

Cet article est protégé par le droit d'auteur français qui interdit sa copie sinon dans le cadre d'une utilisation privée ou à des fins de citation. Si vous souhaitez citer ce preprint, veuillez contacter le webmestre sur gas@ehess.fr.

This article is protected under French Copyright Law. You are not authorized to copy it except for private use or for citation purposes. If you wish to cite this preprint, please contact the webmaster on gas@ehess.fr.

DE LA PURETÉ DE FOI VERS LA PURETÉ DE SANG : LES AMBIGUÏTÉS BIEN ORTHODOXES D'UN DISCOURS CHRÉTIEN DE DÉFENSE DES *CONVERSOS*

Michel Jonin

Pureté de foi et pureté de sang, les deux propositions de notre titre, impliquent un même postulat implicite : l'impureté préalable de celui qui se trouve hors de la communauté chrétienne définie comme pure. Mais elles représentent en revanche deux exigences apparemment bien distinctes pour l'appartenance pleine à la communauté de l'Église temporelle. La première de ces exigences est strictement limitée au domaine du spirituel et s'ouvre vers l'universel quand la deuxième rattache cette appartenance spirituelle à des critères de types raciaux pour se fermer alors sur le singulier. Ainsi ce trouve posé le problème de la pureté ou de l'impureté de principe du converti, c'est-à-dire de son inclusion ou son exclusion. Ces deux propositions semblent alors coïncider avec deux phases, deux mentalités dans l'histoire de l'antijudaïsme européen qui a d'abord considéré que le baptême pouvait laver les tares du peuple déicide pour abandonner ensuite toute idée de rupture et faire du nouveau chrétien issu de juifs l'héritier à part entière des péchés d'Israël. Nous tenterons ici de complexifier quelque peu ce schéma, de montrer la co-présence de tendances d'ouverture assimilationnistes et d'éléments de fermeture de type déterministe dans un discours *proconverso* du XV^{ème} siècle.

Le milieu "nouveau-chrétien" s'est constitué en Espagne entre la fin du XIV^{ème} siècle et le début du XV^{ème} suite à deux grands mouvements successifs de violence religieuse assimilatrice. La violence brutale des pogroms de 1391 bien souvent encadrés par des représentants du clergé le plus ultra et qui aboutissent à des baptêmes massifs de Juifs. Celle, complémentaire et à peine plus déguisée, due à la pression prosélyte exercée par Vincent Ferrer de 1411 à 1418 auprès des *aljamas* et orchestrée d'en haut par le futur Benoît XIII désireux d'accumuler des atouts dans sa course à la papauté.

Ces actes fondateurs furent logiquement suivis, dans la première moitié du XV^{ème} siècle, d'une politique et d'une pratique d'incorporation des *conversos* qui réalisèrent ainsi une rapide percée quantitative et qualitative dans la société chrétienne. La concurrence qu'exerçaient ces nouveaux venus dans la compétition sociale alliée à la visibilité d'une différence ethno-religieuse que les conversions forcées n'avaient que partiellement éliminée les désignèrent dans la seconde moitié du siècle comme la cible principale de persécutions où se mêlaient l'antijudaïsme religieux et l'antisémitisme économique d'essence populaire.

Le plus célèbre de ces soulèvements, parce que le plus lourd de conséquences, eut lieu à Tolède en 1449. Ce qui était à l'origine une révolte fiscale et anti monarchique dirigée par l'oligarchie urbaine et notamment "l'alcalde" de la ville, Pedro Sarmiento, se transforma bientôt en émeute anti-*converso*, un riche nouveau chrétien, Alonso Cota, ayant été soupçonné d'être l'instigateur de l'impôt exceptionnel qui suscitait l'émotion de la foule. Le mouvement entreprit de se doter d'une assise doctrinale et juridique et chargea le bachelier "Marquillos" de rédiger la fameuse *Sentencia-Estatuto* dans un geste d'auto-gouvernement

urbain¹. Les nouveaux chrétiens, que l'on accusait globalement d'hérésie et de malveillance envers les vieux chrétiens y étaient déclarés indignes d'exercer des charges privées ou publiques dans la juridiction de Tolède. Un mécanisme lignager d'exclusion systématique qui visait à la pérennité puisqu'il entendait frapper les *conversos* " passés, présents et à venir " et qui conféra à la promulgation de Tolède valeur de référence. La proclamation de la *Sentencia* ouvre sur une longue histoire à la fois sociale et polémique, car les statuts ne cessèrent, par la suite de se multiplier, plus ou moins ouvertement, et s'accompagnèrent de prises de positions contradictoires.

