HAL
open science

Ignacio de las Casas, les jésuites et la polémique antimusulmane en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)

Youssef El Alaoui

To cite this version:

Youssef El Alaoui. Ignacio de las Casas, les jésuites et la polémique antimusulmane en Espagne (XVIe-XVIIe siècles). Youssef El Alaoui. Morisques (1501-1614). Une histoire si familière, 11, Presses universitaires de Rouen et du Havre, pp.161-185, 2017, Cahiers de l'ERIAC. Sinapia. Dossiers hispaniques, 979-10-240-0735-9. hal-01923946

HAL Id: hal-01923946

https://hal.science/hal-01923946v1

Submitted on 3 Nov 2020

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

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

Morisques (1501-1614)

Une histoire si familière

Sous la direction de Youssef El Alaoui

Presses universitaires de Rouen et du Havre

Sinapia_DossiersHispaniques.indb 5 13/02/2017 08:37:56

Mise en pages : Marion Hummel

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction,
sous quelque forme que ce soit, réservés pour tous pays.

© Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2017
Rue Lavoisier – 76821 Mont-Saint-Aignan Cedex
http://purh.univ-rouen.fr
ISBN : 979-10-240-0735-9
Collection « Cahiers de l'ERIAC » – ISSN : 2117-7880
Série « Sinapia. Dossiers hispaniques » – ISSN : 2492-5411

Table des matières

Abréviations 7

Remerciements 9

Introduction 13

Ignasi Fernández Terricabras
La confessionnalisation dans l'Espagne moderne : approche et débats 31

Miguel Ángel de Bunes
L'expulsion des Morisques dans la politique antimusulmane du règne de Philippe III 51

Manuel Lomas et Rafael Benítez Sánchez-Blanco
La seconde Inquisition de la mer (1615-1621) face au problème morisque 65

Luis F. Bernabé Pons
La vie secrète des Morisques 87

Florence Lecerf
Un lien indispensable entre deux communautés : l'interprète traducteur 107

José María Perceval
Êtres de la nuit 121

Borja Franco Llopis
Mercédaires, musulmans et Morisques 143

Youssef El Alaoui
Ignacio de las Casas, les jésuites et la polémique antimusulmane en Espagne (XVIe-XVIIe siècles) 161

Grace Magnier
Deux approches de l'expulsion des Morisques : Pedro de Valencia et Ignacio de las Casas 187

José Antonio González Alcantud
Voltaire chez les Morisques 199

Bernard Vincent
Quel était l'aspect physique des Morisques ? 217

Bibliographie 225

Les auteurs 255

Table des figures 257

Ignacio de las Casas, les jésuites et la polémique antimusulmane en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)

Youssef El Alaoui

Comme le souligne Antonio Ferós dans « Retóricas de la expulsión », les travaux sur les œuvres de polémique ou de controverse antimusulmane[1], qui connurent un développement très important dans l'Espagne des XVIe-XVIIe siècles, attirent de plus en plus l'attention des chercheurs[2]. Très récemment, s'est tenu à Madrid un colloque international organisé par Mercedes García-Arenal et Gerard Wiegers intitulé *Polemical encounters. Polemics between Christians, Jews and Muslims in Iberia and beyond* (Madrid, 29-30 septembre et 1er octobre 2014) dont le riche programme aborde cette problématique dans la longue durée depuis le Moyen Âge jusqu'au XVIIe siècle[3].

1. Cet article n'est qu'une étape dans un projet plus large dont l'objet est l'étude de l'utilisation par les jésuites de la polémique antimusulmane dans l'évangélisation des Morisques et des musulmans aux XVIe-XVIIIe siècles. L'objectif final est l'édition critique, en ligne, de certaines de ces œuvres inédites. Un échantillon de ce travail fut présenté en 2012 dans le cadre d'un groupe de travail, *Débats, disputes et controverses*, dirigé par Juan Carlos Estenssoro (Paris 3) et Michèle Guillemont (Lille 3).

2. Antonio Ferós, « Retóricas de la expulsión », dans Mercedes García-Arenal et Gerard Wiegers (dir.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Universitat de Valencia, 2013, p. 73-74, note 13. Voir Piroska Nagy, Michel-Yves Perrin et Pierre Ragon (dir.), *Les controverses religieuses entre débats savants et mobilisations populaires (monde chrétien, Antiquité tardive-XVIIe siècle)*, Rouen, PURH, 2011, et notamment l'introduction.

3. Selon les organisateurs, « *this conference on polemics is concerned with different styles of argumentation and controversy in the field of religion taking place in the Iberian Peninsula within its Mediterranean (North African, but also Ottoman) and Northern European contexts, in both the late Middle Ages and the Early Modern period. By using the term "polemics" we would like to shift attention from the specificity of historical genres of religious dispute (such as Disputatio, Apologia, Confutatio) to the larger frame of interreligious apologetics. In this larger frame dialectical exchange with the other also involved recognition, and sometimes even an ethnographic consideration of otherness. The conference may stress the imaginary discursive nature of texts as windows onto shared notions of history and in so doing, pay more attention to the particulars of each group's idea of sacred history* ». Le texte est disponible sur `http://www.proyectos.cchs.csic.es/corpi/sites/default/files/attachments/activities/docs/Polemical%20Encounters.pdf`; le programme sur `http://www.proyectos.cchs.csic.es/corpi/sites/default/files/attachments/activities/docs/progrm%20POLEMICAL%20ENC.pdf`.

S'il est vrai que pour le Moyen Âge il existe une importante bibliographie sur la question[4], pour la période qui nous intéresse les monographies ne sont pas nombreuses. L'une des références en la matière pour le Siècle d'or espagnol est Miguel Ángel de Bunes, avec *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad* et ses nombreux travaux sur la question[5].

Lorsque nous parlons d'œuvres de controverse, nous faisons une distinction entre celles qui furent rédigées et/ou publiées au XVIe siècle dans le contexte de l'évangélisation des Morisques, essentiellement sous forme de catéchismes (*catecismos mayores*) à l'adresse des prêtres ou religieux, comme complément de la catéchèse (les autorités étaient très réticentes à la circulation de ce type d'œuvres par crainte que les Morisques n'y trouvent matière, et des arguments, pour résister à leur christianisation) ; et celles qui furent rédigées et/ou publiées au début du XVIIe siècle par des auteurs, majoritairement issus du clergé et en particulier de l'ordre des dominicains, apologistes de l'expulsion qui, comme le souligne Grace Magnier, empruntèrent une partie de leur argumentaire et surtout leur style combatif et agressif aux ouvrages de polémique antimusulmane médiévaux pour justifier l'expulsion des Morisques[6].

Depuis les travaux pionniers de Louis Cardaillac (1977), nous pouvons suivre aussi la production d'une polémique antichrétienne, pendant de ces œuvres de polémique antimusulmane, rédigée en exil par des auteurs morisques après l'expulsion ; dans son dernier livre publié au Mexique, l'auteur reprenait ses premiers travaux et consacrait plusieurs pages, par le biais du comparatisme, à ce problème en Espagne et en Amérique[7].

---

4. Voir André Vauchez et Bénédicte Sère, « Les chrétiens d'Occident face aux juifs et aux musulmans au Moyen Âge. XIe-XVe siècle », *Recherches de science religieuse*, vol. 100, nº 2, 2012, p. 187-208 ; María Florencia Mendizábal, « Las imágenes del Islam y de los musulmanes en la corona de Castilla: construcciones discursivas cristianas (ss. XII-XV) », *Estudios de Historia de España*, vol. 12, nº 2, 2010, p. 353-368. Très bonne vision d'ensemble dans Josep Hernando, « La polémica antiislámica i la quasi impossibilitat d'una entesa », *Anuario de Estudios Medievales*, vol. 38, nº 2, 2008, p. 763-791 ; Josep Puig, « The Polemic against Islam in Medieval Catalan Culture », *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin-New York, Walter De Gruyter, « Miscellanea Mediaevalia 33 », 2006, p. 238-258 ; W. G. B. M. Valkenberg, « Polemics, Apologetics, and Dialogues as Forms of Interreligious Communication Between Jews, Christians an Muslims in the Middle Ages », dans *Religious Polemics in Context*, Theo L. Hettema et A. van der Kooij (dir.), Leiden, Brill, 2005, p. 376-383 ; François Berriot, « Remarques sur la découverte de l'Islam par l'Occident, à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance », *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, nº 22, 1986, p. 11-25.

5. Miguel Ángel de Bunes Ibarra, *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, CSIC, 1989, p. 202 ; du même, « El enfrentamiento con el Islam en el Siglo de Oro. Los antialcoranes », *Edad de Oro*, nº 8, 1989, p. 41-58 ; du même, « La evolución de la polémica anti-islámica en los teólogos españoles del primer Renacimiento », dans Horacio Santiago-Otero (dir.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaismo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Turnhout, Brepols, 1994, p. 399-418.

6. Grace Magnier, *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos. Vision of Christianity and Kingship*, Leiden-Boston, Brill, 2010, p. 28-31 et le chap. 3 p. 119 et suiv. ; Isabelle Poutrin, « Ferocidad teológica o estrategia política: la exterminación de los moriscos en la *Defensio fidei* (1610) de Jaime Bleda », *Areas. Revista internacional de ciencias sociales*, nº 30, 2011, p. 111-119.

7. Louis Cardaillac, *Dos destinos trágicos en paralelo. Los moriscos de España y los indios de América*, Zapopan, El Colegio de Jalisco 2012, p. 68-79.

Ces travaux ont connu depuis un regain d'intérêt avec, entre autres, ceux de chercheurs comme Luis F. Bernabé Pons et Gerard Wiegers[8].

Dans le cadre de l'intervention de la Compagnie de Jésus dans l'histoire des Morisques, nous souhaitons proposer ici quelques pistes pour étudier l'évolution du regard porté par cet ordre sur ce genre littéraire afin de connaître sa position en matière de controverse antimusulmane et de suivre la trace en Espagne aux ouvrages de controverse jésuites, au XVIe et début du XVIIe siècles, qui, comme nous le supposons, purent influencer la production postérieure de l'ordre à partir de la seconde moitié du XVIIe et au XVIIIe siècles auprès des Morisques – avant et après l'expulsion – et auprès des musulmans. Les Morisques sont une pièce maîtresse dans les projets – nous sommes tentés de parler de stratégie – d'évangélisation des chrétiens d'Orient et de conversion des musulmans du Levant. Il semble y avoir une continuité dans les préoccupations et une adaptation, une accommodation aux hommes, sur la forme pas sur le fond, et aux contextes[9].

