

Natalia Muchnik

De paroles et de gestes

Constructions marranes en terre d'Inquisition



En temps & lieux

éditions
EHESS


De paroles et de gestes

Natalia Muchnik

De paroles et de gestes

Constructions marranes en terre d'Inquisition

En temps & lieux



Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

Collection
En temps & lieux
50

www.editions.chess.fr

© 2014, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris
ISBN 978-2-7132-2420-1 • ISSN 1962-7505

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

À la mémoire de Tzipa, Pedro, Ana et Samuel.

Remerciements

Ce texte a fait l'objet de plusieurs séances de mon séminaire à l'EHESS ; que les participants, dont les questions m'ont été précieuses, en soient ici remerciés. Je voudrais également remercier Nicolas Barreyre, Gilles Havard, Nicolas Lyon-Caen, Alain Messaoudi, Christophe Prochasson, Hugo Santiago et Silvia Sigal, pour leurs lectures attentives du manuscrit ainsi que les Éditions de l'EHESS pour leur sérieux et leur patience.

Je suis infiniment reconnaissante, plus largement, aux amis et collègues avec lesquels j'ai pu partager mes réflexions et mes doutes. Notamment, en France, Henriette Asséo, Jean Baumgarten, Jocelyne Dakhli, Claire Fredj, Sylvie-Anne Goldberg, Wolfgang Kaiser, Maurice Kriegel, Catarina Madeira-Santos, Henri Méchoulan, Évelyne Oliel-Grausz, Natividad Planas, Enric Porqueres i Gené, Isabelle Poutrin, Frédéric Prot, Grégoire Salinero, Jean-Frédéric Schaub, Cécile Vidal, Bernard Vincent, Cécile Vincent-Cassy et Jean-Paul Zuñiga. En Espagne et au Portugal, James Amelang, Pedro Cardim, Javier Castaño, Jaime Contreras, Mercedes García-Arenal, Juan Hernández Franco, Charo Moreno, Juan Ignacio Pulido et José Alberto Tavim. En Italie, Myriam Silvera et Giuseppe Marcocci. En Allemagne, Susanne Lachenicht, Michael Studemund-Halévy et Carsten Wilke. En Israël, Yosef Kaplan, Daniel Strum et Claude Stuczynski.

Il me faut aussi rendre hommage à tous ceux qui, amis et proches, m'ont appuyée dans cette longue entreprise.

Je n'oublie pas, enfin et surtout, Nicolas, Rebecca et Maïra, qui savent tout ce que ce livre leur doit.

L'identité ne se compartimente pas, elle ne se répartit ni par moitiés, ni par tiers, ni par plages cloisonnées. Je n'ai pas plusieurs identités, j'en ai une seule, faite de tous les éléments qui l'ont façonnée, selon un « dosage » particulier qui n'est jamais le même d'une personne à l'autre.

Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, 1998.

Je suis mille possibles en moi ; mais je ne puis me résigner à n'en vouloir être qu'un seul.

André Gide, cité par Roger Bastide,
Anatomie d'André Gide, 1972.

Introduction

*Ni judío ni cristiano mas excelente marrano*¹.

*Le Marranisme, qui participe de la Loi de Mahomet & des juifs, est plus fréquent en Espagne que l'Hérésie en France*².

Lorsque Joseph Garcia de Leon, Bordelais originaire de Lisbonne, fraîchement arrivé à Madrid au début du mois de mai 1661, veut démontrer au Saint-Office qu'un certain Miguel Enriquez, nouveau-chrétien d'origine juive (ou judéo-convers), suit la loi mosaïque en secret, il énumère quatre signes distinctifs : « parce qu'il l'a connu à Séville et l'a tenu pour tel [crypto-judaïsant], parce qu'il est parti à Livourne il ne sait plus quand, et parce que les lettres qu'il lui écrivait à Amsterdam ne portaient pas de croix, et parce qu'il est Portugais, il ne sait de quel endroit³ ». Joseph, désireux de prouver sa bonne foi à l'Inquisition, s'écarte des attentes du tribunal pour recenser les piliers de l'identité crypto-judaïsante ou marrane⁴. Car il y est moins question de pratiques ou de croyances judaïsantes que de réputation, du lien avec la diaspora séfarade⁵, puisque ledit Enriquez se serait installé dans la

1. « Ni juif ni chrétien mais excellent marrane », vers de Gomez Manrique à l'encontre de Juan de Valladolid, poète et rival d'origine judéoconverse, cité par Monique de Lope, « Métaphores de l'identité *conversa* dans la poésie espagnole du xv^e siècle », dans Battesti-Pelegrin (1997, p. 110), d'après Raymond Foulché-Delbosc (ed.), *Cancionero Castellano del s. XV*, Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 1916.
2. Guy Coquille, *Dialogue sur les causes des miseres de la France, entre un Catholique Ancien, un Catholique Zelé, & un Palatin*, dans *Œuvres posthumes, excellens et curieux de M. Guy Coquille...* [1590], Paris, Veuve I. Guillemot, 1650, p. 1-68, ici p. 17.
3. Madrid, Archivo Histórico Nacional [AHN], Section Inquisition [INQ], Livre 1129, f^o 615v.
4. Le terme, synonyme de crypto-judaïsant, désigne un chrétien observant en secret le judaïsme. En dépit de son origine sans doute injurieuse (le mot « porc » est l'une de ses étymologies possibles que l'on retrouve dans le terme *chueta* appliqué aux judaïsants de Majorque), nous considérons que le vocable, utilisé à des fins techniques, a perdu sa connotation offensive.
5. À l'instar du mot « marrane », le terme « séfarade » n'est pas employé par les acteurs (sauf exceptions, comme Abraham ibn Ezra au xii^e siècle, lui-même exilé) qui s'autodésignaient comme portugais, « membres de la Nation », etc. (voir *infra*, p. 51-52). Il ne se diffusera que plus tard, par opposition aux ashkénazes et englobera l'ensemble des juifs issus du bassin méditerranéen, passés ou non par la péninsule Ibérique. Nous tendons à éviter le terme de séfarade au profit de ceux de portugais, judéo-portugais, judéo-ibérique, etc. Sur les problèmes posés par la notion

