La polémique islamo-chrétienne en Espagne (1492-1640) à travers les réfutations de l'islam de Juan Andrés et Lope de Obregón*, doctorat de 3e cycle, Paul-Valéry-Montpellier III, Montpellier, 1983.
- ESCAMILLA Michèle, « La censure inquisitoriale dans l'Espagne du XVIe siècle et les Index valdésiens », in *L'Inquisition espagnole et la construction de la monarchie confessionnelle (1478-1561)*, Paris, Ellipses, 2002, pp. 81-99.
- FARGE Arlette, *Le goût de l'archive*, Paris, Seuil, 1989, 151 p.
- FEBRER ROMAGUERA Manuel V., *Ortodoxia y humanismo. El estudio general de Valencia durante el rectorado de Joan de Salaya (1525-1558)*, Valence, Universitat de Valencia, 2003, 705 p.
- FERNÁNDEZ CORTIZO Camilo, « « Sería nunca acabar contar los muchos odios evengecidos atajados »: los misioneros jesuitas y la pacificación social en Galicia (1555-1675) », *SEMATA, Ciencias Sociales e Humanidades*, 2009, vol. 21, pp. 167-186.
- FERNÁNDEZ SORIA Juan M. et LÓPEZ MARTIN Ramón, « Los colegios Jesuísticos valencianos: datos para su historia », *Estudis*, 1990, n° 16, pp. 193-213.
- FERNÁNDEZ TERRICABRAS Ignasi, « The implementation of the Counter-Reformation in Catalan-speaking lands (1563-1700) », *Catalan Historical Review*, 2011, n° 4, pp. 83-100.
- FERNÁNDEZ TERRICABRAS Ignasi, « Enjeux de pouvoir et identités franciscaines. L'éphémère tentative d'émancipation de l'Observance des Récollets de la Couronne d'Aragon (1576-1583) », in *Identités franciscaines à l'âge des réformes*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2005, pp. 313-331.
- FERNÁNDEZ TERRICABRAS Ignasi, *Philippe II et la Contre-Réforme. L'Église espagnole à l'heure du Concile de Trente*, Paris, Publisud, 2001, 762 p.
- FERRER I MALLOL María-Teresa, « Les mudéjars de la couronne d'Aragon », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 1992, n° 63-64, pp. 179-194.
- FERRER MALLOL María Teresa, « Frontera, convivencia y proselitismo entre cristianos y moros en los textos de Francesc Eiximenis y de San Vicente Ferrer », in *Soto Rábanos, José María (dir.) Pensamiento mediaval hispano: homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998, vol.2, pp. 1579-1600.

FERRERO HERNÁNDEZ Cándida, « De habitu et lingua relegandis. Los ritos de los moriscos según Pedro Guerra de Lorca », in MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José, TOLAN, John Victor (eds), *Ritus Infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*, Madrid, Casa de Velázquez, 2013, pp. 261-273.

FERRERO HERNÁNDEZ Cándida, « De la Improbatio Alcorani a la Reprobación del Alcorán de Riccoldo da Montecroce, o la fortuna hispana de un texto apologético », Toledo, 2012.

FLORI Jean, *L'Islam et la fin des temps, l'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, Paris, Seuil, 2007, 444 p.

FOSSIER Arnaud, « La contagion des péchés (XIe-XIIIe siècle). Aux origines canoniques du biopouvoir », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 2011, n° 21, pp. 23-39.

FOSSIER Arnaud, « « Propter vitandum scandalum ». Histoire d'une catégorie juridique (XIIe-XVe siècle) », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, 2009, vol. 121, n° 2, pp. 317-348.

FRAMIÑÁN DE MIGUEL María Jesús, « Manuales para el adoctrinamiento de neoconversos en el siglo XVI. », *Criticón*, 2005, n° 93, pp. 25-36.

FRANCO LLOPIS Borja, « Los moriscos y la Inquisición. Cuestiones artísticas », *Manuscrits*, 2010, n° 28, pp. 87-101.

FRANCO LLOPIS Borja, « Evangelización, arte y conflictividad social: la conversión morisca en la vertiente mediterránea », *Pedralbes: Revista d'història moderna*, 2008, n° 28, pp. 377-392.

FRANCO LLOPIS Francisco de Borja, *Espiritualidad, reformas y arte en Valencia (1545-1609)*, Histoire de l'art, Departament d'Història de l'Art, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2007, 776 p.

FURIÓ CERIOL Fadrique et MÉCHOULAN Henry, *Raison et altérité chez Fadrique Furió Ceriol, philosophe politique espagnol du XVIe siècle*, La Haye, Mouton, 1973, 276 p.

GALÁN SÁNCHEZ Ángel, *Una sociedad en transición: los granadinos de mudéjares a moriscos*, Grenade, Editorial Universidad de Granada, 2010, 280 p.

GALÁN SÁNCHEZ Ángel, *Una « visión » de la decadencia española. La historiografía anglosajona sobre mudéjares y moriscos*, Málaga, Diputación provincial de Málaga, 1991, 216 p.

GALLEGO BURÍN Antonio et GÁMIR SANDOVAL Alfonso, *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix en 1554*, Grenade, Universidad del Reino de Granada, 1996, 308 p.