Jésuites et Morisques

Dans son article incontournable sur l'histoire de la Compagnie de Jésus et les Morisques, Francisco de Borja de Medina (1988), grand connaisseur des archives jésuites et l'un des meilleurs spécialistes de la question, proposait une géographie de l'apostolat morisque de la Compagnie (1545-1614) concentrée principalement dans les régions de Gandie, Valence, Saragosse, Grenade et Séville. Dans d'autres zones telles que les deux Castille, en incluant la région de Murcie, ou une grande partie de l'Andalousie, l'auteur considérait que « *el apostolado morisco no revistió especial importancia en el conjunto de ministerios ejercidos por la Compañía*[10] ». L'action la plus importante se concentra sur les régions de Gandie, Valence et Grenade.

Bien que nous trouvions dans les sources de nombreux documents concernant cet apostolat, il y a, encore aujourd'hui, un manque d'information qui pourrait s'expliquer par sa courte durée, 69 ans (1545-1614) sur les 115 ans que dura l'histoire officielle des Morisques (1501-1614) ; cet apostolat se poursuivit en Espagne après l'expulsion, mais auprès d'esclaves morisques et musulmans[11].

---

8. Gerard Wiegers, « Las obras de polémica religiosa escritas por los moriscos fuera de España », dans *Los moriscos: expulsión y diáspora*, *op. cit.*, p. 391-413 ; Luis F. Bernabé Pons, « Los manuscritos aljamiados como textos islámicos », dans *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010, p. 27-44 ; « Obra de polémica religiosa », dans *Memoria de los moriscos*, *op. cit.,* p. 230-233 ; Louis Cardaillac, *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, Klincksieck, 1977. Voir aussi Leonard P. Harvey, « Textes de littérature religieuse des Moriscos tunisiens », dans Mikel de Epalza et Ramón Petit (dir.), *Études sur les Moriscos Andalous en Tunisie*, Madrid, Dirección General de Relaciones Culturales, 1973, p. 199-204.

9. Voir Youssef El Alaoui, « L'adaptation et ses limites dans l'évangélisation des Morisques. Le cas des catéchismes », dans « Modalités et figures de l'intervention dans le monde ibérique (XVIe et XVIIe siècles) », 2014, disponible sur `https://webtv.univ-rouen.fr/videos/5-youssef-el-alaoui/`.

10. Francisco de Borja de Medina, « La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614) », *Archivum historicum Societatis Iesu*, vol. 57, nº 1, 1988, p. 9-10.

11. Voir James B. Tueller, « Los moriscos que se quedaron o que regresaron », dans *Los moriscos: expulsión y diáspora*, *op. cit.*, p. 191-209 ; Enrique Soria Mesa, « Los moriscos que se quedaron. La permanencia de

Pour Francisco de Borja de Medina ce manque d'information « *puede denotar simplemente falta de novedad, por constituir una ocupación habitual* » ou tout simplement être dû au fait que les Morisques étaient inclus dans la documentation de l'ordre sous le terme générique de « *gente necesitada de doctrina*[12] ».

À ce manque d'information de première main s'ajoute aussi l'absence d'intervention publique de la Compagnie de Jésus dans les nombreux débats suscités par la politique d'évangélisation et d'assimilation de la minorité et son expulsion entre 1609 et 1614[13].

Ce vide serait en partie comblé, comme nous l'avions déjà souligné dans d'autres travaux, par Ignacio de las Casas (1550-1608), auteur d'une série de documents qui sont toujours d'un grand intérêt pour comprendre le rôle de l'ordre dans l'évangélisation et assimilation des Morisques et pour situer son action par rapport à d'autres ordres religieux, notamment franciscains et dominicains[14]. Cette œuvre est importante pour

---

la población de origen islámico en la España Moderna (Reino de Granada, siglos XVII-XVIII) », *Vínculos de historia*, nº 1, 2012, p. 205-230 ; Trevor Dadson, « Los moriscos que no salieron », *Pedralbes. Revista de historia moderna,* nº 29, 2009, p. 213-246 ; Bernard Vincent, « Musulmanes y conversión en España en el siglo XVII », dans Mercedes García-Arenal (dir.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, p. 193-203 ; François Martinez, *La permanence morisque en Espagne après 1609. Discours et réalités*, thèse de doctorat [1997], Louis Cardaillac (dir.), Lille, ANRT, 1999 ; Elena Pezzi, *Los moriscos que no se fueron*, Almería, Cajal, 1991.

12. Francisco de Borja de Medina, « La Compañía de Jesús… », art. cité, p. 10. Un exemple de cette « *ocupación habitual* » des jésuites auprès des malades, des prisonniers, des marginaux (prostituées) et des Morisques dans l'activité missionnaire du jésuite Pedro de León à Séville, dans Marie-Lucie Copete, *Les jésuites et la prison royale à Séville. Missions d'évangélisation et mouvement confraternel en Andalousie à la fin du XVIe siècle*, thèse de doctorat, Institut universitaire européen de Florence, 1995.

13. La question morisque a donné lieu à une imposante bibliographie qui embrasse tous les aspects de la vie de cette minorité, une bibliographie dans laquelle, même si les monographies sur l'apostolat morisque de la Compagnie ne sont pas abondantes, de nombreux auteurs mettent en avant le rôle de l'ordre en général ou de certains jésuites en particulier. Voir ces états de la question récents : José María Perceval, « La situación actual de las investigaciones sobre los moriscos: nuevas visiones y retos del siglo XXI », *Diversidad*, nº 5, 3e année, 2012, p. 1-21 ; Antonio Luis Cortés Peña et Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, « Historiografía sobre la Iglesia en Andalucía (Edad Moderna) », *Tiempos modernos*, vol. 7, nº 20, 2010, p. 1-44 ; Manuel Barrios Aguilera, « Los moriscos en el IV Centenario de la expulsión. Unos libros », *Cuadernos de historia moderna*, vol. 35, 2010, p. 25-235 ; du même, « Introducción: A vueltas con la expulsión de los moriscos en el IV centenario », *Chronica nova*, nº 36, 2010, p. 7-13. Sur l'évangélisation des Morisques et pour ne citer que quelques travaux publiés depuis la dernière commémoration de 2009, voir Borja Franco Llopis, *Espiritualidad, reformas y arte en Valencia (1545-1609)*, thèse de doctorat, Universidad de Barcelona, 2009, `http://www.tesisenred.net/handle/10803/2014` ; Rafael Benítez Sánchez-Blanco, « Los moriscos en la política de la Monarquía Hispánica y su expulsión », dans *La expulsión de los moriscos*, Antonio Moliner Prada (dir.), Barcelone, Nabla Ediciones, 2009, p. 235-266 ; Mercedes García Arenal, « Religious Dissent and Minorities: The Morisco Age », *The Journal of Modern History*, vol. 81, 2009, p. 888-920 ; Youssef El Alaoui, « L'évangélisation des morisques ou comment effacer les frontières religieuses », *Cahiers de la Méditerranée*, nº 79, 2009, `http://cdlm.revues.org/index4905.html` ; Luis Fernando Bernabé Pons, « On morisco networks and collectives », dans *The conversos and moriscos in the late medieval Spain and beyond* 2, Leiden-Boston, Brill, 2012, p. 121-134 ; Isabelle Poutrin, *Convertir les musulmans. Espagne 1491-1609*, Paris, PUF, 2012 ; Rafael Benítez Sánchez-Blanco, « El debate religioso en el interior de España », dans *Los moriscos: expulsión y diáspora…*, *op. cit*., p. 103-126 ; Paolo Broggio, « Las órdenes religiosas y la expulsión de los moriscos: entre controversias doctrinales y relaciones hispano-pontificias », dans *Los moriscos: expulsión y diáspora…*, *op. cit*, p. 149-171.

14. Voir 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 (1605-1607)*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 359-360.

comprendre l'évolution des jésuites par rapport aux Morisques et à l'islam en général aux XVIe et XVIIe siècles, et aussi, comme nous le verrons, pour suivre l'évolution de la Compagnie de Jésus en matière de controverse. Ceci dit, nous n'affirmons pas que les idées d'Ignacio de las Casas étaient représentatives de l'ordre dans son ensemble car, à l'instar de l'histoire des Morisques, histoire complexe et hétérogène, sur toutes les questions soulevées par cette minorité, la Compagnie ne formait pas un bloc homogène, monolithique, et, dans son approche de la question, force est de constater qu'il y avait certaines divergences. En Espagne, un secteur important autour des provinciaux de Castille et d'Aragon ne communiait pas avec toutes les propositions et analyses d'Ignacio de las Casas ; c'est le secteur que Francisco de Borja de Medina appelle « anti-arabiste », qui s'opposait, par exemple, à ses propositions d'utilisation de la langue arabe dans la catéchèse, l'un des points les plus conflictuels dans l'histoire des Morisques. L'arabe était le vecteur fondamental de leur identité culturelle et religieuse ; c'est pourquoi les autorités favorisèrent dès le début leur castillanisation. Cette politique concernant la langue fut amorcée dès l'adoption des mesures acculturatrices prises par l'assemblée de la *Capilla Real* de Grenade en 1526 et reprises par plusieurs assemblées et conciles (concile provincial de Grenade de 1565, assemblée de Valence de 1565, assemblée de Madrid de 1566, assemblée de Valence de 1573, synode de Tolède de 1582…). À partir de la pragmatique de 1567, l'intransigeance en matière linguistique devait être dorénavant la ligne de conduite officielle. Les années 1560, celles de la guerre des Alpujarras – c'est-à-dire le soulèvement des Morisques de cette région montagneuse de Grenade entre 1568 et 1570 – et le règne de Philippe II, sont un point d'inflexion dans la politique d'évangélisation avec le débat fondamental autour de l'utilisation de l'arabe : autorisée, avant le concile de Trente ; interdite, après, à l'exception de la *Doctrina christiana en lengua arábiga y castellana* de Martín Pérez de Ayala, dernier catéchisme en langue arabe pour les Morisques publié en 1566. Ceci ne veut pas dire que la langue arabe cessa d'être utilisée par les évangélisateurs, notamment dans la région de Valence.