Au cours de l'été 1449, après d'autres lettrés castillans, l'Evêque de Burgos, le *converso* Alonso de Cartagena, prenait position contre la discrimination qui touchait les judéoconvers. Son *Defensorium Unitatis Christianae*, apparaît comme la plus ample tentative théologico-juridique pour réfuter les thèses des partisans de la *limpieza de sangre*. C'est ce discours que nous nous proposons d'examiner ici².

La ligne argumentative du Defensorium Unitatis Christianae

Le propos explicite de cette œuvre militante pourrait se résumer de la sorte : démontrer l'incompatibilité des propositions de la *limpieza de sangre* avec l'universalisme de la doctrine chrétienne, soit, en termes de droit canon, pointer l'hétérodoxie que suppose un tel différentialisme.

Mais cette définition immédiate est trop générale pour rendre compte d'une stratégie argumentative toute entière tendue vers l'admission de l'autre au sein de la communauté chrétienne. Le *Defensorium Unitatis Christianae* relève de manière plus spécifique et plus fondamentale d'une *anthropologie du passage*, du passage réussi, faut-il le préciser ?- d'une identité religieuse à l'autre. Et cette anthropologie, qui nous servira de fil rouge dans l'exposé de l'argumentaire d'Alonso de Cartagena, ne trouve pas ses fondements culturels dans la seule théologie du baptême, celle de son efficacité sacramentelle.

Réaffirmer la validité des *moyens symboliques* du passage ne suffira pas, l'Evêque de Burgos le comprend, à faire pièce aux présumés différentialistes des statuts de *limpieza de sangre*, à en désamorcer la mécanique implicite. Il tentera donc d'en fournir aussi les *moyens conceptuels* propres à rendre tout homme, et plus particulièrement le Juif, convertible, transformable, autrement dit spirituellement récupérable.

En quoi consistent ces derniers ? Dans quel projet argumentatif trouvent-ils leur cohérence ?

L'examen attentif de l'ouvrage fait apparaître un souci réitéré de construire, *en amont du baptême*, en renfort de l'efficacité du symbole donc, un autre regard sur l'impur, le candidat à la conversion, une autre saisie de son altérité visant à lui ôter son caractère inéluctable. Le propos s'organise autour de deux grands axes, deux concepts intégrateurs, à la fois opposés et complémentaires :

- L'inscription des conversions dans la perspective eschatologique de l'économie du salut.

1 Sur la *Sentencia-Estatuto*, cf. E. B. Ruano, *Los orígenes del problema converso*, Barcelone 1976, 41-83. Le texte de la sentence y est publié en annexe.

2 Alonso de Cartagena, *Defensorium Unitatis Christianae*, M. Alonso [ed], CSIC, Madrid 1943.

- La “décategorisation” du candidat au baptême, autrement dit, la réalisation, l’affirmation de son individualité en face d’une identité communautaire alors soluble. Un double processus intégrateur, donc, d’association et de dissociation.

L’inscription du converti dans l’économie du salut

Face à un droit du sang déterminant l’exclusion ou l’inclusion sociale des individus tel que l’ébauche la *Sentencia Estatuto* de Tolède, il s’agira d’affirmer ici, au contraire, le destin d’universalité des hommes, par une mise en perspective historique.

Le postulat d’Alonso de Cartagena, inscrit dans le titre de l’œuvre, est que Dieu estime l’unité. Et c’est cette dernière qui confère son intelligibilité à l’histoire de l’humanité, véritablement polarisée d’un extrême à l’autre par le terme vers lequel elle chemine : le salut, par l’union dans le Christ, de tous les hommes et de tout l’Univers. Le dessein divin se trouve confirmé par une progression dialectique en trois étapes : l’unité, en Adam, de la création de l’humanité ; la dispersion de cette humanité multiple ; l’unité retrouvée dans les hommes “allés avec” le Christ.

Le premier temps, parce qu’il est celui, fondateur, de l’origine, a une dimension programmatique. Là est posé à jamais le principe d’une unité inscrite dans un rapport de l’un au multiple, et la préfiguration de cette unité dans l’ordre charnel. L’argument est ici d’ordre syntaxique : l’Écriture précise que Dieu a créé “l’homme” - le singulier générique est interprété comme le refus divin des distinctions charnelles – et qu’à partir de la chair de ce seul homme, Adam, naquit Eve.

*“Adam unus solus formatus est, dicente scriptura. Faciamus hominem ad ymaginem et similitudinem nostram. Non utique homines sed hominem dixit, ut ad unitatem hominum intendere differentiamque inter illos secundum carnis propagationem odire in ipso principio demonstraret”*³.