communauté judéo-ibérique de Livourne, de signes de reconnaissance – l’absence de la croix habituellement apposée sur les enveloppes – et de l’origine supposée portugaise. Celle-ci est en effet devenue synonyme de judéoconvers voire de judaïsant tant pour les marranes que pour leurs sociétés d’accueil.

C’est précisément cette parole des acteurs pour définir leur conception de soi et du groupe que nous allons analyser dans ce livre. Celui-ci ne portera donc pas tant sur la spécificité marrane que sur les manières de dire et de faire par lesquelles une identité individuelle et collective se constitue.

À partir du ^{xvi}^e siècle, en raison de la rareté des ouvrages liturgiques et de la minceur d’un substrat doctrinal pouvant étayer des rituels complexes, c’est la foi intérieure, l’adhésion à un *credo* sommaire et l’intégration à une communauté d’individus soudés par le secret et le danger qui fondent le marranisme. Le terme de communauté est ici employé sans connotation religieuse mais simplement dans son sens premier, celui d’un groupe social dont les membres partagent des intérêts et manifestent un sentiment d’appartenance. L’importance du lien collectif est attestée par les propos, quelque peu originaux pour nous puisqu’ils ne proviennent pas d’un accusé ou d’un témoin à charge, mais d’un représentant du tribunal de Llerena au Conseil de la Suprême Inquisition en 1681 :

Ce que nous pouvons et devons dire à Votre Altesse c’est qu’à Arroyolos [Arroyuelos, en Cantabrie], une ville [*lugar*] si grande, tous les résidents [*vecinos*] observent la loi de Moïse et ils la suivent aussi mal que celle de Jésus-Christ, et de celle-là ils ne connaissent ni les rites ni les cérémonies [...] ils se contentent de vivre dans l’aveuglement d’être enfants d’observants eux-mêmes [*ser hijos de tales*] sans faire autre chose que de se déclarer comme observants de cette loi et de réciter les prières de Notre Sainte Mère l’Église et ils les font en l’honneur de Moïse disant que c’est un autre Dieu et que celui qui se recommande à lui ne pourra manquer de devenir riche et estimé⁶.

De fait, les usages censés former le noyau du crypto-judaïsme sont particulièrement labiles et restreints si on les considère à l’aune du judaïsme normatif. Ils apparaissent dans les procès inquisitoriaux qui incluent, entre autres, un récit de vie (*discurso de vida*) et une généalogie élaborés par l’accusé, l’inventaire de ses biens, de ses prêts et dettes, ainsi que les interrogatoires et les témoignages à charge⁷. Mais ils demeurent difficiles à déterminer avec précision à l’aide de ces

de diaspora, voir Stéphane Dufoix, *La dispersion. Une histoire des usages du mot diaspora*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011.

6. AHN INQ, Liasse 2746 (2), cité par Pilar Huerga Criado, 1993, p. 176. Le mot *vecino* désigne une qualité particulière acquise par certains habitants d’un bourg ou d’une ville, membres de la communauté locale, disposant de droits et souvent propriétaires ; d’aucuns le traduisent par « bourgeois » ou « citoyen ». Nous avons préféré le terme de résident sachant qu’il va bien au-delà de celui d’habitant. Voir Herzog, 2003.

7. Pérez Villanueva et Escandell Bonet, 1993-2000.

seules sources issues de l'institution répressive. Le problème de la validité des procès inquisitoriaux pour lire le vécu marrane, lié aux conditions d'énonciation et de réception des témoignages ou à l'effet trompe-l'œil du proscrit, a d'ailleurs suscité de violentes controverses à la fin du siècle dernier, polémiques qu'il ne nous appartient pas de retracer ici⁸. D'autant que, à l'exception de certains tribunaux, ceux de Cuenca et Tolède surtout, on dispose rarement pour l'Espagne péninsulaire de l'intégralité des procès mais simplement de résumés à destination du Conseil de la Suprême Inquisition. Nous pourrions néanmoins avancer que la valeur de ces archives dépend avant tout de ce que l'on y cherche. Il faut notamment, au préalable, rendre leur autonomie aux pratiques crypto-judaïsantes, c'est-à-dire concevoir une religion marrane indépendante de ses deux sources, chrétienne et juive, qui trouverait une existence à part entière dans le syncrétisme⁹ – que l'on ne saurait réduire à un mélange entre deux ensembles distincts –, monde de la frontière par excellence. Cette « religion métisse », construction ayant établi ses propres référents, en fait empruntés à plusieurs systèmes eux-mêmes variables selon le contexte spatiotemporel¹⁰, serait marquée par un « équilibre instable » mais durable entre des traditions diverses plutôt que des états tranchés et aisément répertoriables¹¹. Une structure, un « espace intervallaire » autonome que l'on perçoit parfois, en creux, lorsque les témoignages sortent de la grille de lecture et des stéréotypes des inquisiteurs (ensuite reproduits dans la transcription des procès), échos de leurs questions et des édits de foi. Ces textes émis par le Saint-Office, tantôt affichés tantôt lus, appelant les fidèles à dénoncer les hérétiques, énuméraient les indices pour les repérer. Les rites recensés s'étant peu modifiés depuis les débuts de l'Inquisition, ces édits de foi constituaient une source d'inspiration non négligeable pour les marranes des XVII^e et XVIII^e siècles ; d'autant plus que les procès de foi et les interrogatoires n'avaient pas, eux, vocation à être rendus publics¹². C'est donc dans l'écart à la norme qu'il faut chercher la voix des individus. Les crypto-judaïsants disent plus que cet inventaire immuable de rituels formatés. Un véritable dialogue peut dès lors être restauré au sein du procès inquisitorial derrière ce qui, comme le rappelle Carlo Ginzburg, tient souvent du monologue¹³.