Sur un autre point qui va occuper les esprits depuis la fin du XVIe siècle et surtout dans les premières années du XVIIe, à savoir l'extirpation ou expulsion de la minorité comme solution de ce qui devint un problème pour les autorités, nous trouvons aussi, à l'opposé de las Casas, certains jésuites partisans de cette mesure, présents à la dernière assemblée qui se réunit à Valence en 1608 pour traiter de la question ; ce fut le cas de jésuites tels que les théologiens, Juan Sotelo et Francisco Escrivá qui communiaient avec la ligne défendue par l'archevêque de Valence, le patriarche Juan de Ribera, qui finit par préconiser l'expulsion[15].

Ignacio de las Casas apparaît comme un auteur original sur une autre question, que nous souhaitons aborder ici, et qui nous semble avoir été déterminante au moment de faire pencher la balance en faveur de l'expulsion en créant un climat, en construisant

15. Pascual Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión* [1901], Universidad de Granada, 1992, t. II, p. 135 et p. 529-544 ; voir Rafael Benítez Sánchez-Blanco, « El escamoteo del tercer papel del Patriarca Ribera a favor de la expulsión de los moriscos », *Revista de historia moderna*, nº 27, 2009, p. 179-192 ; du même, « Juan de Ribera, los colegios de niños moriscos de Valencia y los inicios del Real Colegio de Corpus Christi (1538-1625) », dans *El patriarca Ribera y su tiempo: religión, cultura y política en la Edad Moderna*, Emilio Callado Estela et Miguel Navarro Sorní (dir.), [Valencia], Institució Alfons el Magnànim, 2012, p. 495-524.

une image, en apportant des arguments pour la justifier ; nous voulons parler des œuvres de controverse antimusulmane.

S'il est vrai que jusqu'à présent nous considérions que la Compagnie de Jésus, contrairement aux dominicains[16], ne s'était pas illustrée dans ce genre en Espagne au XVIe et début du XVIIe siècles, Ignacio de las Casas affirme, dans un mémoire adressé au pape Clément V en 1605[17], avoir préparé une réfutation de l'islam comme complément de l'évangélisation et, tout en défendant l'utilité de ce genre, propose un modèle théorique de ce que selon lui, devait être une bonne œuvre de controverse antimusulmane.

Dans la ligne du fondateur de son ordre, Ignace de Loyola, il préconisait, au début du XVIIe siècle, et c'est ici que réside son originalité, une meilleure connaissance de l'islam et de la langue arabe[18], non pas par reconnaissance de la religion musulmane, ce qui semblait impensable à l'époque, mais dans le but de mieux la combattre car, n'oublions pas que notre auteur, très critique par ailleurs envers la politique d'évangélisation et d'assimilation de la couronne, considérait, à l'instar de tous les protagonistes de cette politique, dans un contexte d'exclusivisme religieux, que l'islam était une maudite secte, « *una maldita secta* », qui, de plus, « *no es ley de Dios ni su autor propheta*[19] ». Un autre aspect qui nous semble très intéressant est que ces œuvres ne sont pas conçues, par les auteurs que nous allons voir, seulement comme des outils de combat mais aussi comme un moyen de parfaire leur connaissance de l'islam et des musulmans. Comme le soulignait récemment Paul Shore, les efforts des jésuites pour convertir les musulmans pâtissaient d'un manque profond de connaissance théologique de leurs textes sacrés. En ce qui concerne les jésuites des XVIIe et XVIIIe siècles, même chez ceux qui vivaient près des territoires islamiques, il y avait le plus souvent un manque de connaissance personnelle des musulmans[20]. L'auteur parle de l'importance que la figure du musulman allait avoir à cette époque dans l'imaginaire jésuite ; la construction d'un musulman imaginaire serait tributaire des traductions du Coran et des œuvres d'art, en incluant les illustrations de livres et les emblèmes jésuites. Il faudrait ajouter à cette liste, nous semble-t-il, les ouvrages de polémique antimusulmane.

L'étude des œuvres d'apologétique, de controverse, de polémique antimusulmane ou de réfutation (*refutación* ou *confutación*) du Coran et de l'islam permet de suivre l'évolution de ce genre et celle du regard porté sur les Morisques (nouveaux-chrétiens

16. Voir, pour une histoire de l'intervention des dominicains dans l'évangélisation des Morisques : Emilio Callado Estela, « Dominicos y moriscos en el reino de Valencia », *Revista de historia moderna*, nº 27, 2009, p. 109-134 ; Bernard Vincent et Rafael Benítez Sánchez-Blanco, « Los dominicos y los moriscos », dans *Corónica de los moros de España de fray Jaime Bleda*, [éd. fac-similé], Universitat de València-Biblioteca Valenciana, 2001, p. 9-19.

17. Youssef El Alaoui, *Jésuites…*, *op. cit.*, p. 169-176.

18. Luis F. Bernabé Pons, « "Por la lengua se conoce la nación". Los moriscos y sus idiomas », *Alborayque. Revista de la Biblioteca de Extremadura*, Badajoz, nº 3, 2009, p. 107-125 ; Youssef El Alaoui, « El jesuita Ignacio de las Casas… », art. cité.

19. Youssef El Alaoui, *Jésuites…*, *op. cit.*, p. 549.

20. Paul Shore, « Contact, Confrontation, Accommodation: Jesuits and Islam, 1540-1770 », *Al-Qantara*, vol. 36, nº 2, 2015, p. 429-441 et « The Muslim Body in the Baroque Jesuit Imagination », *ibid.*, p. 531-561. Voir aussi, dans ce nº special, Zvi Ben-Dor Benite, « "Like the Hebrews in Spain": The Jesuit Encounter with Muslims in China and the Problem of Cultural Change », *ibid.*, p. 503-529.

considérés, selon les périodes et selon les auteurs, comme des infidèles, des apostats, des hérétiques, des ennemis de l'intérieur), depuis le Moyen Âge jusqu'au XVIIIe siècle.

Instrument de combat idéologique mais aussi complément indispensable de l'évangélisation, il ne semblait pas que la controverse antimusulmane fût pratiquée par la Compagnie de Jésus au XVIe et au début du XVIIe siècle avant que ne s'opère un revirement[21]. Il est intéressant de constater qu'au moment où le pape Grégoire XV (1621-1623) fondait la *Congrégation de Propaganda Fide*, le 6 janvier 1622, signifiant ainsi la volonté de Rome de reprendre la main sur la propagation de la foi après avoir cédé de nombreuses prérogatives au *Padroado* portugais et au *Patronato* castillan à partir du XVe siècle dans le Nouveau Monde, les jésuites et le général de la Compagnie, Muzio Vittelleschi (1621-1645), cette année-là, acceptaient de reprendre l'enseignement de la controverse au Collège Romain[22]. Ce changement de cap, annonciateur de son développement au XVIIIe siècle sous le patronage de Rome[23], reprenait des postulats défendus, dans l'Espagne des années 1605-1608, par notre jésuite morisque Ignacio de las Casas, à savoir une meilleure connaissance théorique de la culture et religion musulmanes à travers l'étude du Coran[24], une connaissance de la langue arabe, la fondation de centres d'enseignement comme le préconisait déjà le fondateur de l'ordre, Ignace de Loyola, et surtout une approche moins frontale, moins agressive de la question, qui s'éloigne de plus en plus des clichés médiévaux.

---

21. Voir par exemple Jaime Bleda, *Defensio fidei in causa neophytorum sive Morischorum Regni Valentiae, totiusque Hispaniæ* (1610) et *Corónica de los moros de España* (1618), dont le livre I, « *Historia del falso propheta Mahoma, y de los reyes, o halifas, que le sucedieron hasta el año del Señor sietecientos y treze, en que començó la destruyción de España* », est un véritable ouvrage de polémique antimusulmane à la manière médiévale, rédigé dans un esprit de croisade, de combat contre un ennemi qu'il fallait abattre. Il existe une édition en facsimilé de cet ouvrage avec une introduction de Bernard Vincent et Rafael Benítez Sánchez-Blanco (Biblioteca Valenciana, Ayuntament de Valencia, Universitat de Valencia, 2001). Il existe aussi une édition du livre VIII, « De la justa y general expulsión de los moriscos de España », de la *Corónica de los moros de España*, dans *Jaume Bleda i la expulsió dels moriscos valencians*, Vicent Josep Escartí (éd.), Universidad de València-Bancaixa, 2009.

22. Giovanni Pizzorusso, « La preparazione linguistica e controversistica dei missionari per l'Oriente islamico: scuole, testi, insegnanti a Roma e in Italia », dans *L'Islam visto da Occidente*, Genova-Milano, Marietti 1820, 2009, p. 260-264 ; du même, « La Congrégation *De Propaganda Fide* à Rome. Centre d'accumulation et de production de "savoirs missionaires" (XVIIe-début XIXe siècle) », dans *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs. XVIe- XVIIIe siècle*, Madrid, Casa de Vélazquez, 2011, p. 25-40.

23. Giovanni Pizzorusso, « La preparazione linguistica… », art. cité, p. 260-264 : « *Non si chiedeva tuttavia ai missionari una confutazione dotta delle dotrine eterodosse (che anzi era meglio evitare), ma un'opposizione pronta ed efficace su concetti elementari, che fosse adatta "objectionibus rudiorum e muliercularum" e che non facesse sembrare il missionario impreparato di fronte al ministro eretico o al dotto musulmano.* » Voir aussi Emanuele Colombo, « Jesuits and Islam in seventeenth-century Europe : war, preaching and conversions », dans *L'Islam visto da Occidente*, *op. cit.*, p. 327-328.

24. Ignace de Loyola préconisait une meilleure connaissance de la culture et religion musulmane pour mieux la réfuter, en allant jusqu'à commander une traduction du Coran. Voir Carmel Cassar, « The *Collegium Melitense*: A Frontier Mission in the Interface between the Christian and Muslim Worlds », *Al-Qantara*, vol. 36, nº 2, 2015, p. 443-462.