GARCÍA-ARENAL Mercedes, « Religious Dissent and Minorities: the Morisco Age », *The Journal of Modern History*, 2009, n° 81, pp. 888-920.

GARCÍA-ARENAL Mercedes, *Conversions islamiques: identités religieuses en islam méditerranéen - Islamic conversions: religious identities in Mediterranean Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, 460 p.

GARCÍA-ARENAL Mercedes, « El problema morisco: propuestas de discusión », *Al-Qantara*, 1992, XIII, pp. 491-503.

GARCÍA-ARENAL Mercedes, *Inquisición y moriscos, Los procesos del Tribunal de Cuenca [1978]*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1987, 172 p.

GARCÍA-ARENAL Mercedes, « Últimos estudios sobre moriscos: estado de la cuestión », *Al-Qantara*, 1983, vol. 4, n° 1-2, pp. 101-114.

GARCÍA-ARENAL Mercedes et RODRÍGUEZ MEDIANO Fernando, *Un Oriente español, Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Madrid, Marcial Pons, 2010, 502 p.

GARCÍA AVILÉS José M^a, *Los moriscos del valle de Ricote*, Alicante, Publicaciones de la universidad de Alicante, 2007, 167 p.

GARCÍA CARCEL Ricardo, *La leyenda negra: historia y opinión*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, 298 p.

GARCÍA CARCEL Ricardo, « Estudio crítico del catecismo Ribera-Ayala », in *Les Morisques et leur temps*, Montpellier, CNRS, 1983, pp. 159-168.

GARCÍA CARCEL Ricardo, *Las germanías de Valencia*, Barcelone, ediciones península, 1981, 318 p.

GARCÍA CARCEL Ricardo, *Herejía y sociedad en el siglo XVI, La Inquisición en Valencia 1530-1609*, Barcelone, ediciones península, 1980, 348 p.

GARCÍA CARCEL Ricardo, « La historiografía sobre los moriscos españoles. Aproximación a un estado de cuestión », *Estudis*, 1977, n° 6, pp. 71-99.

GARCÍA CARCEL Ricardo, *Orígenes de la inquisición española, El tribunal de Valencia, 1478-1530*, Barcelone, ediciones península, 1976, 306 p.

GARCÍA CARCEL Ricardo et CISCAR PALLARÉS Eduardo, *Moriscos i agermanats*, Valence, L'Estel, 1974, 191 p.

GARCÍA HERNÁN Enrique, *Francisco de Borja, Grande de España*, Valence, Institutió Alfons el Magnànim, 1999, 300 p.

GARCÍA MARTÍNEZ Sebastian, « Bandolerismo, piratería y control de moriscos en Valencia durante el reinado de Felipe II », *Estudis*, 1972, I, pp. 85-167.

GARCÍA ORO José, *Cisneros, Un cardenal reformista en el trono de España (1436-1517)*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005, 390 p.

GARCÍA ORO José, *El cardenal Cisneros, Vida y Empresas*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1992, 2 volumes

GARCÍA PEDRAZA Amalia, *Actitudes antes la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Universidad de Granada, 2002, 2 volumes.

GARCÍA PEDRAZA Amalia, « La asimilación del morisco don Gonzalo Fernández el Zegrí: edición y análisis de su testamento », *Al-Qantara*, 1995, vol. 16, n° 1, pp. 39-58.

GARCÍA PEDRAZA Amalia, « El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de la religiosidad morisca a través de fuentes notariales », *Sharq al-Andalus*, 1995, vol. 12, pp. 223-234.

GARRIDO ARANDA Antonio, *Moriscos e indios, los precedentes inmediatos de la evangelización en México*, Mexico, Universidad nacional autónoma de México, 1980, 181 p.

GARRIDO ARANDA Antonio, « La Iglesia de Granada como elemento integrador de la sociedad morisca. Espiritualidad y política en el siglo XVI », in *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su proyección en Indias en el siglo XVI*, Séville, Escuela de estudios hispano-americanos, 1979, pp. 91-137.

GEARY John S., « Arredondo's Castillo inexpugnable de la fee: Anti-Islamic Propaganda in the Age of Charles V », in *TOLAN, John: Medieval Christian Perceptions of Islam, A Book of Essays*, New York & London, Garland Publishing, 1996, pp. 291-312.

GELABERTÓ VILAGRAN Martí, « Fuentes para el estudio de la religión popular española », *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia moderna*, 2004, n° 17, pp. 77-102.

GIMÉNEZ-EGUIBAR Patricia et WASSERMAN SOLER Daniel, « La Mala Algarabía: Church, Monarchy and the Arabic Language in 16th-century Spain », *The Medieval History Journal*, 2011, vol. 14, n° 2, pp. 229-258.

GINZBURG Carlo et PONI Carlo, « La micro-histoire », *Le Débat*, 1981, vol. 10, n° 17, pp. 133-136.

GÓMEZ Jesús, « Catecismos dialogados españoles (siglo XVI) », *Edad de Oro*, 1989, vol. 8, n° 1989, pp. 117-128.

GONZÁLEZ-RAYMOND Anita, *La croix et le croissant: les inquisiteurs des îles face à l'islam, 1550-1700*, Paris, CNRS, 1992, 323 p.

GRIFFIN Nigel, « « Un muro invisible »: Moriscos and Cristianos Viejos in Granada », in *Mediaeval and Renaissance studies on Spain and Portugal in honour of P.E. Russel*, Oxford, 1981, pp. 133-154.