8. Ainsi, nombre d'historiens qui rejettent le crypto-judaïsme des personnes poursuivies par l'Inquisition, parmi lesquelles Benzion Netanyahu (1966), s'appuient sur les *responsa* rabbiniques qui montrent que les rabbins considéraient les judéoconvers ibériques comme des chrétiens.

9. Le terme, on y reviendra, pose problème ; voir Stewart et Shaw, 1994, p. 1-26, et André Droogers, « Syncretism : The problem of definition, the definition of the problem », dans Gort et Vroom, 1989, p. 7-25.

10. Muchnik, 2005b, p. 114.

11. Gruzinski, 2001, p. 6.

12. Amiel, 1993.

13. Carlo Ginzburg, « The Inquisitor as anthropologist », dans Ginzburg, 1992, p. 160-164. Nous l'avons montré pour les dépositions des juifs, nés et éduqués dans le judaïsme (Muchnik, 2002 et 2005a).

Du reste, la simplicité du *credo*, l'absence d'instances légiférant en matière d'orthodoxie et d'orthopraxie permettent à chaque groupe, chaque clan familial, d'élaborer sa propre religion marrane légitimée par sa seule existence – et qui n'exclut pas de possibles contradictions internes. Notons que, plus que les pratiques elles-mêmes, c'est le processus de sacralisation et de ritualisation extrême du quotidien qui forge véritablement la société marrane; le sacré semble potentiellement partout. On assiste à une sorte de « fétichisation du monde¹⁴ ». Le groupe, dont on ne saurait faire une donnée *a priori* et homogène, ne forme une communauté croyante qu'en tant que la dimension religieuse y est centrale; mais, à l'inverse, et l'on discerne ici l'impact de la Réforme (ou la transformation d'une hérésie en Église) souligné par Michel de Certeau, l'adhésion, l'appartenance au groupe importe plus que la vérité qui le fonde¹⁵. Le xvii^e siècle voit en effet évoluer la fonction de la pratique: avec « l'effritement des croyances dans des sociétés qui cessent d'être religieusement homogènes », elle devient « un élément social de différenciation religieuse » et « reçoit une *pertinence* religieuse nouvelle¹⁶ ». Dans le marranisme, la part du spirituel est ainsi réduite au profit du rituel. Il tient davantage pour nous à une pratique sociale qu'à un corpus théologique, à une culture de la mobilité géographique (et socioéconomique) – elle-même déclinée selon les groupes concernés – qui remodèle constamment les marqueurs de la différence.

L'identité du crypto-judaïsant, comprise non tant comme une position sociale spécifique ou un produit, mais bien comme un processus d'identification¹⁷ et de différenciation, passe donc par l'intention du geste inlassablement répété et réinventé (chaque réitération pouvant susciter une modification de détail): le marrane est celui qui se veut et se perçoit comme tel. On retrouve à ce titre la dimension performative de la construction identitaire, le mouvement de réification, la fixation des propriétés reconnues comme siennes, mis en lumière par Fredrik Barth¹⁸. Certes, cette perception personnelle ne suffit pas; elle doit s'accompagner, nous l'avons dit, de la considération d'autrui (le « miroir de l'altérité¹⁹ »), de la réputation dont on sait l'importance dans les sociétés d'Ancien Régime, qu'elle soit stigmatisante ou inclusive. L'identité est avant tout relation avec un Autre pluriel: dans le cas des marranes, pour la plupart judéoconvers, les vieux-chrétiens et les juifs de la diaspora.

14. Expression empruntée à Balandier, 1994, p. 8.

15. « La vérité apparaît moins comme ce que le groupe défend, et davantage comme ce *par quoi* il se défend: finalement, c'est ce qu'il *fait*, sa manière de représenter, de diffuser et de centraliser ce qu'il *est* » (Certeau, 1975, p. 132-134). Pour une critique du concept de groupe, voir Brubaker, 2004, p. 7-27.

16. Certeau, 1975, p. 34 et 137.

17. Pour une synthèse sur les notions d'identité et d'identification et les problèmes qu'elles posent, voir Brubaker et Cooper, 2000.