Ignacio de las Casas et les Morisques

Les musulmans étaient pour saint Ignace et pour les jésuites des ennemis de la « vraie » foi qu'il fallait combattre par tous les moyens. Après avoir défendu des options militaires jusqu'aux années 1550, la Compagnie de Jésus privilégia la mission. S'il est vrai que l'on considère que l'apostolat morisque de la Compagnie commença en 1545, à Gandie (Valence), celui-ci ne démarra vraiment que dans les années 1550, plus précisément en 1554, à Grenade. C'est ici qu'eurent lieu les expériences les plus intéressantes et novatrices auprès de cette minorité et aussi la plus connue, celle de la *Casa de la doctrina* de l'Albaicín de Grenade (1559-1568).

Depuis que Francisco de Borja de Medina[25] le sortit de l'anonymat des archives en 1988, et que ses œuvres firent l'objet d'une édition critique en 1998, Ignacio de las Casas est devenu, dans les études morisques, un personnage historique de premier ordre. Cet intérêt peut s'expliquer par le fait qu'il était jésuite et morisque, qu'il était l'auteur d'une série d'écrits clé pour comprendre l'évangélisation des Morisques dans son ensemble et l'action de la Compagnie de Jésus en particulier, qu'il défendait des positions, à contre-courant sur certains points de la politique dominante, qui préconisaient une politique d'acculturation et des méthodes différentes, considérant que l'aspect religieux devait être accompagné de l'aspect social et défendant une approche bienveillante, non exempte de fermeté. Enfin, pour Ignacio de las Casas, il fallait tenir compte du contexte international et de l'évolution des rapports de force dans le monde.

Pour revenir à la politique dominante en Espagne et à la position d'Ignacio de las Casas, il faut insister sur le fait que la question morisque est tellement complexe que toute tentative de simplification est vouée à l'échec. De nombreux aspects sont à prendre en compte : chronologique, politique, religieux, théologique, idéologique, social, économique, géographique, international. L'un des principaux écueils qu'a affronté l'historiographie des Morisques a été celui d'essayer de dégager une ligne politique ou idéologique, afin de mieux comprendre les enjeux qui se cachaient derrière les diverses tendances et positions qui se sont exprimées tout au long de l'histoire de cette minorité. Pour ne pas tomber dans le piège d'un certain anachronisme, nombreux ont été les chercheurs qui, ces dernières années, ont fait l'effort d'éviter l'utilisation de concepts tels que « tolérance », que nous avons nous même utilisé en le nuançant considérablement,

25. Francisco de Borja de Medina, « La Compañía de Jesús… », art. cité, p. 3-136 ; du même, « Legación pontificia a los Siro-ortodoxos, 1583-1584. Las relaciones de Ignacio de las Casas de la Compañía de Jesús », *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 55, fasc. 1, 1989, p. 125-167 ; Simón Hayek, « El morisco jesuita Ignacio de las Casas » dans Abdeljelil Temimi (dir.), *Mélanges Louis Cardaillac*, vol. 1, Zaghouan, Fondation Temimi pour la recherche scientifique et l'information, 1995, p. 387-394 ; Youssef El Alaoui, « Ignacio de las Casas, jesuita y morisco », *Sharq Al-Andalus*, nos 14-15, 1997-1998, p. 317-339 ; Rafael Benítez Sánchez-Blanco, « De Pablo a Saulo: traducción, crítica y denuncia de los libros plúmbeos por el P. Ignacio de las Casas, s.j. », *Al-Qantara*, vol. 23, no 2, 2002, p. 403-436 ; Manuel Barrios Aguilera, « Ignacio de las Casas y la polémica laminaria en la "Historia authéntica" de Viana y Laboraría: el texto (Documentos del Sacromonte de Granada, I) », *Chronica Nova*, no 29, 2002, p. 343-405 ; du même, « El castigo de la disidencia en las invenciones plúmbeas de Granada: Sacromonte *versus* Ignacio de las Casas », *Al-Qantara*, vol. 24, no 2, 2003, p. 477-531 ; Rafael Benítez Sánchez-Blanco, « Mesianismo y milenarismo morisco: los plomos del Sacromonte en la interpretación del jesuita Ignacio de las Casas », dans *Política y cultura en la época moderna: cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías*, Universidad de Alcalá, 2004, p. 635-644.

en sachant qu'il n'avait pas le sens positif que nous lui accordons aujourd'hui, même s'il existait à l'époque des courants minoritaires qui défendaient une certaine liberté de conscience[26]. Ces difficultés les ont conduits à chercher d'autres propositions tout en étant conscients de leurs limites. À côté des notions d'« assimilationnistes »/« extirpationnistes », nous pouvons trouver une analyse de la politique morisque de la couronne en terme de « ligne modérée »/« esprits ouverts »/« ligne intransigeante », en sachant que des partisans de l'une pouvaient se retrouver, dans certains cas et à certains moments, dans l'autre ou que des protagonistes tels que le cardinal Cisneros (Ximénès) ou l'archevêque de Valence Juan de Ribera, entre autres, que l'on peut classer parmi les intransigeants, ne l'ont pas toujours été ; mais les décisions qu'ils ont prises, ont eu des conséquences dramatiques sur les Morisques, quelles que fussent les justifications théologiques sur lesquelles elles reposaient[27].

Rafael Benítez Sánchez-Blanco, conscient des limites de ces définitions, propose une distinction entre « optimistes » et « pessimistes ». Selon lui, après les années 1570, il est possible de distinguer deux courants d'opinion :

> *a falta de mejor calificativo llamaré a unos los optimistas, ya que consideran que todavía es posible la conversión sincera de los moriscos. He rehuído el término moderado, que yo mismo he utilizado hace años, porque no lo son las propuestas de los optimistas.* […] *A los otros, por contraste, podríamos denominarlos pesimistas. Pero les cuadra mejor la denominación de excluyentes, ya que en su opinión los moriscos deben ser considerados moros, en el sentido de musulmanes, y deben ser excluidos de la cristiandad*[28].

Isabelle Poutrin, dont le livre s'inspire des travaux de Rafael Benítez Sánchez-Blanco, de José Goñi Gaztambide et de Henry Charles Lea entre autres, part d'une démarche très intéressante, à savoir l'analyse de la politique morisque de la Couronne à partir du droit canon et de la théologie ; l'auteure ne se satisfait pas non plus de cette « distribu-

26. Youssef El Alaoui, *Jésuites…*, *op. cit.*, chap. 4, « L'esprit tolérant des nouveaux-chrétiens au service de la Compagnie de Jésus… ». Dans ce texte, nous options pour une solution binaire, « esprits ouverts ou modérés »/« intransigeants », que nous étions obligé de nuancer constamment car, s'il est vrai que l'objectif était d'amener ces Morisques à une conversion et à une pratique sincères de la foi catholique, les moyens d'y parvenir différaient selon les auteurs qui, dans certains cas, faisaient preuve d'une ambiguïté déroutante. En parlant des intransigeants, nous disions : « Ces personnages que nous avons classés parmi les intransigeants ne l'étaient pas tous dans la même mesure. Certains d'entre eux adoptèrent jusqu'au dernier moment une position ambiguë, tiraillés entre leur conscience chrétienne et leur devoir en tant que représentants de l'orthodoxie de l'Église, mais ils finirent par rejoindre le groupe des partisans de la méthode dure qui comptait aussi des membres des ordres religieux, surtout des dominicains, tels Fray Jaime Bleda… » (p. 214). Et en ce qui concerne les « esprits ouverts » : « ceux que nous avons classés dans le groupe des esprits ouverts qui étaient tout de même fermes sur un point : on devait continuer de travailler pour éradiquer l'islam d'Espagne. L'Église avait des droits et des devoirs envers les Morisques ; elle ne pouvait permettre leur apostasie puisqu'ils étaient officiellement chrétiens et, pour la même raison, elle ne pouvait les expulser car cela les mènerait à apostasier en terre d'islam » (p. 216). Nous considérons toujours, à l'instar de Rafael Benítez, que l'on peut distinguer deux courants (intransigeants/modérés ou optimistes/pessimistes…), mais en tenant compte du fait que les frontières entre ces courants sont très perméables ; il faut évaluer les contextes et surtout les trajectoires individuelles de chacun de ces protagonistes, dont les intérêts sont très fluctuants.

27. Youssef El Alaoui, *Jésuites…, op.cit.*, p. 193-226.

28. Rafael Benítez Sánchez-Blanco, « El debate religioso en el interior de España », art. cité, p. 105.

tion binaire des rôles » mais fait, à son tour, une proposition binaire entre d'un côté un « courant scotiste » et de l'autre un « courant thomiste » ; le premier aurait influencé la politique de Cisneros et réussi à imposer l'expulsion comme une sorte de moindre mal, plus acceptable du point de vue théologique qu'une conversion forcée. C'est ainsi que, selon l'auteure, nous retrouvons dans le courant scotiste Cisneros, les Rois Catholiques, Charles Quint et l'apologiste de l'expulsion, le dominicain Jaime Bleda. En parlant de la coexistence de ces deux courants, thomiste et scotiste, Isabelle Poutrin considère que celui-ci aurait même été, « dans une certaine mesure, secondé par les jésuites ». Comprenant peut-être les limites de sa thèse, l'auteure reconnaît cependant que le radicalisme de Duns Scot « n'est pas partagé et les docteurs se sentent tenus de prendre position par rapport à lui et à Thomas d'Aquin[29] ». Quel fut le réel impact des thèses de Duns Scot en Espagne ? Nous savons que le thomisme était majoritairement enseigné dans les universités espagnoles et qu'aussi bien les dominicains que les jésuites, en Espagne et en Amérique, étaient majoritairement thomistes, le scotisme ayant eu plus d'influence chez les franciscains.