La deuxième étape consacre par un mystère divin, la rupture à la fois spirituelle (*scissio*) et physique (*occisio*) de l’unité des hommes. La véritable “ségrégation” entre les nations intervient avec l’alliance entre Dieu et Abraham qui marque l’élection du peuple d’Israël, exprimée ici en des termes nobiliaires (*quadam divisia*) qui trahissent les enjeux sociaux de ce discours *proconverso* :

*“sic principum dominus abraam fidelem suum signaculo circumcisionis ut quadam divisia insignivit reliqua gentium multitudine sub preputio dimissa”*⁴.

Notons que la division renferme potentiellement l’unité puisque du peuple choisi naîtra

-
- 3 “Seul Adam a été formé unique selon l’Écriture : Faisons l’homme à notre image et à notre ressemblance. Elle n’a pas dit “les hommes” mais “l’homme”, pour montrer qu’elle insiste et refuse, au principe même, toute différence entre eux selon la reproduction charnelle”. Cartagena, *Defensorium*, 65, lignes 3-7.
- 4 “[...]ainsi le Seigneur des princes a distingué son cher Abraham le croyant par le signe de la circoncision comme une sorte de devise, en laissant le reste de la multitude des nations sous [la loi de la conservation du] prépuce”. Cartagena, *Defensorium*, 68, lignes 22-24.

le Rédempteur universel. Cette rupture de l'unité en esquisse donc également la forme définitive.

L'ultime étape de la lecture historiciste le confirme. Ce mouvement irrépessible, cette "marche", ces "voies insondables", à l'encontre desquels va le rédacteur de la *Sentencia Estatuto* aboutissent au "temps du nouvel Adam" qui voit la résolution de la dialectique divine, comme l'exprime catégoriquement la formule paradoxale "casser complètement la division et la coupure" (*ex toto cassare scissionemque scindere*), et avec elle, "l'unité spirituelle de la régénération" de tous les hommes dans le Christ. La boucle initiée charnellement est bouclée spirituellement. Le terme ultime de "l'unité infinie du genre humain" est maintenant inauguré. L'opposition temporelle l'indique ("ut ex tunc in ante..."). C'est le triomphe de l'éthique universaliste.

Face à cette vision chrétienne de l'économie du salut qui, contrebalançant la tension eschatologique, place l'événement majeur de la Rédemption au centre de l'histoire, les thèses du Bachelier Marquillos prennent la double et gravissime forme d'un contretemps (le "temps intermédiaire" de la "distinction" est clos) et d'un contresens historique. C'est désormais le temps de l'Eglise, de la Parousie.

Spécificité du statut ontologique d'Israël

Ce deuxième volet, plus particularisant, de l'histoire du salut constitue une actualisation, une recontextualisation du discours paulinien sur le destin eschatologique des Juifs. L'autorité scripturaire sur laquelle Alonso de Cartagena fonde son discours d'inclusion est naturellement la prédiction fulgurante de Paul de Tarse qui, renonçant, au fil des ans, à convaincre immédiatement les Juifs, de plus en plus hostiles, et même les judéo-chrétiens, les intègre, au futur, dans une théologie du "Mystère d'Israël" (*Rm 11, 26*), et annonce alors en *Rm 11, 25-26* que : "L'aveuglement a touché une partie d'Israël jusqu'à ce que la totalité des nations entre et ainsi, tout Israël sera sauvé".

Ainsi, le phénomène contemporain des *conversos* est-il légitimé comme consommation d'un futur que l'Écriture avait annoncé. Ce dernier terme renvoie, nous semble-t-il, à un concept clef, dans la mesure où il vient éclairer autrement, compléter, la stratégie de Cartagena visant à régler le problème de l'altérité antérieure du Juif qui, on le sait, hypothèque la rencontre avec les Chrétiens et l'incorporation qu'elle suppose.

Cette annonce exclut la contingence. Elle constitue l'énoncé d'un plan, d'un programme que rien ne saurait perturber. En effet, le futur prédit, parce qu'il émane de la volonté divine, apporte une qualité particulière à ce discours de la connexion : celle de la stabilité, de l'équilibre d'un "contrat", d'une seconde "Alliance". Ainsi se trouve écartée toute incertitude, toute inquiétude ontologique liée à ce que la conversion pouvait avoir de circonstanciel et donc de réversible. Autrement dit l'élection déterminera une identité future sans faille chez le converti. Elle garantit la disparition définitive de son état antérieur. La rencontre en Jésus-Christ, au sein du Royaume, sera bien rencontrée avec un "même". Le Juif se révèle sans surprise, sans menace. Régi par un principe divin, il ne peut pas tourner "autrement", ni par conséquent, sa conversion. Il n'est rien, au fond qu'un être pour l'élection, pur objet du désir chrétien, paulinien d'inclure. Lire en lui la différence – étymologiquement ce qui porte en sens inverse- ce serait commettre un contresens, ignorer l'avenir qui le mène au salut. Ici, au fond, la différence du Juif n'est qu'une identité

différée, inéluctable.