18. Barth, 1981, p. 79-81, et Décobert, 2000.

19. Fontaine, 2003, p. 146.

Les statuts de *limpieza de sangre* (pureté de sang), progressivement adoptés par les principales institutions des monarchies ibériques durant les XVI^e et XVII^e siècles²⁰, ont en effet instauré une frontière interne à la population espagnole, opposant vieux- et nouveaux-chrétiens, ces derniers réunissant l'ensemble des convertis (juifs et musulmans surtout) et leurs descendants. Cette scission, dépassant le cadre du religieux puisqu'elle s'appuie sur le sang impur (*manchado*) des nouveaux-chrétiens, marqués par l'infamie (*gente notada*) et suspects d'être des hérétiques en puissance, est restée en vigueur jusqu'au XVIII^e siècle²¹. Cela est dû en partie aux *sambenitos*²², aux « livres verts » qui recensent les lignages et maisons *manchadas*²³ et aux *linajudos* (fêrus de généalogie) qui gardent la mémoire des familles au sang maculé et monnayent souvent leur silence. La stigmatisation des judéoconverts est ainsi double, liée à la fois au sang et à la condamnation par le Saint-Office, deux facteurs qui se renforcent et finissent par se confondre. Pour preuve, vers 1626, le témoignage d'Estêvão Salgado, au service des finances royales à Beja (Alentejo). À l'heure de dénoncer ses ennemis – passage obligé d'un procès inquisitorial –, dont beaucoup sont des judéoconverts, il évoque les Cataratas qui avaient voulu marier leur sœur à un certain Antonio Bocarro. Bocarro avait alors demandé conseil à Salgado qui lui avait recommandé de « ne pas épouser une juive [*judia*] fille d'un *sambenitado* et des gens de si basse qualité/extraction [*tam baixa gente*]²⁴ ».

Le critère de pureté est d'ailleurs devenu, au XVII^e siècle, un classificateur aussi central que l'*hidalguía*, en particulier avec l'entrée de nombre de judéoconverts dans la petite noblesse. Son incidence s'est maintenue jusqu'au XVIII^e siècle, en dépit des

-
20. On prend d'ordinaire pour repère, en Espagne, l'adoption des statuts par le chapitre de la cathédrale de Tolède en 1547. Mais la volonté de distinguer les nouveaux-chrétiens et, en particulier, les judéoconverts, a pris corps dès le xv^e siècle. Voir Sicroff, 1960, p. 63-139, et Révah, 1971, p. 265.
 21. Certes, l'impact des statuts dans la société espagnole est à mesurer au cas par cas, en tenant compte de l'ampleur de la dissimulation et de la falsification ; voir Enrique Soria Mesa, *El cambio inmóvil. Transformaciones y permanencias en una élite de poder (Córdoba, ss. XVI-XIX)*, Cordoue, Ediciones de la Posada, 2000, p. 127-149.
 22. Ou *hábito*. À l'origine *saco bendito* (tunique pénitentielle en forme de sac utilisée aux premiers siècles de l'Église) puis scapulaire de la largeur d'un individu, atteignant les genoux, jaune et parfois orné de figures symboliques (épées, flammes...). Le terme désigne aussi le morceau de toile suspendu dans les églises qui porte le nom, la sentence et la peine du condamné.
 23. Malgré les interdictions, ces ouvrages continuent à être diffusés jusqu'au XVIII^e siècle. Voir Pike, 2000, et Monique Combescure Thiry et Miguel Ángel Motis Dolader (eds), *El libro verde de Aragón*, Saragosse, Certeza, 2003. En 1623, sous la houlette du comte-duc de Olivares et des partisans de la modération des exigences de pureté (en partie pour préserver la noblesse), les enquêtes sont simplifiées par les *tres actos positivos* (trois actes positifs) : trois preuves de qualité validées par les principaux tribunaux (l'Inquisition, les grands Ordres, etc.) devaient suffire à prouver la pureté.
 24. Arquivo Nacional da Torre do Tombo [ANTT], Inquisição de Évora, Procès n° 1336 édité par Borges Coelho, 1987, vol. 2, p. 152 et suiv.

controverses qui ont marqué l'existence des statuts²⁵ et des mélanges de populations devenus monnaie courante dans la Péninsule. Signe du poids de la *limpieza* au regard de la noblesse, ce *Mémoire* attribué aux *Cortes* de Castille en 1600 :

En Espagne il y a deux genres de noblesses, une majeure qui est l'*hidalguía*, et une autre mineure qui est la pureté [*limpieza*], qu'on appelle vieux-chrétiens. Et bien qu'il soit plus honorable de détenir la première, l'*hidalguía*, il est beaucoup plus infâmant de manquer de la seconde : parce qu'en Espagne on estime plus un homme *pechero* [homme du peuple, qui paie le *pecho*, l'impôt] et pur [*limpio*] qu'un *hidalgo* qui n'est pas pur [...] Le second type de noblesse, que l'on appelle pureté, est en effet une chose qui en Espagne est jugée métaphysiquement. Parce que le fait d'être vieux-chrétien n'a pas de fondement fixe comme l'*hidalguía*, mais seulement la réputation et l'opinion commune que tous me tiennent pour vieux-chrétien. Et, au contraire, si dix ou douze [personnes] disent qu'elles ne me tiennent pas pour vieux-chrétien, et même si mille ou deux mille disent le contraire, je ne suis pas vieux-chrétien. Car il ressort que pour mille personnes que l'on considère comme n'étant pas vieux-chrétiens, pour aucune on ne connaît de défaut positif [preuve avérée] que ni lui ni ses ancêtres aient été condamnés [*penitenciados*] ; mais seulement, qu'on ne les a pas tenus pour tels²⁶.