Le dominicain thomiste, Juan de la Peña, à propos de l'utilisation de la contrainte dans le baptême analyse la position de Duns Scot, et les exemples sur lesquels celui-ci s'appuie pour la justifier, exemples que Poutrin considère comme déterminants pour comprendre la conversion et expulsion des Morisques (décret de Gratien et l'exemple du roi Sisébut) ; Peña, qui s'opposait aux thèses de Scot, considère que peu de théologiens suivaient cette doctrine : « *Hay algunos doctores que siguen a Duns Escoto en esa dirección, aunque son pocos* […] *La tesis contraria es la común entre los doctores teólogos al explicar el tema*[30]. »

Faire appel à l'étude de textes théologiques peut s'avérer intéressant pour comprendre l'évolution de la pensée de l'Église ou de certains auteurs sur certaines questions, mais cela ne nous semble pas transposable à l'ensemble de l'histoire des Morisques. Nous ne nions pas l'influence de Duns Scot sur certains protagonistes de cette histoire, mais il ne faudrait pas exagérer le poids de cet auteur ou de la théologie dans les prises de décision de la Couronne, qui répondaient à des impératifs politiques, de « *realpolitik* », serions-nous tentés de dire en assumant l'anachronisme, économiques et aussi, bien entendu, religieux. Ces théologiens pouvaient soulager la conscience royale, mais en dernière instance, c'était le roi qui prenait la décision, comme le fit Philippe III.

Et précisément, pour notre jésuite Ignacio de las Casas, qui écartait, en bon thomiste qu'il était[31], l'utilisation de la contrainte, la situation des Morisques n'était pas la même dans toute l'Espagne et il fallait, donc, adapter les méthodes aux différents publics. Il

29. Isabelle Poutrin, *Convertir les musulmans, op. cit.*, successivement p. 275-287, 305, 329 et 161.

30. Luciano Pereña dans *De bello contra insulanos, intervención de España en América*, vol. 1, Madrid, CSIC, 1982, p. 281.

31. « Attirer, convaincre, susciter la demande de baptême telle est bien la tâche des religieux. Les jésuites et probablement tous les ordres religieux au XVIIe siècle écartent la conversion forcée, ce qui constitue une explication supplémentaire à la présence de tant de musulmans sur le sol espagnol. La démarche adoptée, fidèle à l'enseignement de saint Thomas d'Aquin s'oppose au courant qui, à partir de Duns Scot, justifie la licéité de la conversion forcée. On sait ce qu'il en advint au XVIe siècle avec les conversions massives des Morisques contraints de choisir entre l'exil et le baptême. Au milieu du XVIIe siècle, cette position n'a pas disparu, mais n'est plus dominante » (Bernard Vincent cité par Emanuele Colombo, « Jesuitas y musulmanes… », art. cité, p. 429).

était l'un des rares à penser de la sorte dans cette Espagne qui finit par se débarrasser de quelque 300 000 Morisques espagnols entre 1609 et 1614. À cette époque et au moment de l'expulsion, s'était imposée une vision uniformisatrice, aujourd'hui rejetée par la grande majorité des spécialistes[32], qui considérait que « tous son un » (*todos son uno*)[33].

Las Casas, quant à lui, distinguait quatre catégories de Morisques, à divers stades d'acculturation, qu'il fallait traiter de différentes manières. Il fallait maintenir la pression sur les valenciens, les plus islamisés ; les castillans quant à eux étaient, selon lui, très bien assimilés tandis que les grenadins et aragonais étaient en voie d'assimilation[34]. Le succès de l'évangélisation dépendait, selon lui, de plus de moyens, d'une meilleure formation du clergé, de l'éducation des enfants et surtout de l'apprentissage de la langue arabe, non seulement pour transmettre la doctrine chrétienne à des populations arabophones (chrétiennes, il pensait aux chrétiens du Levant, ou musulmanes) mais aussi pour pouvoir réfuter la religion musulmane.

À ce propos, Ignacio de las Casas se démarquait de la ligne de son ordre qui déconseillait, au XVIe siècle, la confrontation avec les musulmans, surtout à la manière des ouvrages de controverse médiévaux, c'est-à-dire avec un esprit de croisade, belliqueux, mais ceci ne fut pas un obstacle, comme nous le verrons, pour que des jésuites rédigent ce genre d'ouvrages.

Ignacio de las Casas, les jésuites et la controverse antimusulmane

Dans ses écrits, las Casas insiste très souvent sur la nécessité de fonder des séminaires pour la formation d'un clergé indigène et l'enseignement de la langue arabe. Ce dernier point rencontra beaucoup de résistance de la part des autorités espagnoles et même de son supérieur, Cristóbal de los Cobos, Provincial de Castille, à qui il adressa l'un de ses documents les plus intéressants[35]. Néanmoins, il put compter sur l'appui du général de l'ordre, Aquaviva (1581-1615), lequel s'intéressait beaucoup à ses travaux et l'encourageait à poursuivre ses efforts. Ignacio de las Casas était dans la même ligne que le Saint Siège pour qui, surtout depuis Grégoire XIII (1572-1585), la connaissance de l'arabe était devenue importante dans le cadre de ses projets missionnaires dans le Levant, auprès des chrétiens d'Orient, des projets qui connaîtront un regain d'intérêt à partir du XVIIIe siècle.

En juillet 1606, Paul V (1605-1621) publia un bref dans lequel, selon Giovanni Pizzorusso, il s'inspirait des expériences médiévales, en particulier du concile de Vienne de

32. José María Perceval, « Repensar la expulsión 400 años después: del "Todos no son uno" al estudio de la complejidad morisca », *Awraq*, nº 1 (nouv. éd.), 2010, p. 119-135, `http://www.awraq.es/blob.aspx?idx=5&nId=43&hash=69d947bd53f00dd021926acbe22e6162`.

33. Comme le souligne Luis F. Bernabé Pons (« On morisco networks and collectives », art. cité, p. 121) : « *far removed from the traditional, erroneously generalizing, approaches, a new image is gradually gaining ground in which the Moriscos are seen to be a diverse and bustling community with a wide range of life choices-an image that is a permanent challenge to classical accounts of the issue.* »

34. Youssef El Alaoui, *Jésuites…*, *op. cit.*, p. 370-376.

35. « *Razones por las quales se puede entender parte de la importancia que ay en este tiempo que muchos theólogos moços, assí de las religiones como otros, y en particular los de la Compañía de Jesús depriendan bien en España la arábiga* » (1607), dans Youssef El Alaoui, *Jésuites…*, *op. cit.*, p. 566-601.

1311, pour demander aux ordres religieux de fonder des écoles de langue[36]. C'était l'un des arguments défendus par Ignacio de las Casas dans son *Información acerca de los moriscos* adressée en 1605 au pape Clément VIII (1592-1605), mais reçue par son successeur Paul V après le décès du premier en mars 1605[37]. Las Casas affirmait dans le mémoire adressé au provincial de Castille, Cristóbal de los Cobos, que son *Información* avait eu une influence sur les décisions prises par Paul V, lequel finit par acheter l'imprimerie en caractères arabes du duc de Florence « *y haze imprimir varios libros para esto con notables gastos y está ya despachada una bulla en que manda que la depriendan muchos religiosos y otros, aunque no a salido*[38] ». Au même moment, les autorités espagnoles continuaient d'interdire l'utilisation de l'arabe dans l'évangélisation des Morisques.

Pour briser l'attachement des Morisques à la religion musulmane, l'une des solutions proposées par notre jésuite était la rédaction d'une réfutation – ou *confutación* – du Coran. Il fallait, pour mieux réfuter les croyances musulmanes, se plonger dans l'étude du livre sacré des musulmans et connaître leurs rites, cérémonies et coutumes. D'après las Casas, les réfutations existantes étaient mauvaises et les confortaient dans leurs croyances :

> *De aquí nacen dos cosas; la primera, que por más que les prediquen no les mueve porque entienden que no saben sus cosas y lo ven por experiencia porque assí todas las confutaciones que oy andan contra ellos, como los más doctos predicadores y perlados, les atribuyen cosas que no tienen ni dizen los moros y les niegan las que claramente confiessan*[39]…

Tout au long des XVIe et XVIIe siècles, il y eut en Espagne une augmentation de la publication (ou circulation sous forme manuscrite) d'ouvrages dont l'objectif était d'attaquer l'islam et tout ce qui avait trait aux pratiques religieuses et à la culture musulmane[40]. Ces ouvrages, qui s'adressaient surtout aux prêtres et religieux, qui devaient les lire à leurs ouailles, avaient pour objectif de convaincre les musulmans (dans notre cas, les descendants de musulmans qui, malgré leur conversion au christianisme continuaient à pratiquer l'islam) d'abandonner leurs croyances et d'embrasser sincèrement le catholicisme.

Dans le mémoire adressé au pape Clément VIII, Ignacio de las Casas affirmait avoir préparé une réfutation du Coran en ces termes :

> *e leydo su Alcorán y otros libros y e juntado muchas cosas de sus fuentes en esta lengua para una confutación exactíssima en castellano de suerte que, viendo sus herrores, no los puedan negar y no puedan deprender cosas de sus preceptos y secta sino antes afrentarse,*

36. Giovanni Pizzorusso, « La preparazione linguistica… », art. cité, p. 256-257.

37. Youssef El Alaoui, *Jésuites…, op. cit.*, p. 428-430

38. *Ibid.,* p. 566-567.

39. *Ibid.*, p. 422.

40. Pour ne citer que les plus connus, dont certains ont fait l'objet d'éditions critiques : Juan Andrés, *Confusión de la secta mahomética y del Alcorán* (1515) ; Bernardo Pérez de Chinchón, *Antialcorano* (1528, publié en 1532) ; Lope de Obregón, *Confutación del Alcorán y secta mahometana sacada de sus propios libros y de la vida del mesmo Mahoma* (Grenade, 1555) ; Pedro Guerra de Lorca, *Catecheses Mystagogicae pro advenis ex secta Mahometana* (Madrid, 1586) ; Martín Pérez de Ayala-Juan de Ribera, *Catecismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros* (Valence, 1599).

> *leyendo lo que tiene y admite con verdad que son travajos graves y que pedían persona más desocupada que yo e estado como todos los de la Compañía saben*[41].

En 1605, il écrivait aussi à l'Inquisiteur général, Juan Bautista Acevedo, insistant sur le manque de connaissance directe de la langue et du Coran par les auteurs d'ouvrages de controverse :

> *también me parece forçoso, por lo que e dicho, hazer una exacta confutación desta maldita secta que quantas andan en varias lenguas son de gente que, sin saber esta lengua ni sacar los errores de sus fuentes, siguiéndose por nuestros autores las hizieron y assí algunas an sido sanctíssimamente prohibidas por Vuestra Alteza assí porque por ellas podían éstos enterarse en su secta y preceptos como porque, moviendo dificultades, no las declaravan como convenía y por otras cosas tales con la falta de la verdad en cosas*[42].