Quel sens faut-il donner à cette construction narrative, cette histoire avec intrigue et dénouement heureux ? Le passé du Juif est ici un destin. Etre déterminé, il obéit à loi “du deviens ce que tu es”. Il y a là les ingrédients nécessaires pour conjurer l'échec du passage, le spectre de l'apostasie, la rejudaïsation du converti, et donc du mélange de l'ancienne et de la nouvelle loi.

La “ décatégorisation ” du Juif

Face au principe de “ déréalisation ” de l'individu qu'opèrent les stéréotypes ancrés dans le mythe de la pureté de sang, il s'agira de dissocier l'individu de son origine charnelle, de sa race (*genus*).

C'est, dans un premier temps, la notion paulinienne d'*appartenance spirituelle* au peuple de Dieu, principe fondamental de la dimension éthique universaliste, de la logique religieuse d'inclusion de l'Autre, qui constitue, au plan conceptuel, la clef de voûte de l'argumentation d'Alonso de Cartagena contre la discrimination par l'origine prônée par ses adversaires. Elle émerge du *Verus Israël* paulinien qui oppose l'ancien Israël (le peuple élu) relié à la chair et le nouvel Israël relié à la foi du Christ. Israël, perdant sa singularité généalogique charnelle, se comprend désormais extensivement, comme *racine spirituelle* et donc universelle, ou autrement dit chrétienne :

“ *Adeo quod undecumque venerint, tam ex israel et abraam quam ex aliis nationibus, soli fideles israelite dicantur et semen abrahe* ”⁵.

Le principe d'un critère d'appartenance de type spirituel, fondé sur le postulat d'une pureté exclusivement morale, donne accès, aussi bien aux Juifs qu'aux Gentils, à un monde nouveau, “ autre ”. Il repose sur un postulat spécifiquement “ catholique ”, clairement formulé par saint Paul dans l'*Epître aux Romains*, à savoir que “ rien n'est impur en soi ”, que l'unique pureté est intérieure, qui est celle du cœur. Ce présupposé est étayé, ici, par les conclusions de Pierre commentant sa vision devant le centurion romain Cornille qu'il s'apprête à évangéliser : “ *Il ne faut appeler aucun homme souillé ou impur* ”⁶.

Alonso de Cartagena choisira alors un exemple intéressant afin de démontrer l' inanité d'un déterminisme fondé sur le sang. Les ancêtres du Christ, Rahab et Ruth, étaient d'origine païenne (*ex gentilitate erant*). Mais réunies au peuple élu par leur conversion à la foi, elles ont pu s'unir à des croyants par le mariage, préparant de la sorte l'avènement de l'unité dans le Christ. Cet exemple de “ conversion réussie ”, par son caractère unique et fondateur, est donc particulièrement significatif. Il l'est aussi, en tant qu'argument *a fortiori*. En effet, il représente un cas extrême de mélange sanguin (“ *mixtura sanguinis* ”) dans la mesure où, au caractère allogène de l'autre sang s'adjoint son caractère hostile (“ *ex peregrino ymo inimico sanguine* ”) et montre ainsi l' inanité de tout discours sur l'hérédité religieuse.

5 “ ...c'est ainsi, que quel que soit l'endroit d'où ils viennent, que ce soit d'Israël et d'Abraham ou d'autres nations seuls ceux qui ont la foi sont nommés Israélites et descendance d'Abraham... ”. Cartagena, *Defensorium*, 106, lignes 6-8.

6 cf. *Actes des apôtres*, X, 28.

L'affirmation du primat des œuvres sur l'appartenance raciale constitue le deuxième temps de la démonstration. L'individu est construit par ses actes. De même sa pureté. Car les actes précèdent, ici, l'essence et conditionnent l'appartenance de l'individu. L'argument sert plus précisément, dans le premier théorème, à combattre un très ancien stéréotype antijuif et *anticonverso*: le "péché originel" indélébile du déicide que les Juifs auraient transmis aux *conversos*. Un processus de culpabilisation automatique des descendants par les crimes de leurs ascendants que certains partisans de la pureté de sang viendront plus tard étayer par une *quaestio* de Thomas d'Aquin : les péchés des pères doivent-ils rejaillir sur leurs fils ?