GUERRERO Rafael Ramón, « Luis Vives y el Islam », in *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, Granada, Universidad de Granada, 1995, vol.2, pp. 1231-1242.

GUIRAL-HADZIIOSSIF Jacqueline, *Valencia, puerto mediterráneo en el siglo XV (1410-1525)*, Valence, Institució Alfons el Magnànim, Institució valenciana d'estudis i investigació, 1989, 678 p.

HALAVASIS Mary, *Like Wheat to the Miller: Community, Convivencia, and the Construction of Morisco Identity in Sixteenth-Century Aragon*, New York Chichester, Columbia University Press, 2002, no de pages non-spécifié (e-book) p.

HALICZER Stephen, *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia (1478-1834)*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1993, 584 p.

HALPERIN DONGHI Tulio, *Un conflicto nacional, moriscos y cristianos viejos en Valencia [1957]*, Valencia, Granada, Zaragoza, publicaciones de la universitat de València, Editorial Universidad de Granada, Servicio de publicaciones de la Universidad de Zaragoza, 2008, 272 p.

HALPERIN DONGHI Tulio, « Recouvrement de civilisation: les Morisques du royaume de Valence au XVIe siècle », *Annales. Économie, Société et Civilisations*, 1956, vol. 11, n° 2, pp. 154-182.

HAMANN Byron, *Inquisitions and Social Conflicts in Sixteenth-Century Yanhuitlan and Valencia: Catholic Colonizations in the Early Modern Transatlantic World*, Anthropology and History, University of Chicago, Chicago, 2011, 811 p.

HAMPE MARTÍNEZ Teodoro, « Don Pedro de la Gasca, visitador general en el Reino de Valencia (1542-1545) », *Estudis*, 1987, n° 13, pp. 75-98.

HERMANN Christian, *L'Église d'Espagne sous le patronage royal (1476-1834)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1984, 342 p.

HERZOG Tamar, *Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, New Haven and London, Yale University Press, 2003, 325 p.

HESS Andrew, « The Moriscos. An Ottoman fifth column in XVIth Century Spain », *American Historical Review*, 1968, n° 79, pp. 1-25.

HEYBERGER Bernard, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*, Rome, École française de Rome, 1994, 665 pages p.

IANNUZZI Isabella, « Evangelizar asimilando: la labor catequética de Fray Hernando de Talavera hacia los moriscos », *Areas*, 2011, n° 30, pp. 53-62.

IANNUZZI Isabella, *El poder de la palabra en el siglo XV: Fray Hernando de Talavera*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2009, 543 p.

IANNUZZI Isabella, « Mentalidad inquisitorial y jesuitas: el enfrentamiento entre el cardenal Silíceo y la Compañía de Jesús », *Cuadernos de Historia Moderna*, 2000, n° 24, pp. 172-178.

INFANTES Víctor, « La educación impresa », *Cuadernos de Historia Moderna*, 2004, III, pp. 227-251.

IOGNA-PRAT Dominique, *Ordonner et exclure, Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Flammarion, 2000, 508 p.

JANER Florencio, *Condición social de los moriscos de España [1857]*, Sevilla, Espuela de Plata, 2006, 458 p.

JULIA Dominique, « L'enfance aux débuts de l'époque moderne », in *Histoire de l'enfance en Occident. 1. De l'Antiquité au XVIIe siècle*, Paris, Seuil, 1998, pp. 303-395.

JUTEAU Danielle, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999, 229 p.

JUTEAU-LEE Danielle, « La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéal », *Sociologie et sociétés*, 1983, vol. 15, n° 2, pp. 39-54.

LACARRA DE MIGUEL José María, « Introducción al estudio de los mudéjares aragoneses », *Aragón en la Edad Media*, 1979, n° 2, pp. 7-22.

LADERO QUESADA Miguel Ángel, « Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500 », *De mudéjares a moriscos: una conversión forzada: actas*, 2003, vol. 1, pp. 481-542.

LADERO QUESADA Miguel Ángel, *¡Vencidos! Las Guerras de Granada en el siglo XV*, Barcelone, Ariel, 2002, 235 p.

LADERO QUESADA Miguel Ángel, *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*, Granada, Diputación provincial de Granada, 1988, 521 p.

LADERO QUESADA Miguel Ángel, *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*, Valladolid, Instituto « Isabel la Católica » de historia eclesiástica, 1969, 378 p.

LADERO QUESADA Miguel Ángel, *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*, Valladolid, Instituto « Isabel la Católica » de historia eclesiástica, 1969, 378 p.

LAPEYRE Henri, « Deux interprétations de l'histoire d'Espagne: Américo Castro et Claudio Sánchez Albornoz [Américo Castro, Réalité de l'Espagne, Histoire et valeur] », *Annales. Économie, Société et Civilisations*, 1965, vol. 20, n° 5, pp. 1015-1037.

LARQUIÉ Claude, « L'église et le commerce des hommes en Méditerranée: l'exemple des rachats de chrétiens au XVIIe siècle. », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1986, vol. 22, n° 1, pp. 305-324.

LAURENS Henry, TOLAN John et VEINSTEIN Gilles, *L'Europe et l'Islam, Quinze siècles d'Histoire*, Paris, Odile Jacob, 2009, 482 p.