S'ils sont proscrits par la société vieille-chrétienne en tant que nouveaux-chrétiens, les marranes, vivant sous le masque chrétien en terre qualifiée d'idolâtrie par la diaspora, semblent difficilement acceptés par les juifs des communautés officielles. Tout en louant leurs sacrifices au nom de la foi, d'aucuns critiquent l'avidité qui les empêcherait de rejoindre les terres dites de judaïsme pour y vivre conformément à la Tradition²⁷.

Face à la stigmatisation extérieure, les marranes ont développé leur identité collective : l'individu prend sens dans la communauté crypto-judaïsante, une unité sociale soudée par une mémoire partagée et un tissu social propre. Au sein de cette structure socioculturelle, l'apparente hybridité du marrane, catholique en public et judaïsant dans l'intimité, est pleinement reconnue voire légitimée : le clivage disparaît pour laisser place, suivant les termes de Shmuel Trigano, à l'unité du juif en exil intérieur²⁸. Si identité rime aujourd'hui, pour beaucoup, avec situation de crise, individuelle ou collective, la construction identitaire marrane, elle, peut intervenir comme une réponse au « déchirement », à la « scission interne » vécue par le crypto-judaïsant et maintes fois signalée par l'historiographie²⁹. Loin d'être un

25. Sicroff, 1960. Sur l'hérédité des qualités physiques et morales, voir Gracia Guillén, 1984, p. 330-339.

26. Madrid, Bibliothèque nationale d'Espagne [BNE], Ms 13043, f° 116-127 (la copie est datée du XVIII^e siècle), publié par Domínguez Ortiz, 1955, p. 229-230 et cité par Cavillac, 1975, p. 184.

27. On emploie ici ce terme avec une majuscule pour désigner les textes normatifs du judaïsme.

28. Trigano, 1994.

29. Voir Gebhardt, 1922, et Van Praag, 1950.

phénomène linéaire, le processus d'identification connaît des résurgences et des éclipses suivant les contextes spatiaux (les villes plus que les campagnes, les ports...) et temporels (les poursuites inquisitoriales, le calendrier culturel...). Il n'en révèle pas moins un substrat sous-jacent et des traits communs.

Confrontée aux risques de décomposition inhérents à sa diversité socio-économique interne, à sa mobilité spatiale et à la fragilité de ses pratiques religieuses, la société crypto-judaïsante a multiplié les signes d'appartenance et les discours identitaires. L'importance de la répression inquisitoriale et, par là même, de la clandestinité, ne saurait dans ce cadre être oubliée : elles ont été fondamentales pour le maintien des rituels et pour la cohésion du groupe. C'est pourquoi nous n'incluons pas dans notre étude les crypto-judaïsants français, soumis à une répression épisodique (voir l'autodafé toulousain de 1685³⁰) et non institutionnalisée, tout en sachant que la présence de communautés semi-clandestines au nord des Pyrénées influe directement sur la vie de leurs coreligionnaires hispaniques.

Les codes de reconnaissance qui caractérisent cette « société secrète », telle que la décrit Georg Simmel³¹, les marques d'hostilité aux coutumes catholiques ou encore les mythes de l'origine qui intègrent le marrane à une histoire et à un peuple millénaires, sont en effet autant d'éléments identifiants, indicateurs ou repères, que le crypto-judaïsant mobilise au gré de ses voyages et de ses rencontres et qu'il adapte aux événements du quotidien. Le marrane est libre de s'en approprier les fragments et de les configurer selon ses attentes afin de se définir. Plongés dans une culture catholique majoritaire – elle-même hétérogène et en perpétuelle évolution –, les crypto-judaïsants ont pu expérimenter l'« acculturation intérieure » que Ivan G. Marcus a analysée pour les juifs d'Ashkenaz au Moyen Âge : leur identité collective s'exprimait « parfois en intériorisant ou en transformant des genres, des termes, des institutions, des rituels divers propres à la culture chrétienne [ici catholique] d'une manière polémique, parodique ou neutralisée. Et ils faisaient cela même lorsque des signes d'ambivalence ou de doute apparaissaient en surface³² ».

Aussi cet ensemble culturel composite, « bricolé » au sens que lui confère Claude Lévi-Strauss³³, en dépit de ses figures incontournables, s'avère-t-il étonnamment mouvant (suivant les positions socioéconomiques, etc.), pouvant se mouler dans une définition personnelle de l'être marrane, elle-même susceptible de se transformer au fil de ses pérégrinations³⁴. Le phénomène dépasse, à ce titre, la notion

30. Blamont, 2000.

31. Simmel, 1991.

32. Marcus (2005, p. 430) insiste sur les interactions entre juifs et chrétiens dans un contexte de mixité et sur les processus d'appropriation par inversion ou parodie.

33. Notamment dans *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

34. Pour Miriam Bodian (1994, p. 51), l'identité marrane est une *changing cultural construction*, née d'oppositions simultanées et successives.

de syncrétisme qui, dans l'historiographie du marranisme, a souvent couvert une mise en rapport hiérarchique entre le christianisme et le judaïsme : les emprunts au christianisme sont d'ordinaire invoqués pour prouver la pauvreté culturelle du crypto-judaïsme. La référence au syncrétisme implique d'ailleurs généralement de considérer le christianisme et le judaïsme comme des ensembles figés et uniformes ; ce qui justifie les préventions de Roger Bastide à propos de ce concept « fourre-tout » et son souci d'en distinguer précisément les manifestations³⁵. Loin de cette dichotomie, le marrane dispose en fait de plusieurs identités potentielles qu'il peut alterner selon les situations et les interlocuteurs.