*“ Non ergo ex peccatis parentum qui in christum peccarunt. Neque etiam ex aliis criminibus que ante vel post christi tempora comiserunt, descendentes ab eis iudicandi sunt, sed secundum propria segregati bonorum aut malorum filiationem accipiunt ”*⁷.

Le primat accordé aux actes ouvre sur l'affirmation du libre arbitre de l'individu, sur sa capacité à choisir, le plaçant hors de tout déterminisme, y compris celui de ses actes passés : *“ C'est dans l'acceptation ou le rejet de la foi que résident respectivement l'élection ou le rejet des Israélites ”*⁸.

Le moyen symbolique du baptême

*“ Cum per baptismatis unitatem universi sacro lavacro reascentes unicus populus sint effecti et illa antiqua differentia funditus sublata novum hominem induentes veterem exuerunt ”*⁹.

On y voit bien en effet comment le baptême constitue un rite d'agrégation du prosélyte à la collectivité messianique. Outre l'expression "*peuple unique*", on relèvera l'emploi métaphorique du verbe *revêtir* dont les exégètes ont pu souligner la portée communautaire en le reliant à une symbolique du vêtement comme signe d'appartenance au groupe. Surtout, le schéma mentionné obéit à la logique universelle des rites de passages repérés par Van Gennepe¹⁰. Il s'emploie, comme tous, à séparer l'individu d'un statut pour lui en conférer un autre.

Ajoutons enfin, que cette rupture qualitative prend appui sur des forces élémentaires investies de pouvoirs symboliques purificateurs, telles qu'entre autres, l'eau baptismale ou

7 “...ce n'est donc pas en fonction des péchés que leurs ancêtres ont commis à l'égard du Christ ni même en fonction d'autres crimes qu'ils ont commis avant ou après le Christ que doivent être jugés ses descendants [de Jacob], mais c'est une fois qu'ils ont été rangés selon leurs propres actes qu'ils reçoivent l'affiliation des bons ou des mauvais”. Cartagena, *Defensorium*, 108, lignes 9-16.

8 Cartagena, *Defensorium*, 106, lignes 3-6.

9 “Par le moyen de l'unité du baptême, tous, renaissant dans le bain sacré, sont devenus un peuple unique et, une fois supprimée complètement cette antique différence, ont revêtu l'homme nouveau après avoir dépouillé le vieil homme”. Cartagena, *Defensorium*, 63, lignes 14-17.

10 A. Van Gennepe, *Les rites de passage*, Edition Picard, 1981.

le feu de l'Esprit Saint, développant ainsi un imaginaire de l'intégration individuelle en face d'une exclusion généralisée fondée sur le critère du sang.

L'argumentation est donc de pure théologie. Aucun *moyen technique*, profane, tel que l'évangélisation des prosélytes par exemple, n'est envisagé en renfort du moyen symbolique considéré ici comme suffisant pour transformer radicalement et instantanément le transfuge du judaïsme. Ce refus crispé de toute période intermédiaire, de tout pallier qu'implique semblable positionnement constitue sans doute, sur le plan pragmatique, une des faiblesses majeures de l'argumentaire. Un irréalisme symptomatique du degré d'assimilation de ce grand converti soucieux jusqu'à l'obsession de démontrer la légitimité "juridique" de son statut, de sa place au sein du groupe nobiliaire de la société majoritaire.

Le questionnement idéologique du discours universaliste

Il s'agira ici de réfléchir, à partir du texte, sur l'exclusion implicite de toute impureté spirituelle qu'implique un tel argumentaire, sur la contrepartie négative donc, de la logique d'ouverture du *Defensorium*.

Le baptême en question

La théologie du baptême énoncée par Alfonso de Cartagena permet précisément de saisir l'ambivalence profonde de la stratégie d'inclusion que nous venons d'exposer.

Dans ce sens, on s'attachera tout d'abord à ce qu'on pourrait nommer le versant exclusif du rite baptismal en mettant au jour la dialectique du dehors et du dedans sur laquelle il se structure.

La définition paulinienne du baptême parle, en effet, indissolublement de l'inclusion du néophyte et des garanties dont celle-ci s'entoure : " la suppression de l'antique différence ". Un acquis, certes, mais aussi une absolue nécessité. En cela, le baptême dessine une bien une fracture, celle de l'eau, de la mort symbolique, entre deux singularités sans bord commun. Entre l'homme ancien et l'homme nouveau, il y a la mort du premier. Entre les deux " variétés ", il y a l'eau de la piscine baptismale (la " *marge* ", selon Van Gennepe) dont on connaît le rôle purificateur, noué à l'événement de la croix dans l'économie du salut : le chrétien est enseveli dans les eaux de la Mort et relié ainsi au Christ de la croix. Il subit la figure du châtement dû au péché. Il est ensuite libéré avec le Christ qu'il " revêt ".