LEA Henry Charles, *The Moriscos of Spain; their conversion and expulsion [1901]*, Philadelphie, Lea Brothers & Co, 2006, 463 p.

LEA, Henry Charles, *Historia de la Inquisición española (1906-1907)*, trad. esp., Madrid, FUE, 3 vol., 1983-1988

LECLER Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994, 853 p.

LEDESMA RUBIO María Luisa, « Mudéjares tornadizos y relapsos en Aragón a fines de la Edad Media (1484-1512) », *Aragón en la Edad Media*, 1984, n° 6, pp. 263-292.

LEROY Béatrice, *Le triomphe de l'Espagne catholique à la fin du Moyen Âge: écrits et témoignages*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2004, 213 p.

LLIN CHÁFER Arturo, *Santo Tomás de Villanueva y los moriscos*, San Lorenzo de El Escorial, Real Monasterio de el Escorial, La Ciudad de Dios, 2003.

LLIN CHÁFER Arturo, *Juan Bautista Agnesio, Apostol de la Valencia renacentista*, Valence, Vicente Masip - Catedral de Valencia, 1992, 103 p.

LONGÁS BARTIBÁS Pedro, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, Imprenta ibérica - E. Mestre, 1915, 319 p.

LÓPEZ DE COCA CASTAÑER José Enrique, « Las capitulaciones y la Granada mudéjar », in *La incorporación de Granada a la Corona de Castilla, Actas del symposium conmemorativo del quinto centenario*, Granada, Diputación provincial de Granada, 1993, pp. 363-305.

LÓPEZ-MORILLAS Consuelo, « Language and Identity in Late Spanish Islam », *Hispanic Review*, 1995, vol. 63, n° 2, pp. 193-210.

LOZANO NAVARRO Julián J., *La compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, Cátedra, 2005, 430 p.

LUCKEN Christopher, « Les Sarrasins ou la malédiction de l'autre », *Médiévales*, 2004, n° 46, pp. 131-144.

MAJORANA Bernadette, « Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVIe-XVIIe siècle) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002, vol. 57, n° 2, pp. 297-320.

MARAVALL José Antonio, « Franciscanismo, burguesía y mentalidad precapitalista: la obra de Eiximenis », in *Estudios de historia del pensamiento español, t.1*, Madrid, Ediciones cultura hispanica, 1983, pp. 365-381.

MARGOLIN Jean-Claude, « Érasme entre Charles-Quint et Ferdinand Ier, et le modèle érasmien du prince chrétien », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 1987, vol. 99, n° 1, pp. 275-301.

MARMOL CARVAJAL Luis de, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Malaga, Arguval, 2004, 271 p.

MARMUSTEIN Elsa et PIRON Sylvain, « Duns Scot et la politique, Pouvoir du prince et conversion des Juifs », in O. BOULNOIS, E. KARGER, J.-L. SOLÈRE et G. SONNAG (dirs.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, Turnhout, Brepols Publishers, 2004, pp. 21-62.

MÁRQUEZ VILLANUEVA Francisco, *Moros, moriscos y turcos de Cervantes, Ensayos críticos*, Barcelona, edicions bellaterra, 2010, 465 p.

MÁRQUEZ VILLANUEVA Francisco, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias, 1991, 327 p.

MÁRQUEZ VILLANUEVA Francisco, « El nunc dimittis del Patriarca Ribera », in *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias, 1991, pp. 196-293.

MÁRQUEZ VILLANUEVA Francisco, « Estudio preliminar », in TALAVERA, *Hernando de, Católica Impugnación*, Barcelona, Juan Flors, 1961, pp. 5-58.

MÁRQUEZ VILLANUEVA Francisco, *Investigaciones sobre Juan Álvarez Gato, Contribución al conocimiento de la literatura castellana del siglo XV*, Madrid, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1960, 500 p.

MARTÍNEZ MILLÁN José, *La Inquisición española*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, 460 p.

MARTÍNEZ MILLÁN José, « El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición », *Trocadero: Revista de historia moderna y contemporánea*, 1995 1994, n° 6-7, pp. 103-124.

José MARTINEZ MILLAN, « Del humanismo carolino al proceso de confesionalización filipino », dans Juan Luis GARCÍA HOURCADE y Juan Manuel Moreno Yuste (coords.), *Andrés Laguna : humanismo, ciencia y política en la Europa renacentista*, León, Junta de Castilla y León, 2001, p. 123-160.

MARTINEZ MILLAN, José et CARLOS MORALES, Carlos J. de (dirs.), *Felipe II (1527-1598). La configuración de la monarquía hispana*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, 531 p.

MARTÍNEZ PEÑAS Leandro, *El confesor del rey en el antiguo régimen*, Madrid, Editorial Complutense, 2007, 1041 p.

MARTÍN SOTO Rafael, *Magia y inquisición en el antiguo reino de Granada (siglos XVI-XVIII)*, Malaga, Arguval, 2000, 430 p.

McPHEETERS D. W., *El humanista español Alonso de Proaza*, Valencia, Editorial Castalia, 1961, 212 p.

MEYERSON Mark D., *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel, Between Coexistence and Crusade*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press, 1991, 372 p.

MEYUHAS GINIO Alisa, *La forteresse de la foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol (?-1466)*, Paris, Cerf, 1998, 248 p.