Il faut cependant noter que l'existence du crypto-judaïsme espagnol des xv^e et xvi^e siècles est encore très proche du judaïsme médiéval, comme on l'observe dans des villages de la Manche tels que Alcazar de Consuegra, Quintanar de la Orden et Argamasilla de Alba³⁶. Cette proximité est surtout marquée, bien entendu, dans les décennies qui suivent l'Expulsion. La judéité des premières générations de marranes – on excepte les crypto-judaïsants de l'avant 1492 –, convertis eux-mêmes ou enfants de judéoconvers, est d'autant plus ferme qu'elle bénéficie d'un appareil culturel relativement proche de la Tradition³⁷. Elles pratiqueraient encore des rites d'une grande richesse : ablutions des mains (pour prier, en présence d'un défunt...), abattage de la viande suivant les normes traditionnelles (*chehitah*), respect des interdits alimentaires tels que la séparation entre les produits lactés et carnés, de la *niddah* (suspension des rapports sexuels après l'accouchement et pendant la menstruation), etc.³⁸ Au demeurant, le crypto-judaïsme proprement espagnol est assez résiduel le xvi^e siècle avançant, nombre de judéoconvers semblant s'intégrer, voire s'assimiler, culturellement et socialement³⁹. Du moins la faible activité inquisitoriale en la matière tendrait-elle à le montrer, puisqu'elle ne renaît qu'à l'arrivée dans la monarchie hispanique des judéoconvers portugais, à partir des années 1570-1580 et plus encore avec l'union des deux couronnes ibériques⁴⁰. C'est pourquoi nous traiterons principalement de la période sise entre le milieu du xvi^e et le xviii^e siècle,

35. Bastide, 1967, p. 157-174.

36. Charles Amiel, « El criptojudáismo castellano en la Mancha a fines del siglo XVI », dans Alcalá, 1995, p. 503-512 ; Amiel, 2001, p. 195-208 et p. 487-577 ; Salomon, 2007-2009.

37. Voir par exemple Beinart, 1974-1985 et 1983. Pour une approche de cette identité crypto-judaïsante post-expulsion, voir Levine Melammed, 2004, p. 15-50, et Gitlitz, 2002.

38. En 1529 encore, Francisco Estella, artisan valencien, déclare ne pas pouvoir dater un fait « selon le calendrier chrétien [*segons lo compte dels christians*] [...] parce qu'il ne le connaît pas [*no sabia lo compte*] mais que selon le calendrier des juifs [*lo compte dels juheus*] depuis la création du monde qui commence en septembre, cela donne l'année cinq mille deux cent cinquante deux » : Miguel de la Pinta Llorente et José Maria de Palacio y Palacio (eds), *Procesos inquisitoriales contra la familia judía de Juan Luis Vives*, vol. 1 : *Proceso contra Blanquina March, madre del humanista*, Madrid-Barcelone, CSIC, 1964, p. 80.

39. Voir Martz, 2003, et Parello, 1999a.

40. L'immigration des judéoconvers portugais vers la Castille a commencé avant même la mort du roi Sébastien en 1578 et celle de son successeur deux ans plus tard qui a laissé la Couronne à

laissant de côté la fin du xv^e siècle et la première moitié du xvi^e siècle. Nous nous permettrons quelques incursions du côté du crypto-judaïsme portugais, en raison de l'origine lusitanienne de la plupart des marranes espagnols étudiés, et ce même si les conditions sociopolitiques en modifient les caractéristiques au regard de la réalité espagnole.

La construction identitaire marrane ne débute véritablement qu'au sein de la troisième génération de judéoconvers après l'Expulsion, lorsque s'éteint la mémoire collective juive. Signalons, en outre, qu'elle se différencie nettement, en dépit des similarités, de celles des séfarades de la diaspora, qu'ils vivent en chrétiens dans des terres dites de liberté, comme en France, ou suivant la Tradition, dans les « terres de judaïsme » que sont les congrégations officielles des Provinces-Unies, d'Italie ou du Saint-Empire⁴¹. On peut en revanche les rapprocher d'autres minorités réprimées, dans et hors du judaïsme et à différentes périodes. Qu'il s'agisse des catholiques clandestins (récusants) dans l'Angleterre anglicane des xvi^e et xvii^e siècles, des morisques, crypto-musulmans d'Espagne expulsés en 1609-1614, des crypto-protestants (huguenots) en France, suite à la révocation de l'édit de Nantes en 1685, ou encore des crypto-judaïsants iraniens après les conversions forcées de 1839-1840⁴².

Reste que le marrane est un membre, honni mais néanmoins intégré, de la diaspora séfarade occidentale, que l'on qualifie de *Nação* ou *Nación*, terme qui renvoie alors tant à l'origine commune qu'aux activités marchandes du groupe dispersé dans le monde et les empires ibériques⁴³. Avec une minuscule, à l'image des nations marchandes ou estudiantines, entités juridiques bénéficiant de privilèges en pays étranger, la *nação* désigne les judéoconvers, judaïsants ou non ; notamment au Portugal où ils apparaissent davantage comme un « corps » constitué : ils peuvent soumettre des requêtes au roi, comme pour le pardon de 1605⁴⁴. L'usage, également courant en France, l'est moins en Espagne. On le rencontre pourtant dans certaines relations de causes (résumés de procès), spécialement s'il s'agit d'accusés ou de témoins nés au Portugal. Ainsi Francisco Nuñez Paredes, 42 ans, résident de Jaén et emprisonné en 1625 par le tribunal de Cordoue, déclare être « de caste de nouveaux-chrétiens qu'on appelle de la nation », alors qu'en 1627 Diego Rodriguez, d'une cinquantaine d'années, vivant à Arjona (Jaén), confesse aux inquisiteurs cordouans être « de caste de juifs [*judíos*] qu'au Portugal ils appellent de la nation » ; sa

Philippe II. Tant ouvertement, grâce à des permis de sortie de courte durée, que de manière officieuse, comme l'a montré Rafael Carrasco (1992 et 1987).