L'appartenance est donc, en quelque sorte, " bordée de néant " ¹¹, pour conserver l'expression spatiale de la pensée qui est celle d'Alfonso de Cartagena.

Adossé au néant, à un passé aboli, laminé, le Juif converti entre dans le royaume chrétien. A nul moment, l'homme nouveau n'a été mêlé à l'homme ancien. Considéré sous cet angle, le baptême est bien, pour filer la métaphore paulinienne, *la mort de l'Autre*, sa négation. Cette radicalité du passage qui interdit toute connexion entre l'ancien et le nouveau trahit une obsession de la pureté, une " mixophobie " (P. A. Taguieff). C'est bien dans un sens redoutablement exclusif qu'il faut interpréter l'affirmation des pouvoirs unitaires du baptême qu'Alonso de Cartagena, glosant Paul de Tarse, rappelle à ses détracteurs :

11 Selon une expression de Gaston Bachelard, dans *La Poétique de l'espace*, Paris 1989, 194.

“ *In unum ergo novum hominem isti multi homines qui hinc et inde venerunt per baptismatis sanctissimus ligamen coniunguntur ut etiam locus prioris sufficere nullatenus cognoscatur* ”¹².

La répression des judaïsants : un lexique de la pureté matérielle

Ce partage intégriste du monde entre le pur et l'impur, ce programme d'alignement annoncé dans la théologie du baptême se vérifie pleinement dans la peur idéologique que manifeste l'auteur face aux convertis judaïsants et dans la politique répressive qu'elle lui dicte.

Certes, sur le plan argumentatif, la répression des hérétiques et des apostats s'inscrit explicitement dans une “technique de rupture” destinée à écarter le risque d'une responsabilité collective des *conversos* : en rejetant immédiatement toute déviance judaïsante, le groupe néo-chrétien est censé empêcher que l'on porte sur son compte une attitude qui ne concerne, en fait, que quelques uns de ses membres.

Mais en interprétant ainsi ce discours défensif on ne dépasse pas le niveau polémique, la question de savoir à *qui* répond le texte quand il convient de se demander plus profondément à *quoi* il répond, à quelle peur.

Et de fait, au yeux d'Alonso de Cartagena, si l'hérésie judaïsante menace effectivement l'image et partant la légitimité socio-religieuse du milieu judéo-convers, le péril le plus grave, celui qu'il dénonce en dernière analyse, c'est le risque de contamination spirituelle que pareille déviance fait planer sur l'ensemble de la collectivité chrétienne. Le déplacement de focale vérifie notre conjecture : cette stratégie purificatrice obéit à une nécessité religieuse profonde :

“ *Sic et in illos qui baptismatis aqua loti ad iudaysmi vomitum redeunt, acerrime animavertendum, puritas namque religionis christianae et evvangelice legis limpidissima novitas nullam rubiginem antique iudaitatis seu paganitatis permittit, sed omnem iudayzationem paganizatonem abhorret* ”¹³.

Ce passage est symptomatique d'une peur obsessionnelle, vécue sur le mode affectif le plus immédiat, de la contamination religieuse. Un antijudaïsme sobre mais convaincu qui se traduit ici, comme en bien d'autres endroits de notre texte, par l'image matérielle de la rouille. Marque physique, lisible aussi, d'une impureté active - l'hérétique est à la fois corrompu et corrompteur – qui renvoie à une conception qualitative de l'intégrité, de l'identité religieuse menacée alors en permanence par une quantité aussi infime soit-elle d'impureté, par le seul principe du mélange. De là que soit requise, en réponse à l'émotion, à “l'horreur” déclenchée par la judaïsation, une “attention très aiguë” qui relève de

12 “ Ainsi donc, les hommes nombreux venant de toutes parts sont réunis par le très saint lien du baptême pour former un seul homme nouveau, où l'on sait qu'il n'y a plus du tout de place pour le premier ”. Cartagena, *Defensorium*, 139, lignes 23-26

13 “ Contre ceux qui, lavés par l'eau du baptême, reviennent au vomit du judaïsme, il faut porter une attention très aiguë, car la pureté de la religion chrétienne et la pureté de la loi évangélique ne permet [de conserver] aucune rouille de l'antique judéité, ou du paganisme, mais elle horreur de la judaïsation et de la paganisation ”. Cartagena, *Defensorium*, 294, lignes 10-18.

l'Inquisition épiscopale. Et le texte développera ensuite une logique de répression policière de l'apostasie qui annonce par sa rigueur l'Inquisition espagnole à venir mais où ne perce aucune conscience, en revanche, de l'ampleur du phénomène marrane.