D'après Miguel Ángel de Bunes, les réfutations de l'islam publiées au XVIe siècle « *se estaban basando sobre las creencias y tradiciones populares de los musulmanes que conocen, y no sobre la exégesis del Islam*[43] ». Le Coran et certains textes religieux étaient connus principalement à travers des traductions latines et castillanes[44] ; c'est ce que déplorait Ignacio de las Casas :

> *Viendo yo, años a, la necessidad que desta confutación ay y entendiendo que no la puede hazer sino quien, sabiendo medianamente esta lengua arábiga supiesse también las letras sagradas y, sabiendo que no a avido años a hombre con estas prendas ni en Roma ni en España, aunque en mí no estén tan cumplidas, me parecía que era obligado a servir a la Iglesia en esto*[45].

D'où, selon lui, l'impérieuse nécessité de connaître la langue arabe. Une bonne réfutation devait rassembler les caractéristiques suivantes : travailler directement à partir des sources musulmanes, s'appuyer sur leurs propres autorités, analyser leurs textes sacrés afin de prouver les erreurs et la fausseté de la religion musulmane et la supériorité du catholicisme ; il s'agissait d'une démarche philologique digne des plus grands auteurs humanistes :

> *La que yo deseo que se haga a de tener lo que diré. Sacados de tal suerte los errores de sus fuentes, que sin enseñar preceptos o cosas tales vean ellos la abominación de su secta y maldades de su autor y le aborreçcan y que esto sea de modo que no puedan dezir que se finge o miente porque a de llevar tales testimonios de sus principales y más graves autores que no puedan negallos y se confundan viéndolos; mas, que antes de llegar a mostrarles o*

41. Youssef El Alaoui, *Jésuites…, op. cit.*, p. 114.
42. *Ibid.,* p. 548-549.
43. Miguel Ángel de Bunes, *La imagen de los musulmanes del Norte de África…, op. cit.*, p. 202.
44. *Youssef El Alaoui, Jésuites…, op. cit.,* p. 213. À ce propos, voir le nº spécial de la revue *Al-Qantara* vol. 35, nº 2, 2014 consacré aux traductions du Coran et en particulier les articles de Pier Mattia Tommasino (« The Qur'an in Early Modern Iberia and Beyond », p. 397-408) et d'Ulli Roth (« Juan of Segovia's Translation of the Qur'an », p. 555-578).
45. Youssef El Alaoui, *Jésuites…, op. cit.*, p. 549.

> *provarles nuestras verdades, estén enterados que aquella maldita secta que siguen no es ley de Dios ni su autor propheta con otras tales verdades*[46].

Cette position défendue par Ignacio de las Casas était, comme nous l'avions déjà souligné dans un travail antérieur, dans la droite ligne de ce que proposait en Amérique, le théologien jésuite et théoricien des missions José de Acosta dans son œuvre, publiée entre 1587 et 1589, *De procuranda indorum salute*. La méthode qu'il exposait dans le livre V pour éradiquer l'idolâtrie et lutter contre les superstitions et les *hechiceros* ou sorciers était progressive et mettait l'accent sur la connaissance préalable des fondements de ces croyances, leur réfutation et l'utilisation de la persuasion avant l'extirpation physique et la substitution des rites indigènes par des rites chrétiens[47]. À la même époque, donc, de la rédaction de celle que l'on peut considérer, pour l'instant, comme la première œuvre de controverse antimusulmane jésuite en Espagne, la Compagnie théorisait déjà sur la question de la réfutation. Le *Catecismo del Sacromonte* (Grenade), rédigé en 1588 dans la ligne d'Ignacio de las Casas, correspond à ces caractéristiques en se démarquant du style virulent, mais sans aucune complaisance, des œuvres d'apologétique antimusulmane.

Le *Catecismo del Sacromonte*, édité par Luis Resines en 2002[48], est une œuvre anonyme de 149 folios et 49 chapitres dont le titre complet annonce le plan :

> Este es un catecismo útil para todos los fieles cristianos porque contiene una compendiosa y substancial declaración de la doctrina christiana, y especialmente es muy provechoso para los cristianos nuevos de moriscos, y para convertir a moros porque el estilo es por vía de disputa en defensa de nuestra santa fe católica contra la secta de Mahoma. Va escripto en diálogo entre un sacerdote y un christiano nuevo de morisco al qual llama Novicio.

L'ouvrage fait partie d'un ensemble de quatre documents rassemblés dans un manuscrit. L'auteur est anonyme, mais Luis Resines l'attribue à un jésuite, considérant que « *aparece un indicio de su condición de jesuita en la página 566 y, al final del manuscrito, en el último tratado, fuera ya del Catecismo* » ; de plus, l'auteur anonyme parle dans le texte de « *Nuestra Compañía* ». Resines, à partir de références explicites dans le texte, le date en 1588 (« *que a 1588 años que vino* [le Messie][49] »).

Le style est sous forme de dialogue avec des questions-réponses et surtout une abondance d'exposés du prêtre ; c'est un catéchisme dialogué avec une structure différente de celle des catéchismes ordinaires. La majeure partie de l'œuvre est consacrée à la réfutation de l'islam (onze chapitres plus les vingt-et-un chapitres consacrés aux dix commandements de Dieu, dans lesquels, en utilisant le comparatisme, l'auteur compte prouver que les musulmans n'en respectent aucun).

L'auteur du catéchisme justifie en ces termes ses objectifs, qui comprennent une déclaration de la doctrine chrétienne, la défense de la foi catholique et l'attaque de

46. *Ibid.,* p. 549.

47. *Ibid.*, p. 274-279.

48. Luis Resines (éd.), *Catecismo del Sacromonte y Doctrina Christiana de Fray Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios*, Madrid, CSIC, 2002.

49. *Ibid.*, p. 44-45 et p. 275.

Mahomet et de sa secte (le mahométisme, de même que le judaïsme et le protestantisme, n'était alors pas reconnu comme une religion) :

> *Si alguna vez me pareció no sacar a plaça las abominables bestialidades de Mahoma porque los moros ignorantes no aprendiessen lo que les a de matar, mas después considerándolo bien, hallé que es mejor publicar a los mesmos ignorantes porque no piensen de Mahoma alguna cosa buena o honesta, sino que viendo su brutalidad se espanten de ver tanta gente engañada de cosa tan falsa y vil*[50].

Dans le *Catecismo del Sacromonte* l'auteur s'adresse à un nouveau chrétien toujours avec bienveillance (*ya sabeys, hermano*…) tout en faisant un constat négatif de la situation de violences que subissaient, selon lui, les Morisques :

> *Assimesmo tenemos compassión de vuestros cuerpos tan castigados, penitenciados, encarcelados, amedentrados, desterrados, y assí con una medicina se curarían las llagas de vuestras ánimas y vuestros cuerpos*[51].

Les relations entre vieux-chrétiens et nouveaux-chrétiens s'étaient considérablement détériorées ; on pouvait le constater, selon lui, par l'augmentation du nombre de condamnés par l'Inquisition qui avouaient vivre comme des musulmans, par la fuite ou les aller-retour incessants des Morisques vers l'Afrique du Nord, par leur attachement aux us et coutumes de leurs ancêtres et leur manque d'intérêt pour la religion catholique et la pratique des sacrements, par le peu de mariages mixtes et par l'inimitié entre vieux-chrétiens et nouveaux-chrétiens. Ignacio de las Casas parle à ce propos de « *guerra doméstica y continua*[52] ».

Depuis leur conversion, les Morisques subissaient de nombreuses pressions aussi bien des autorités que de la société vieille-chrétienne, qui considérait que leur conversion n'était pas sincère et ceci contribua à la détérioration de leur situation : « *todos dezís que soys christianos, y soys como tales baptizados, y con este título vivís entre nosotros, y por otra parte days muchos testimonios de lo contrario*[53] ». Le reproche de l'auteur est clair ; les Morisques sont accusés de simuler, ce qui ne faisait qu'augmenter, comme le souligne Mercedes García-Arenal, la méfiance de la société à leur encontre :

> *el recurso al disimulo no hace, por otra parte, sino aumentar la desconfianza y la sensación de peligro que infunden las minorías religiosas o los grupos disidentes a la sociedad en la que viven, confirm[a]ndo así su carácter de toma de posición, paradójicamente, pública*[54].

50. *Ibid.*, p. 216.
51. *Ibid.*, p. 162.
52. Youssef El Alaoui, *Jésuites…, op. cit.*, p. 517.
53. Luis Resines (éd.), *Catecismo del Sacromonte*, *op. cit.*, p. 162.
54. Mercedes García-Arenal, « Introducción: *Taqiyya*: disimulo legal », *Al-Qantara*, vol. 34, nº 2, 2013, p. 348 ; voir aussi Diego Rubio, « La taqiyya en las fuentes cristianas: indicios de su presencia entre los moriscos », *Al-Qantara*, vol. 34, nº 2, 2013, p. 529-546. Il s'agit d'un nº spécial de la revue *Al-Qantara* sur la question.

Les différences avec les vieux-chrétiens étaient nombreuses, mais la plus importante était la religieuse. On les accusa, en effet, de pratiquer en secret la religion musulmane en application d'un précepte coranique (Coran XVI, 106) ; il s'agit de la *taqiyya* ou *kitman* que Louis Cardaillac définit comme « l'acte par lequel le musulman isolé dans un groupe social hostile, s'abstient de pratiquer sa religion en feignant d'adopter extérieurement la religion qu'on veut lui imposer ; le fidèle devra seulement conserver au fond de son cœur sa foi musulmane[55] ». Ce concept, mis à l'ordre du jour par la récente actualité internationale[56], mais connu des spécialistes des Morisques surtout depuis le livre de Cardaillac (1977), pose un certain nombre de problèmes avec, comme le souligne à très juste titre Luis F. Bernabé Pons dans ce volume, des conséquences historiographiques considérables. Tout d'abord, suivant une tendance essentialiste, on risque de faire du crypto-islam la colonne vertébrale de la religion des Morisques, que l'on définirait essentiellement par la pratique secrète de leur foi. Ensuite selon l'auteur, une utilisation abusive de ce concept conduirait à une impasse, refusant aux Morisques, suspectés d'insincérité, toute possibilité de s'intégrer ou de s'assimiler à la société vieille-chrétienne :

> *una aplicación abusiva del concepto de taqiyya lleva a una especie de callejón sin salida a quienes se acercan a la realidad morisca. Si tomamos como verdad absoluta que la vida religiosa del cristiano nuevo se desarrolla en el secreto y solo allí, es prácticamente imposible que podamos llegar a cualquier otra conclusión acerca de su verdadera creencia sino que es musulmán. Exactamente igual que hacía la Inquisición. Por mucho que un individuo o una familia morisca den testimonio de comportamientos de buenos cristianos, siempre quedarán sombras de duda en tanto en cuanto se parte de la asunción de que la « verdad » de ese morisco se desarrolla en el secreto. Y este fue un cáliz que tuvo que apurar incluso alguien tan radicalmente cristiano como el jesuita Ignacio de las Casas*[57].