41. Sur l'identité séfarade, voir Bodian, 1997 ; Kaplan, 1996 ; Schorsch, 2004, p. 166-216.

42. Le cas iranien a été analysé par Patai (1997) et Nissimi (2005). En ce qui concerne les « nouveaux convertis » et le Désert huguenot en France de 1685 à 1787, se reporter au *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*.

43. Sur la définition du mot « nation » aux xvi^e et xvii^e siècles, voir Studnicki-Gizbert, 2007, p. 9-11.

44. Stuczynski, 2007.

femme Isabel Perea, 48 ans, se présente, elle, comme issue de la « nation hébraïque [*hebreá*] ». En 1627 toujours, Custodio Vazquez, 25 ans, d'Andujar (Jaén), se dit de « la nation portugaise⁴⁵ ». En tant que membre de la *nação* et de la *Nação*, chaînon d'une toile de réseaux familiaux et économiques, le marrane participe par conséquent lui aussi, comme ses coreligionnaires exilés ou bien les huguenots, des processus qui se jouent dans l'expérience diasporique et qui affectent son rapport aux autres et à lui-même : circulation des personnes, des biens et des idées, volonté de se reconnaître et de maintenir des liens intra et intercommunautaires, etc.

Prolongements indissociables de la *Nação*, ne serait-ce que par leur rôle commercial, puis par la création de communautés judéo-ibériques parfois fortement institutionnalisées, les Indes occidentales et orientales ne seront pas incluses, du moins pas de manière centrale, dans notre étude. En effet, malgré l'existence de tribunaux inquisitoriaux dans ces régions, les conditions sociopolitiques et la formation des sociétés coloniales obéissent à des règles qui ne peuvent se résoudre en une simple transplantation des modèles européens. La faiblesse du nombre d'Européens (blancs) modifiant les perceptions et les catégorisations⁴⁶, la pureté de sang ne semble pas y avoir la même incidence qu'en Europe, bien qu'une *información de limpieza* soit exigée pour se rendre aux Indes occidentales espagnoles⁴⁷. En outre, la pression inquisitoriale en matière de crypto-judaïsme, dans des régions où l'orthodoxie catholique est altérée par les nécessités de l'évangélisation, s'avère moins marquée qu'en métropole, si l'on excepte certaines périodes comme les années 1635-1639 dans la vice-royauté du Pérou ou 1642-1649 en Nouvelle-Espagne et des autodafés retentissants tels que celui du 11 avril 1649 à Mexico où est condamnée (une partie en effigie) une centaine de judaïsants⁴⁸. L'identité marrane elle-même ne saurait, en somme, y être envisagée suivant les mêmes perspectives d'analyse qu'en Europe et, notamment, en Espagne.

45. AHN INQ, Liasse 4972, *Relación de las causas de fe despachadas en la inquisición de Cordova el año de 1628*, f° 16r-v et *Relación de las causas despachadas en la inquisición de Cordova el año de 1629*, f° 6r-v et 9v également cités par Coronas Tejada, 2003, p. 280 et 285-286.

46. Zuñiga, 2002, p. 129-130 et p. 154. L'auteur signale que les judaïsants poursuivis par l'inquisition de Lima sont souvent Portugais ou, du moins, désignés comme tels et que l'accusation rejoint dès lors des motivations économiques (*ibid.*, p. 151). Les Portugais étaient particulièrement visés par les mesures limitant les droits des étrangers dans l'empire hispanique, d'après García de Proodian, 1966, p. 42-44. Il faut néanmoins associer cette analyse à la connotation du terme « portugais » (voir *infra*, p. 46 et suiv.). Dans les relations de cause, comme en métropole, les accusés peuvent être qualifiés de Portugais alors qu'ils sont nés en Castille : les expressions « né [en Castille] mais Portugais », « né [en Castille] mais de parents portugais » sont légion. La stigmatisation d'origines « impures », moins fréquente qu'en Europe, y est en revanche plus instrumentalisée contre les prétentions à la noblesse de certaines familles.

47. Voir notamment María Elena Martínez, Max S. Hering Torres et David Nirenberg (eds), *Race and Blood in the Iberian World*, Berlin-Münster, LIT Verlag, 2012, et Kagan et Morgan, 2008.

48. Alberro, 1988, p. 199-222 et p. 269-297 ; Escobar Quevedo, 2008 ; ainsi que les ouvrages de José Toribio Medina sur les tribunaux latino-américains.