MEYUHAS GINIO Alisa, « Rêves de croisade contre les Sarrasins dans la Castille du XVe siècle (Alonso de Espina, Fortalitium Fidei) », *Revue de l'histoire des religions*, 1995, vol. 212, n° 2, pp. 145-174.

MILHOU Alain, « La chauve-sourie, le nouveau David et le roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique: XIII-XVIIe s.) », *Mélanges de la Casa Velázquez*, 1982, vol. 18, n° 1, pp. 61-78.

MIR Miguel (dir.), *Escritores Místicos Españoles, tomo I: Hernando de Talavera, Alejo Venegas, Francisco de Osuna, Alfonso de Madrid*, Madrid, Casa Editorial Bailly & Bailliere, coll. « Nueva Biblioteca de Autores Españoles », n° 16, 1911, 660 p.

MOLINARIO Joël, *Le catéchisme, une invention moderne*, Montrouge, Bayard, 2013, 246 p.

MONTER William, *Frontiers of heresy. The Spanish Inquisition from the Basque lands to Sicily*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 345 p.

MORENO Doris, « Francisco de Borja y la inquisición », *Revista Borja*, 2013, n° 4, pp. 351-375.

MORENO Doris, « Alrededor de « El Señor Inquisidor ». Algunas reflexiones », *Historia Social*, 2006, n° 55, pp. 112-134.

MORENO Doris, *La invención de la Inquisición*, Madrid, Marcial Pons, Fundación Carolina, 2004, 326 p.

MORENO Francisco J. et TALAVERA Santiago, « Estudio introductorio », in *Juan Ripol y la expulsión de los moriscos de España*, Zaragoza, Institución « Fernando el Católico », 2008, pp. 13-48.

MORTE GARCÍA Carmen, « Luisa de Borja y Aragón, duquesa de Villahermosa y condesa de Ribagorza. La familia Borja del siglo XVI en Aragón », *Revista Borja*, , n° 2, pp. 483-527.

MUCHEMBLED Robert, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècle)*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », n° 252, 1978, 398 p.

NALLE Sara T., « Revisiting El Encubierto. Navigating between Visions of Heaven and Hell on Earth », *Sixteenth Century Essays & Studies*, 2002, vol. 62, pp. 77-92.

NALLE Sara T., *God in La Mancha, Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992, 306 p.

NETANYAHU Benzion, « Alonso de Espina: Was He a New Christian? », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 1976, vol. 43, pp. 107-165.

NIRENBERG David, *Violence et minorités au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, 351 p.

O'FLANNERY Ethna, « Social and Cultural Assimilation », *The American Catholic Sociological Review*, 1961, vol. 22, n° 3, pp. 195-206.

OLIVARI Michele, « Hernando de Talavera i un tractat inèdit de Diego Ramírez de Villaescusa, Notes sobre un afer politicoreligiós entre el Quatre-cents i el Cinc-cents », *Manuscrits*, 1999, n° 17, pp. 39-56.

OLMEDO Félix G., *Diego Ramírez Villaescusa: (1459-1537): fundador del Colegio de Cuenca y autor de los cuatro diálogos sobre la muerte del Príncipe Don Juan*, Madrid, Editora Nacional, 1944, 335 p.

O'MALLEY John, *Les Premiers Jésuites 1540-1565*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, 629 p.

ORFALI Moisés, « La prédication chrétienne sur les Juifs dans l'Espagne du bas Moyen Âge », *Revue de l'histoire des religions*, 2012, vol. 229, n° 1, pp. 31-52.

PALANCA Abelardo, « La Universidad de Valencia en el primer decenio del siglo XVI », *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història*, 1968, n^o 18, pp. 85-106.

PALOMO Federico, « Disciplina christiana. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna », *Cuadernos de Historia Moderna*, 1997, n^o 18, pp. 119-136.

PARDO MOLERO Juan Francisco, *La defensa del imperio, Carlos V, Valencia y el Mediterraneo*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2004, 451 p.

PARDO MOLERO Juan Francisco, « « Per salvar la sua ley ». Historia del levantamiento, juicio y castigo de la ciudad de Benaguacil contra Carlos V (1525-1526) », *Sharq al-Andalus*, 1998 1997, n^o 14-15, pp. 113-154.

PARKER Geoffrey, *Felipe II. La biografía definitiva*, Barcelona, Planeta, 2010, 1536 p.

PARKER Geoffrey, *La gran estrategia de Felipe II*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, 568 p.

PASTORE Stefania, *Una herejía española, Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010, 412 p.

PASTOUREAU Michel, « L'historien face à l'animal: l'exemple du Moyen Âge », in *BIRNBAUM, Jean (dir.): Qui sont les animaux?*, Paris, Gallimard, 2010, pp. 194-209.

PAZ TORRES María, « Don Martín de Ayala y la catequesis de los niños moriscos », in *Homenaje al prof. Dario Cabanelas Rodriguez*, Granada, Universidad de Granada, 1987, pp. 509-518.

PELTONEN Matti, « Clues, Margins, and Monads: The Micro-Macro Link in Historical Research », *History and Theory*, 2001, vol. 40, n^o 3, pp. 347-359.

PEÑARROJA TORREJÓN Leopoldo, *Moriscos y repobladores en el Reino de Valencia: La Vall d'Uxó (1525-1625), t.I*, Valencia, Del Cenia al Segura, 1984, 2 volumes.