Il est donc manifeste que ce plaidoyer pro-*converso* doit être conçu relativement, comme la figure positive et alternative d'un système complexe de violence religieuse. Car les propositions intolérantes qui lui font cortège ne sauraient être considérées comme des éléments latéraux, accidentels, mais bien comme d'autres figures possibles d'une même hantise.

C'est une tension dialectique qui est ici à l'œuvre entre logique d'inclusion universaliste chrétienne et impératif de préservation de la singularité communautaire. Un pseudo-universalisme, en réalité, qui recouvre la tentation de tout assimiler à sa propre singularité enflée aux dimensions de l'universel.

A partir de là, on peut essayer de montrer, dans le texte même, le travail destructeur de cette logique identitaire, communautaire. Montrer que ce discours intègre bien les conditions de sa propre faillite. Autrement dit, qu'il désigne implicitement pour le soupçon systématique, l'exclusion *a priori*, le groupe néo-chrétien dont il réclame l'intégration. Que le postulat identitaire intégriste qui sous-tend la dynamique d'ouverture confère à ce discours chrétien une configuration extrêmement ambiguë. Que s'y affrontent alors nécessairement deux logiques véritablement contradictoires dont l'enjeu est la destinée de l'individu : celle du libre arbitre et celle du déterminisme.

On peut ainsi établir des éléments de connexion entre discours de la pureté de foi et discours de la pureté de sang, du soupçon généralisé face à l'autre *raza*.

La pureté religieuse est bien l'imaginaire par lequel ce texte va renouer, à un autre niveau, *spiritualiter*, culturel, certes, c'est-à-dire de manière seulement *a posteriori*, avec la catégorisation, la "déréalisation de l'individu" qui prive ce dernier du libre arbitre salvateur, l'emprisonne dans le préjugé collectif.

On note ainsi, dans le *Defensorium*, l'usage de stéréotypes anti-juifs, peu nombreux certes, mais affirmés, et parmi lesquels figure l'accusation majeure de déicide clairement étendue, en définitive à l'ensemble du groupe juif.

Remarquons de même qu'Alonso de Cartagena puise à la même source antijuive qu'un Tomás de Torquemada, très probable inspirateur de l'Edit d'expulsion, lorsqu'il censure les "abominables circoncisions" pratiquées par les apostats. Citons encore ces représentations de l'altérité juive ou judaïsante figurée par la "souillure" ou la "rouille" propres à répandre la suspicion sur l'ensemble des *conversos*. On connaît en effet le caractère essentialisant, catégorisant des stéréotypes.

"L'état d'alerte que vit le parti des purs", pour reprendre l'expression de Jean Guitton, lui commande de se procurer un savoir global et durable sur l'ennemi, l'impur, une loi stable, pour qu'elle ait quelque valeur d'usage, qui l'empêcherait de se laisser surprendre, qui le garantirait contre ce risque ultime de dissolution. La réponse de cette logique anticipatrice sécuritaire c'est d'abord la catégorie, le type qui généralise et stabilise dans le temps la figure de l'ennemi, permet de l'identifier, d'en prévenir la nuisance, de l'exclure durablement et totalement.

A cet aspect cognitif des stéréotypes il faut adjoindre ici leur caractère affectif, persécuteur - ils désignent l'Autre comme l'ennemi absolu- qui va renforcer encore le

réflexe de méfiance généralisée, la liaison individu - groupe.

Et il semble bien que ce soit au postulat d'une singularité communautaire absolue qu'il faille imputer cette régression. C'est lui, en vertu de l'extrême vulnérabilité à l'Autre qu'il suppose, qui va intensifier ce processus inhérent à la construction des identités collectives, des appartenances.

D'autre part, on remarquera que le caractère inéluctable du *type* communautaire tend, dans le *Defensorium* à être renforcé par son inscription métaphorique dans le temps de la lignée. A la liaison groupe – membre s'ajoute ainsi la liaison de ascendant – descendant qui est ici celle d'une causalité généalogique. Le péché catégoriel se durcit en péché originel. Ce balisage de la différence, du *type*, par sa naturalisation relève, encore plus clairement, du même réflexe protectionniste contre le mélange. Il s'agit de renforcer la frontière culturelle, son fondement même, d'augmenter son évidence et par là son caractère infranchissable.