Il s'agit donc de saisir l'identité marrane comme un « procès⁴⁹ », une construction qui, à certains égards, est également une déconstruction, un perpétuel devenir⁵⁰, ce « nuage⁵¹ » qui conserve toujours une part d'incertitude ; d'autant qu'elle est par essence inconnaissable : seuls peuvent être appréhendés les discours et les pratiques des acteurs. Nous l'approcherons à travers la diversité de ses référents et de ses manifestations au sein de la communauté mais aussi par le biais de stratégies de différenciation et d'auto-définition (*self-ascription*⁵²) spécifiques, jouant à l'échelle individuelle et collective et mettant en œuvre une appréhension singulière du temps et de l'espace. Ce faisant, on gardera à l'esprit que les crypto-judaïsants sont en relation quotidienne et étroite avec voisins, clients et amis extérieurs au monde marrane et que le groupe à vocation religieuse est tout autant économique. L'ouvrage, à la manière d'un kaléidoscope, multiplie les points de vue sur les modes d'identification. Les marranes se définissent soit par opposition à un autre parfois très proche, soit par contiguïté au sein d'un corps collectif renforcé par le secret. L'apparente cohésion du groupe doit toutefois être relativisée par l'enchevêtrement des appartenances et des solidarités et l'incidence du contexte spatiotemporel. Cette pluralité produirait un soi-disant déchirement et mettrait ainsi en question l'unité du moi. Mais la construction identitaire tient également aux rapports des marranes à l'espace et au temps, historique ou mémoriel, passé ou futur.

49. Voir Carmel Camilleri, « La culture et l'identité culturelle : champ notionnel et devenir » et « La communication dans la perspective interculturelle », dans Camilleri et Cohen-Emerique, 1989, p. 21-73 et p. 363-398.

50. On renvoie ici à Derrida (1991, p. 160) qui se présentait comme l'un « de ces marranes qui ne se disent même pas juifs dans le secret de leur cœur, non pour être des marranes authentifiés de part ou d'autre de la frontière publique, mais parce qu'ils doutent de tout, jamais ne se confessent, ni ne renoncent aux lumières, quoi qu'il en coûte ».

51. Gruzinski, 2001, p. 19.

52. Barth, 1995.

Table des matières

Remerciements	6
Introduction	9
Chapitre 1. L'être contre.	
Se poser en s'opposant	21
Judéoconvers, judaïsants et marranes: des notions en devenir... ..	22
Face au juif: l'orgueil ibérique	28
Face au vieux-chrétien: le renversement du stigmaté	34
L'identité portugaise: un apport du xvi ^e siècle	46
Chapitre 2. L'être avec.	
Appartenance communautaire et identité collective	53
«Tous sont un»: la métaphore du corps	57
Un repas «pour faire corps»	60
Le jeûne rétribué	66
La clandestinité comme instrument d'identité	71
Le «jeu autour du code»	76
Chapitre 3. Le marrane-mosaïque	87
Une identité «sous tension»	89
Une répression structurante: l'«effet» inquisitorial	96
Un enchevêtrement d'appartenances	100
La femme, paradigme du marranisme?	104
La jeune fille, objet de tous les désirs... ..	110
Du pur et de l'impur	113

Chapitre 4. Le deuil de l'un?	121
Labilité de l'appellation: plusieurs noms pour un être	122
Les déchirements de la dualité	132
Des caméléons de la foi?	138
Coexister malgré...	145
Chapitre 5. Les enjeux de la mémoire.	
La définition verticale de l'être	149
« S'accommoder au temps »	150
Mémoire collective et devoir de mémoire	155
S'inventer une tradition	161
Les fragments du judaïsme	167
Les mythes de l'origine: « la geste du groupe héroïque »	171
Le rôle des figures tutélaires bibliques	176
Chapitre 6. La diaspora virtuelle.	
La définition horizontale de l'être	183
Le territoire marrane	186
Les frontières du sacré	191
« L'esprit familier du lieu »	195
Les marranes et la <i>Nação</i> : relations réelles...	198
... et imaginées	203
Les fils de la diaspora virtuelle	210
Chapitre 7. L'eschatologie marrane ou le futur créateur	217
Un impératif catégorique: faire son salut	219
La culture du martyr	222
« Le messie n'est pas encore venu »	226
Prophètes et figures messianiques	234
Les marranes et l'épisode sabbataïste	239
La fin du monde, un futur proche...	242
Conclusion	247
Sources et bibliographie	253
Index	277

Natalia Muchnik

De paroles et de gestes

Constructions marranes en terre d'Inquisition

Comment, face à la stigmatisation, une identité se constitue-t-elle? À travers le cas des marranes dans l'Espagne des XVI^e-XVIII^e siècles, Natalia Muchnik montre que l'individu prend sens dans une unité sociale soudée par une mémoire et des pratiques partagées. Ces chrétiens, pour la plupart descendants des juifs convertis au XV^e siècle, accusés par l'Inquisition de judaïser en secret, ont développé une identité de groupe. Si la répression inquisitoriale et la clandestinité sont fondamentales pour sa cohésion, la société marrane a ses propres dynamiques. Fragilisée par sa diversité interne, sa mobilité spatiale et la labilité de ses pratiques religieuses, elle a multiplié signes et discours d'appartenance. Les codes qui caractérisent cette société secrète, l'hostilité au catholicisme ou les mythes de l'origine, sont autant d'éléments que le crypto-judaïsant mobilise et agence. Car plus que le contenu des rituels, c'est le processus de ritualisation extrême du quotidien qui forge la société marrane; le sacré semble partout.

L'ouvrage, tel un kaléidoscope, multiplie les points de vue sur les modes d'affiliation. Le marrane dispose ainsi de plusieurs identités potentielles qu'il alterne selon les situations et les interlocuteurs. Plutôt qu'un déchirement entre deux religions, il révèle la fragmentation de soi et l'impossibilité de dissocier l'individu des rôles qu'il tient. Il témoigne, en somme, d'une pluralité inhérente à tout être humain et du caractère illusoire d'une identité homogène.

Prix 20 €

ISBN 978-2-7132-2420-1

Sodis 7545869