PEREDA Felipe, *Las imágenes de la discordia, Política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*, Madrid, Marcial Pons, 2007, 430 p.0

PÉREZ GARCÍA Pablo, « Las ciudades valencianas y el milenio (1450-1550): el problema del encubertismo », in José I. FORTEA et Juan E. GELABERT (dirs.), *Ciudades en conflicto*, Valladolid, Marcial Pons, 2008, pp. 279-306.

PÉREZ Martín, *Confesionario. Compendio dle « Libro de las confesiones » de Martín Pérez. Transcripción del manuscrito 9 2179 de la Real Academia de la Historia - Madrid*, E-Spagna, coll. « Les livres d'e-spagna », 87 p.

PÉREZ PASTOR Cristóbal, *La imprenta en Toledo, Descripción bibliográfica de las obras impresas en la imperial ciudad desde 1483 hasta nuestros días*, Madrid, Manuel Tello, 1887, 392 p.

PERRY Mary Elizabeth, « Between Muslim and Christian Worlds: Moriscos and Identity in Early Modern Spain », *The Muslim World*, 2005, vol. 95, n° 2, pp. 177-198.

PEZZI Pedro, « El problema de la confesión de moriscos en Pedro de Alcalá », in *Homenaje al prof. Dario Cabanelas Rodriguez*, Granada, Universidad de Granada, 1987, pp. 433-444.

PONS FUSTER Francisco, « El patriarca Juan de Ribera y el Catechismo para Instrucción de los nuevamente convertidos », *Studia philologica Valentina*, 2013, n° 15, pp. 189-220.

PONS FUSTER Francisco, *Erasmistas, mecenas y humanistas en la cultura valenciana de la primera mitad del siglo XVI*, Valence, Institutió Alfons el Magnànim, 2003, 347 p.

PONS FUSTER Francisco, « Estudio preliminar », in *Pérez de Chinchón, Bernardo: Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*, Alicante, Universidad de Alicante, 2000, pp. 7-60.

PONS FUSTER Francisco, « El mecenazgo cultural de los Borja de Gandía: erasmismo e iluminismo », *Estudis*, 1995, n° 21, pp. 23-43.

PONS FUSTER Francisco, *Místicos, beatas y alumbrados. Ribera y la espiritualidad valenciana del s.XVII*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1991.

POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne et BARTH Fredrik, *Théories de l'ethnicité. Suivi de « Les groupes ethniques et leurs frontières »*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, 270 p.

POUTRIN Isabelle, *Convertir les musulmans, Espagne, 1491-1609*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, 363 p.

POUTRIN Isabelle, « Los derechos de los vencidos: las capitulaciones de Granada (1491) », *Sharq al-Andalus*, 2008 2010, n° 19, pp. 11-34.

POUTRIN Isabelle, « La conversion des musulmans de Valence (1521-1525) et la doctrine de l'Église sur les baptêmes forcés », *Revue Historique*, 2008, n° 648, pp. 819-855.

PRODI, Paolo (dir.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo e età moderna*, Bologne, Il Mulino, 1994, 972 pages.

PROSPERI Adriano, *El concilio de Trento, Una introducción histórica*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2008, 162 p.

PSEUDO PEDRO PASCUAL, *Sobre la se[c]ta mahometana*, Valencia, Universitat de Valencia, 2011, 296 p.

PUIG MONTADA Josep, « Francesc Eiximeniç y la tradición antimusulmana peninsular », *in Soto Rábanos, José María (dir.) Pensamiento mediaval hispano: homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998, vol. 2/2, pp. 1551-1577.

RAUSELL GUILLOT Helena, *Letras y fe, Erasmo en la Valencia del Renacimiento*, Valence, Institució Alfons el Magnànim, 2001, 211 p.

REDONDO Augustin, « El primer intento de asimilación sistemática de los moriscos granadinos: el del Dr. Carvajal (1526) », *in Les Morisques et leur temps*, Paris, CNRS, 1983, pp. 112-123.

REDONDO Augustin, *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps : de la carrière officielle aux œuvres politico-morales*, Genève, Librairie Droz S.A., 1976, 883 p.

REDONDO Augustin, « Luther et l'Espagne de 1520 à 1536 », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1965, vol. 1, pp. 109-165.

REGLÀ Joan, *Estudios sobre los moriscos*, Barcelona, Ariel, 1974, 257 p.

REGLÀ Juan, « La cuestión morisca y la coyuntura internacional en tiempos de Felipe II », *in Estudios sobre los moriscos*, Barcelona, Ariel, 1971.

REINHARD Wolfgang, « Qu'est-ce que la culture politique européenne? Fondement d'une anthropologie historique politique », *Trivium [en ligne]*, 2008, n° 2.

RESINES Luis, « Introducción », *in Catecismo del Sacromonte y doctrina christiana de Fr. Pedro de Feria, Conversión y evangelización de moriscos e indios*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2002, pp. 11-154.

RESINES Luis, « Introducción », *in , t.1Obras castellanas*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2001, pp. 697-724.

RESINES Luis, *La catequesis en España, Historia y textos*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1997, 983 p.

RESINES Luis, *La « Breve doctrina » de Hernando de Talavera*, Granada, Arzobispado de Granada, 1993, 118 p.