Nathan Wachtel, dans son analyse des processus d'acculturation, définit ce genre de comportement comme « dualité culturelle » ; les individus respectent les règles et valeurs de la société dominante quand ils sont en présence de membres de cette société et renouent avec les traits et valeurs de leurs sociétés quand ils sont dans leur environnement d'origine. Sans nier la pratique de la dissimulation, qui exista bel et bien (c'est un sujet récurrent dans les ouvrages de polémique), cette définition nous semble plus neutre, moins connotée que la notion religieuse de *taqiyya* qui, dans certains cas, tendancieusement utilisée, renvoie à une image d'hypocrisie, de dualité par essence des Morisques[58]. Le *Catecismo* de Ribera-Ayala de 1599 l'exprime ainsi, en l'étendant aux autres croyances et, bien entendu en rejetant cette possibilité : « *Quiere dezir, que puede uno ser Moro en lo interior, y por algún temor puede fingir en lo exterior ser Iudío*

55. Louis Cardaillac, *Morisques et chrétiens…*, *op. cit.*, p. 87. L'auteur revient sur la question dans son dernier livre *Dos destinos trágicos*, *op. cit.*, p. 271-292, en comparant le problème de la dissimulation chez les Morisques et chez les indigènes d'Amérique. On peut trouver le concept *taqiyya* transcrit sous d'autres graphies : *taqqiya*, *taqiya*, *taquiya*, *takiya*.

56. Olivier Toscer, « Terrorisme : les adeptes de la "taqiyya". La ruse est leur mot d'ordre », *Le Nouvel Observateur*, nº 2521, 28 février 2013.

57. Luis F. Bernabé Pons, « *Taqiyya, niyya* y el islam de los moriscos », *Al-Qantara*, vol. 34, nº 2, 2013, p. 494-495.

58. Nathan Wachtel, « L'acculturation », Jacques Le Goff et Pierre Nora (dir.), *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974, t. I, p. 125 et p. 132-133.

o Christiano, y al revés » (*Catecismo*, libro I, diálogo XVII, p. 129. Voir aussi tout le dialogue XVIII sur la question de la dissimulation).

Le portrait des Morisques que fait l'auteur du *Catecismo del Sacromonte* est néanmoins loin de la vision uniformisatrice des auteurs de polémiques et des apologistes de l'expulsion. Pour lui aussi, les Morisques représentent une diversité au niveau d'acculturation très hétérogène. À partir du chapitre 4, nous entrons dans la partie la plus dogmatique de l'œuvre avec une comparaison des deux croyances et la volonté de prouver la supériorité de la foi chrétienne. Ignacio de las Casas critiquait les *antialcoranes* car ils se limitaient à attaquer le Coran et l'islam sans de vraies connaissances et il affirmait même, devançant certains auteurs du XVIIIe siècle :

> *ninguna dellas* [les sentences du Coran] *claramente es contra la luz natural y engáñanse mucho todos los que piensan que el Alcorán está lleno de cosas contra ella y contra las leyes humanas; y aunque este diabólico libro tiene hartas cosas contra esto, están éstas tan doradas que se hazen persuadibles a los no doctos ni alumbrados de la luz divina*[59].

Cet exemple montre que les lignes semblait être en train de bouger chez certains auteurs (nous parlons ici d'auteurs jésuites, ce ne fut pas le cas de la longue liste des apologistes de l'expulsion, dont plusieurs étaient dominicains, qui étaient restés, au début du XVIIe siècle, sur une ligne médiévale), qu'un processus de révision, à partir du travail philologique dont nous parlions précédemment mais aussi de nouvelles perceptions de la situation, semblait être en marche. L'islam et le Coran sont toujours rejetés mais ces auteurs semblent s'éloigner de plus en plus des fantaisies médiévales (voir dans ce volume l'article de José Antonio Alcantud, qui analyse ce processus chez des auteurs protestants tels que Pierre Bayle et Adrien Reland) pour privilégier une approche pragmatique.

Parmi les nombreuses œuvres de polémique antimusulmane, l'une des plus connues en Espagne était celle de Bernardo Pérez de Chinchón, auteur de l'*Antialcorano* (1532)[60], pour qui l'aspect catéchétique semblait être secondaire, privilégiant notamment l'attaque. D'après Louis Cardaillac, l'auteur de l'*Antialcorano* remplace sa connaissance personnelle de l'islam et l'estime de l'Autre par une dérision sans pitié. Ses rapprochements sont tactiques, pour mieux écraser ses interlocuteurs[61]. Même si pour cela, les connaissances du Coran et de la religion musulmane étaient truffées de simplifications, de stéréotypes, d'exagérations. C'est ce que souligne Alain Ducellier pour le Moyen Âge en insistant sur la pauvreté des XIIe et XIIIe siècles en ouvrages polémiques traitant de l'islam et en relativisant leur importance au XIVe siècle fait, selon lui, de « rabâchages » ; la connaissance du Coran était « partielle et sensiblement moins bonne que celle qu'en avaient les auteurs grecs plus anciens, qui avaient parfois travaillé sur le texte original[62] ». Au XVIe siècle, les mêmes idées reçues, les mêmes préjugés, sont recyclés, à quelques exceptions près.

59. Youssef El Alaoui, *Jésuites…, op. cit.*, p. 421-422. C'est nous qui soulignons.

60. Francisco Pons Fuster (éd.), Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2000, p. 71-383 ; Francisco Pons Fuster, « Nuevas aportaciones biográficas sobre el maestro Bernardo Pérez de Chinchón », *Escritos del Vedat*, vol. 33, Valencia, 2003, p. 29-367.

61. Louis Cardaillac, *Morisques et chrétiens…*, *op. cit.*, p. 347-389 et 357.

62. Alain Ducellier, *Chrétiens d'Orient et islam au Moyen Âge, VIIe-XVe siècle*, Paris, Armand Colin, 1996, p. 289-291.

Ceci nous donne des textes particulièrement répétitifs, lourds, circonscrits à des aspects partiels de la religion musulmane comme le critiquait Ignacio de las Casas :

> […] *las confutaciones que andan en romance*, en las quales topan tantas cosas que ni tienen ni dizen los moros ni sus libros *y más quando les niegan que no tratan de las virtudes o que dan mucha libertad para los vicios y que su engañador no hizo milagros porque sus libros le atribuyen millares dellos, no los creen en nada, diziendo que como se engañan en aquellas cosas y contradizen con porfía lo que ni saben ni entienden, assí no dizen verdad en nada y este daño es gravíssimo para su conversión y* por esto digo que importa sumamente hazer una exacta confutación por la qual los que les an de predicar o catechizar entiendan todo lo desta secta y lo que ellos piensan della y la sepan confutar y desengañallos poco a poco viendo ellos que lo saben y entienden muy bien todo y responden bien a sus dudas, que proponen muchas[63].

Si Chinchón s'inscrit dans la ligne dure qui prévaut encore chez certains auteurs dans la première moitié du XVIe siècle, le modèle que vont suivre les auteurs jésuites que nous présentons ici est celui que préconisait Ignacio de las Casas, à savoir, celui de Martín Pérez de Ayala (1503-1504-†1566) et Juan de Ribera (1532-1611), *Catecismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros* (Valence, 1599), connu sous le nom de *Catecismo* de Ribera-Ayala, et publié sous les auspices de l'archevêque de Valence Ribera, qui en rédigea l'introduction. Martín Pérez, qui avait participé au concile de Trente, fut nommé évêque de Guadix en 1548 mais il ne prit possession de son évêché qu'en 1553. C'était un homme de terrain qui connaissait bien le problème morisque dans son évêché mais aussi à Valence où il se rendit en 1564 en qualité d'archevêque. Il y convoqua un synode diocésain en 1565 et participa aussi à l'assemblée de prélats qui se tînt à Valence la même année. Don Juan de Ribera depuis sa nomination à l'archevêché en 1568, s'occupa de la question morisque jusqu'à sa mort en 1611 ; il fut aussi vice-roi de Valence de 1602 à 1604. Il dirigea deux campagnes d'évangélisation (1587-1599) et se rallia à la cause des intransigeants après les multiples échecs de ses tentatives d'évangélisation[64].

Nous insistons sur cet ouvrage, qui réunit de manière assez équilibrée, les deux aspects, catéchétique et polémique, car il y a des passages chez Pérez de Ayala qui nous conduisent à croire que las Casas s'est inspiré directement de ses travaux mais surtout, nous retrouvons une claire filiation entre ce texte et ceux des auteurs jésuites que nous présenterons ici. Bien avant sa publication en 1599, il circulait sous forme manuscrite et nous avons pu constater, en le comparant au catéchisme publié par Pérez de Ayala, dans un autre contexte, celui du royaume de Grenade, avec les actes du synode de Guadix et de Baza en 1554[65], que l'ouvrage de 1599 emprunte par copié-collé des passages entiers de celui de 1554 avec quelques modifications ou compléments. Le *Catecismo* de 1599 est structuré en deux livres, le premier renferme la partie polémique et le second la partie

63. Youssef El Alaoui, *Jésuites…*, *op. cit.*, p. 422-423. C'est nous qui soulignons.

64. Voir Ricardo García Cárcel, « Estudio crítico del catecismo de Ribera-Ayala », dans *Les Morisques et leur temps*, Paris, CNRS, 1983, p. 159-168.