On relèvera ainsi que les mentions réitérées de la souillure juive –la “rouille”- déjà notées, intègrent implicitement l'idée d'une transmission large. Mais ce durcissement en nature de l'image de l'Autre peut être exposé de manière très explicite, selon les théories de l'orthodoxie catholique en la matière. Ainsi à propos de la faute du déicide peut-on lire :

“ *Quod utique commune omnibus est tam ex gentilibus quam israeliticis ad fidem catholicam venientibus ut peccata maiorum, sua quoque que iam transsierant, eis impropertur, si fidem catholicam recipere renuunt vel post receptam in errores iudaysmi seu gentilitatis recidunt*”¹⁴.

On se souviendra, en outre, que ce discours global trouve une application spécifique dans l'attribution du déicide aux Juifs du présent par *filiation* spirituelle. Et la malédiction qui frappe le peuple élu lors de la crucifixion (*Matthieu 27, 25*) scelle dans le sang le destin générationnel des Juifs. Toujours bien sûr, on le voit, le choix individuel précède l'essence, la filiation, qui est donnée comme *spiritualiter*. Mais il n'en reste pas moins que, dans le camp du mal, l'origine devient explicative de l'individu et de son comportement social, moral et religieux. On aurait donc là, un première état de tension d'un discours parfaitement orthodoxe vers un imaginaire raciste ou protoraciste comme on voudra l'appeler.

Enfin, on peut émettre l'hypothèse, qui se vérifiera d'ailleurs dans d'autres discours universalistes chrétiens de l'Epoque Moderne - le *Discurso sobre los estatutos de Limpieza de Sangre* de fray Agustín Salucio est l'un d'eux¹⁵ - que cet impératif de préservation absolue de la pureté impliquera fatalement, au vu de la permanences des “signes” de judaïsation - chez les *conversos* de la fin du XVème siècle – ou de leur résurgence avec l'arrivée des *conversos* “portugais”, surtout à partir de 1580, un abandon plus ou moins net des thèses “libérales” et le repli conséquent sur des mécanismes de fermeture protectionnistes qui pourront difficilement passer par d'autres critères que celui de la race. Le seul qui puisse procurer, de manière purement immédiate, le sentiment d'une étanchéité totale en prétendant au systématisme, au risque zéro : exclure l'ensemble du groupe afin de

14 “ C'est le lot commun pour tous ceux qui viennent à la foi catholique tant les Gentils que les Israélites, que les péché de leurs ancêtres leur soient reprochés en plus de ceux qu'eux-mêmes ont commis s'ils refusent de recevoir la foi catholique ou si après l'avoir reçue ils retombent dans les erreurs du judaïsme et du paganisme [...] parce qu'il est manifeste que ceci fait revivre le souvenir des crimes passés... ”. Cartagena, *Defensorium*, 109, lignes 12-17.

15 Fray Agustín Salucio, *Discurso sobre los estatutos de Limpieza de Sangre*, A. Pérez Gómez [éd], Cieza, El ayre de la almena 1975.

se protéger d'une partie de ses membres. Un principe de précaution fondé sur le constat empirique plus ou moins objectif d'une pratique résiduelle juive et qui, remarquons-le, ne constituera dans ces milieux orthodoxes attachés à la doctrine paulinienne, qu'une mesure pragmatique sans imaginaire véritablement raciste.

Conclusion

L'examen du *Defensorium* d'Alonso de Cartagena nous paraît consacrer de manière particulièrement critique "l'insuffisance essentielle" de l'Autre comme individu. Certes on n'a pas affaire, *a priori*, à un raisonnement de type univoquement déterministe. Il ne s'agit que d'expliquer, de caractériser après coup, après leur "choix", les Juifs et les apostats. Une sorte de déterminisme contrarié, *a posteriori*.

Le fond de l'affaire est là, dans cette équivoque du discours, dans cette tension extrême entre libre arbitre et fatalité : entre les moyens que le désir de s'approprier l'Autre invente pour se satisfaire et ceux, contradictoires, que sa peur actualise pour s'apaiser. La logique différentialiste travaille donc par en dessous la logique d'ouverture assimilationniste, instaurant ainsi un pont entre l'antijudaïsme médiéval et l'antisémitisme moderne de la pureté de sang.

C'est, semble-t-il dans le regard porté sur l'autre identité religieuse, dans cette façon de la penser comme impure et de penser en retour la sienne comme pure, que l'on doit chercher une structure mentale d'accueil pour les discours de l'exclusion généralisée par le critère de la race. En d'autres termes, c'est ici le conflit culturel qui est premier, qui pose le problème de fond.