REVEL Jacques, « L'institution et le social », in *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 2013, pp. 85-113.

RIBERA FLORIT José, *La polémica cristiano-musulmana en los sermones del maestro inquisidor don Martín García*, Licenciatura en filosofía semítica, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1967, 160 p.

RICARD Robert, « Indiens et Morisques », *Journal de la Société des Américanistes*, 1926, vol. 18, n° 1, pp. 350-357.

RICO CALLADO Francisco Luis, *Misiones Populares en España entre el Barroco y la Ilustración*, Valence, Institució Alfons el Magnànim, 2006, 388 p.

RÍO PARRA Elena DEL, *Cartografías de la conciencia española en la Edad de Oro*, Mexico, Fondo de cultura económica, 2008, 310 p.

RIVERO RODRÍGUEZ Manuel, *Gattinara, Carlos V y el sueño del Imperio*, Madrid, Silex, 2005, 247 p.

ROBRES LLUCH Ramón, *San Juan de Ribera, Patriarca de Antioquía, Arzobispo y virrey de Valencia, 1532-1611. Un obispo según el ideal de Trento*, Barcelona, Juan Flors, 1960, 522 p.

RODINSON Maxime, *La fascination de l'islam*, La Découverte / Poche., Paris, 2003, 199 p.

RUIZ-GALVEZ Estrela, « « Fallase por profecía » : les prophètes, les prophéties et la projection sociale. Le « Rimado o Cancionero » de Pedro Marcuello et le prophétisme de la fin du XVe siècle », in *La Prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (Xve-XVIIe siècles)*, Études réunies et présentées par Augustin Redondo, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000, pp. 75-97.

RUIZ GARCÍA Elisa, « La confusión de la secta mahomética y La cazzaria: dos obras conflictivas », *Alborayque: Revista de la Biblioteca de extremadura*, 2007, n° 1, pp. 19-39.

RUIZ GARCÍA Elisa, « Estudio preliminar », in *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*, Mérida, Editora regional de Extremadura, 2003, pp. 9-83.

RUIZ GARCÍA Elisa, « Ante la próxima edición de dos tratados antialcoránicos: Juan Andrés (ed.1515) y Joan Martín Figuerola (ms. inédito de la RAH) », *Aljamía*, 2003, n° 15, pp. 89-92.

RUIZ GARCÍA Elisa, « Estudio preliminar », in *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*, Mérida, Editora regional de Extremadura, 2003, pp. 9-83.

RUIZ JURADO Manuel, « Un caso de profetismo reformista en la Compañía de Jesús. Gandía 1547-1549 », *Archivum historicum Societatis Iesu*, 1974, n° 43, pp. 217-266.

RUIZ-RODRIGUEZ, José Ignacio, « El concepto de la “confesionalización” en el marco de la historiografía germana », *Studia Historica, Historia moderna*, 29 (2007), p. 279-305.

SALVADOR ESTEBAN Emilia, *Felipe II y los moriscos valencianos. Las repercusiones de la revuelta granadina (1568-1570)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1987, 58 p.

SALVÁ Y BALLESTER Adolfo, « Los moriscos valencianos en 1527 y 1528 », *Cuadernos de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 1935, n° 16, pp. 365-376.

SÁNCHEZ LÓPEZ Juan Francisco, « La versión poética del Catón de un Caspolino », in *García Puyazuelo, Martín, La ética de Catón*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Instituto de Estudios Turolenses y Departamento de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de Aragón, 2009, pp. XI - C.

SÁNCHEZ SÁNCHEZ Manuel Ambrosio, « Dos décadas de estudios sobre predicación en la España medieval », *Erebea, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 2011, n° 1, pp. 3-20.

SÁNCHEZ SÁNCHEZ Manuel Ambrosio, « Todo vale para construir un sermón: microtextos en la predicación castellana medieval », *Revista de poética medieval*, 2009, n° 23, pp. 247-266.

SANZ BARRIO Raquel, « La convivencia: interroger la coexistence », in *Des religions dans la ville, Ressorts et stratégies de coexistence dans l'Europe des XVIe-XVIIIe siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, pp. 195-200.

SCHNAPPER Dominique, *Qu'est-ce que l'intégration?*, Paris, Gallimard, 2007, 240 p.

SCHWARTZ Stuart B., *All Can Be Saved. Religious tolerance and salvation in the iberian atlantic world*, New Haven and London, Yale University Press, 2008, 336 p.

SÉGUIN Maurice, *Les Normes*, Montréal, Guérin, 1999, 273 p.

SIRANTOINE, Hélène, *Imperator Hispaniae. Les idéologies impérialles dans le royaume de León (IXe-XIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012, 494 pages.

SORIA MESA Enrique, « Debate historiográfico: una nueva encrucijada. La reciente historiografía sobre los moriscos », *Tiempos modernos*, 2010, vol. 21, n° 2, pp. 1-13.

SOUTHERN Richard W., *Western views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge (Mass), London, Harvard University Press, 1962, 114 p.

SUBERBIOLA MARTÍNEZ Jesús, *Real Patronato de Granada. El arzobispo Talavera, la Iglesia y el Estado Moderno (1486-1516). Estudio y documentos.*, Granada, Caja general de Ahorros y Monte de Piedad de Granada, 1985, 420 p.

SUGRANYES DE FRANCH Ramón, « L'apologétique de Raimond Lulle vis-à-vis de l'Islam », *Cahiers de Fanjeaux*, 1983, n° 18, pp. 373-394.

TAPIA SÁNCHEZ Serafín, *La comunidad morisca de Avila*, Salamanque, Ediciones Universidad de Salamanca y Ediciones de la Institución « Gran Duque de Alba », 1991, 518 p.

TELLECHEA IDÍGORAS José Ignacio, « Ideario ascético-pastoral de Bartolomé Carranza, O.P. Estudio doctrinal de una obra inédita », Barcelona - Madrid - Valencia - Lisboa, Juan Flors.

TINEO Primitivo, « La recepción de Trento en España (1565). Disposiciones sobre la actividad episcopal », *Anuario de la historia de la Iglesia*, 1996, n° 5, pp. 241-296.

TODOROV Tzvetan, *La conquête de l'Amérique, La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982, 339 p.

TOLAN John, *Les Sarrasins, L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2003, 473 p.

TOLAN John, « Barrières de haine et de mépris, la polémique anti-islamique de Pedro Pascual », 1998.

TOMMASINO Pier Mattia, « Sobre el Pseudo Pedro Pascual », *Al-Qantara*, 2012, XXXIII, n° 1, pp. 201-211.

TORRÓ Josep, « Vivir como cristianos y pagar como moros. Genealogía medieval de la servidumbre morisca en el reino de Valencia », *Revista de Historia Moderna*, 2009, n° 27, pp. 11-40.

TORRÓ Josep, « Jérusalem ou Valence : La première colonie d'Occident », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, traduit par Pierre GUICHARD, 2000, vol. 55, n° 5, pp. 983-1008.

TUELLER James B., *Good and Faithful Christians: Moriscos and Catholicism in Early Modern Spain*, New Orleans, University press of the South, 2002, 287 p.

URZAINQUI SÁNCHEZ Sergio et CATALA SÁNZ Jorge Antonio, « Estudio preliminar », in *La conjura morisca de 1570: la tentativa de alzamiento de Valencia*, Valence, Generalitat valenciana, 2009, pp. 11-42.

VALIMAÑA Y ABELLA Mariano, *Anales de Caspe*, Caspe, -grupo Cultural Caspolino y Fundación Institución Fernando el Católico, coll. « Cuadernos de Estudios Capolinos », 1988, vol.5, 322 p.

VALLÉS BORRÀS Vicent Joan, *La Germanía*, Valence, Institució Alfons el Magnànim, 2000, 462 p.

VÁZQUEZ Guillermo, « El Maestro Fray Jerónimo Pérez, catedrático de los primeros jesuitas en Gandía, †1949 », *La Merced*, 1925, n° 87, pp. 848-855.

VERNET Juan, *Ce que la culture doit aux arabes d'Espagne*, Arles, Actes Sud, 1985, 461 p.

VERNET Juan, « Le Taf'sîr au service de la polémique antimusulmane », *Studia Islamica*, 1970, n° 32, pp. 305-309.

VIDAL BELTRÁN Eliseo, « El cuaderno de un visitador de moriscos », *Estudis*, 1980 1979, n° 8, pp. 35-69.

VILAR Juan Bautista, « La creación de rectorías en lugares de moriscos de la diócesis de Orihuela por el obispo Josep Esteve, 1597 », 1998 1997, n° 14-15, pp. 263-284.

VILAR Juan Bautista, « Dimensión pastoral de la cuestión morisca en Orihuela y su diócesis durante el pontificado del Dr. Tomás Dassion (1578-1585) », in *Les Morisques et leur temps*, Paris, CNRS, 1983, pp. 383-410.

VILLACAÑAS José Luis, *¿Qué imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial*, Madrid, Almuzara, 2008, 463 p.

VINCENT Bernard, « La difficile convivance », *Cahiers de la Méditerranée*, 2009, n° 79, pp. 389-405.

VINCENT Bernard, « La evangelización de los moriscos: las misiones de Bartolomé de los Ángeles », in *El río morisco*, Valence, Universitat de Valencia, 2006, pp. 145-154.

VINCENT Bernard, « L'évangélisation des morisques: les missions de Bartolomé de los Ángeles », in María Jesús RUBIERA MATA (dir.), *Carlos V. Los moriscos y el Islam, Congreso internacional, Alicante 20-25 noviembre*, Alicante, 2000, pp. 17-26.

VINCENT Bernard, « Jesuitas y moriscos (1545-1570) », in *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Grenade, Diputación provincial de Granada, 1987, pp. 101-118.

VINCENT Bernard, « La familia morisca », in *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Grenade, Diputación provincial de Granada, 1987, pp. 7-29.

VINCENT Bernard, « Morisques et chrétiens à Faura au XVIe siècle », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1986, vol. 22, n° 1, pp. 157-169.

VINCENT Bernard et DOMÍNGUEZ ORTIZ Antonio, *Historia de los moriscos, Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza Editorial, 1978, 313 p.

VOSE Robin, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*, New York, Cambridge University Press, 2009, 294 p.

ZAYAS Rodrigo de, *Los moriscos y el racismo de estado, Creación, persecución y deportación (1499-1612)*, Cordoue, Alumuzara, 2006, 671 p.