65. *Sínodo de la diócesis de Guadix y Baza*, Carlos Asenjo Sedano (prés.), Universidad de Granada, « Archivum, 47 », 1994 (fac-similé).

catéchétique à proprement parler, celle qui est un vrai copié-collé du catéchisme de 1554. Il n'y a pas de rupture entre ce que préconisait Ayala en 1554 et la réutilisation que fait Ribera de son travail en 1599, au contraire, les deux semblent complémentaires. Pour Ribera et les auteurs jésuites que nous allons présenter ici, la catéchèse et la polémique sont les deux faces d'une même médaille. Les autorités ne l'entendaient peut-être pas de cette manière, mais c'est ce que nos auteurs proposaient.

Francisco de Borja de Medina rappelle que le général de la Compagnie de Jésus, Laínez (1558-1565), n'approuvait pas l'utilisation de la controverse ; selon lui, « *no conviene dezirles* [aux Morisques] *mucho mal de Mahoma porque antes se podrían exasperar, sino con razones procurar de hazerlos capazes, y con toda demostración de charid*ad[66] ».

Emanuele Colombo souligne à son tour que depuis le généralat de Laínez jusqu'à celui d'Aquaviva on recommandait aux jésuites de ne pas faire de prosélytisme et d'éviter toute confrontation polémique avec les musulmans car cela était considéré comme inutile et contre-productif[67]. Néanmoins, déjà à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe[68], certains changements étaient perceptibles, comme nous l'avons vu chez Ignacio de las Casas, et certains jésuites semblent avoir intégré la controverse dans leur stratégie missionnaire auprès des musulmans en tant qu'instrument pour provoquer une rupture avec leur passé comme l'illustre le *Catecismo del Sacromonte* et, dans un contexte différent et postérieur à l'expulsion des Morisques d'Espagne, l'œuvre du jésuite Juan de Almarza (1619-1669), auteur d'un *Método que se debe guardar en la conversión de los moros esclavos*[69] ou *Catecismo de moros,* manuscrit inédit, sans date, qui est consultable à la Biblioteca Virtual de la Real Academia de la Historia[70].

Cet ouvrage, qui mérite une édition critique et une étude approfondie, est le fruit de son apostolat auprès des esclaves musulmans de Murcie dans les années 1641-1648 ; il a dû, donc, être rédigé entre 1641 et 1669 date du décès de l'auteur. À travers 35 chapitres (355 fos.) et un plan original, l'auteur, dans la ligne que nous avons décrite antérieurement, va progressivement démonter une à une toutes les croyances des esclaves musulmans, cibles de son apostolat, et corriger leurs coutumes, en partant de postulats exclusivistes qu'il justifie dès le départ (fo 9 ro-15 ro), avec un ton didactique, accessible, bien qu'accompagné d'un dense appareil critique et d'une profusion de citations bibliques et coraniques pour illustrer son propos.

Au chapitre 24, l'auteur nous donne des indications sur ses sources :

> *Y porque los vicios de Mahoma se conozerán mejor refiriendo su vida, quiero contarla en breve, sacándola de lo que los mismos moros tienen escrito acerca de Mahoma en su alcorán, y en la Suna, y también en el libro que llaman Acear, donde escriben la sucesión de los*

66. Cité par Francisco de Borja de Medina, « La Compañía de Jesús… », art. cité, p. 59.

67. Emanuele Colombo, « Jesuits and Islam… », art. cité, p. 326-327.

68. Voir Bernard Vincent, « Musulmanes y conversión en España en el siglo XVII », dans *El río morisco*, Valence, Universidad de Valencia, 2011, p. 75-87 ; Emanuele Colombo, *Convertire i musulmani. L'esperienza di un gesuita spagnolo del Seicento*, Milan, Bruno Mondadori, 2007.

69. Francisco de Borja Medina, « Juan de Almarza », dans Charles E. O'Neill et Joaquín María Domínguez (dir.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Madrid, Universidad Pontifica Comillas, 2001, t. I, p. 79-80.

70. *Catecismo de moros*, `http://bibliotecadigital.rah.es/dgbrah/i18n/consulta/registro.cmd?id=6138`.

> *Reyes, a los que llaman caliphas, y también añadiré algunos casos sacados de historiadores, y doctores christianos que vivieron en aquellos tiempos o poco después*[71].

Nous n'avons aucune indication sur ses connaissances de la langue arabe, mais tout laisse à penser qu'il travaillait sur des traductions ; l'auteur semble avoir des connaissances solides des croyances, us et coutumes de ses ouailles et bien connaître ses sources.

L'originalité de l'œuvre se trouve dans sa structure. Malgré le titre, ce n'est pas un catéchisme ; ce n'est pas non plus un ouvrage de théologie, à proprement parler, même si l'auteur l'a étudiée pendant 4 ans à Alcalá et qu'il y a de nombreux passages où abondent les références théologiques et les citations bibliques en latin ; il s'agit plutôt d'un manuel, d'une méthode organisée par chapitres thématiques dont les titres, jusqu'au f° 248 r°, comportent tous le verbe *impugnar* (*impugnatio*, synonyme de *confutatio*) marquant clairement le caractère apologétique du document. L'auteur, qui s'adresse à des esclaves musulmans et aux musulmans en général, expose d'abord une série de points qui ont trait à des pratiques culturelles, cultuelles et religieuses de la vie quotidienne des musulmans en les expliquant et en les démontant à partir des textes coraniques, en les comparant aux pratiques et textes chrétiens. La plupart des ouvrages de polémique antimusulmane commencent par attaquer Mahomet, l'homme, pour ensuite attaquer sa doctrine, le Coran ; ici, l'auteur a suivi les recommandations de las Casas et commence par les pratiques et croyances des musulmans pour ensuite se pencher sur le cas Mahomet car le postulat de départ est clair : l'islam est une invention de ce faux prophète.

Nous retrouvons dans l'œuvre tous les poncifs sur les musulmans, dont cette littérature est très friande, ainsi que l'obsession de ces auteurs pour leur sexualité[72] (lubricité, chap. 3 ; adultère, chap. 4 ; sodomie, chap. 5 ; bestialité, chap. 6 ; polygamie, chap. 7 ; sorcellerie, chap. 18 ; violence, chap. 20-22, etc.) mais aussi leurs pratiques religieuses (ramadan, pèlerinage à la Mecque, l'aumône…) ou les obstacles à leur conversion (chap. 19, « *Impúgnase el que se pueda negar la verdadera religión en lo exterior* », f°s 156 r°-160 r° ; ce chapitre propose une analyse très intéressante de la pratique de la dissimulation ; le chap. 25 porte sur la liberté de conscience).

À partir du chapitre 24 et jusqu'à la fin, se trouve la partie la plus doctrinaire dans laquelle l'auteur s'attaque à Mahomet et aux fondements de l'islam ; à ce moment, le ton change mais nous restons bien en deçà des qualificatifs utilisés par Bernardo Pérez de Chinchón ou Jaime Bleda[73] par exemple.

Par la forme, par le ton, par le contenu, nous sommes en présence d'une œuvre originale qui se démarque des œuvres de controverse du XVIe siècle. À l'exception de sa connaissance de la langue arabe, l'auteur s'inscrit dans la ligne de las Casas, que nous retrouvons aussi dans le *Catecismo del Sacromonte* : connaissance des us et coutumes des musulmans, connaissance critique de leurs sources sacrées, ton ferme mais bienveillant. L'exclusivisme est l'un des fondements du document, mais nous sommes tentés de dire que quelque chose a changé dans le regard porté sur ces musulmans. Entre la haine déversée par un Jaime Bleda, dont il cite par ailleurs certains passages de son *Defensio*

71. *Catecismo de moros*, f° 176 v°.

72. Voir Paul Shore, « The Muslim Body in the Baroque Jesuit Imagination », *op. cit.*, p. 536, 541 et 543.

73. Voir le livre 1 de la *Corónica de los moros de España* (1618).

fidei (1610), et ce texte, il y a des différences. Almarza, dont le but est de démontrer la fausseté de la religion musulmane laisse entrouverte une porte à la compréhension, à un nouveau regard porté sur l'Autre (Emanuele Colombo parle même d'accommodation, d'adaptation[74]), comme nous pouvons le constater par exemple au chapitre 34 dans lequel l'auteur, pour capter l'attention de son auditoire, va aligner sur plusieurs folios les aspects positifs de la religion musulmane ou ce passage du chapitre 24 dans lequel il reconnaît l'existence de certains aspects positifs dans le Coran, comme le faisait Ignacio de las Casas : « *Dirás que en el Alcorán se enseñan cosas muy buenas* […]. *A eso respondo que claro está que havía de tener algo bueno la ley de Mahoma, porque si fuera del todo mala, ¿quién la siguiera?* » Mais cette reconnaissance avait des limites et l'auteur d'ajouter : « *Algo tiene bueno, pero muchíssimo tiene malo como hemos visto y veremos después* » (f° 196 r°-196 v°).

Dès le début, l'auteur assume la controverse comme voie pour conduire les musulmans à embrasser la vraie foi. Nous sommes loin de la ligne qui, de Loyola à Aquaviva, la déconseillait. C'est ce que nous pouvons constater avec un autre jésuite, Manuel Sanz (1646-1719), auteur d'un *Tratado breve contra la secta mahometana* publié à Séville en 1693[75], dont les cibles privilégiées étaient les esclaves musulmans de Malte, mais aussi les juifs, hérétiques et schismatiques. La partie de ce traité concernant l'islam va du début jusqu'au f° 104.

Cette œuvre, qui est une version en espagnol du livre rédigé antérieurement en italien (1691), est composée d'un prologue adressé « *al christiano lector habitador en la isla de Malta* », de trois dialogues et d'un appendice. Le premier dialogue (« *Breve tratado contra el Alcorán y razones demonstrativas, para convencer los Turcos de que van errados en su secta* », f°s 1-80) est plutôt un monologue de l'auteur, qui s'adresse à un esclave turc avec une certaine bienveillance dans le but de réfuter les fondements de la religion musulmane et de le convaincre de l'existence d'une unique et vraie religion, la chrétienne. Tout ceci « *fundado en texto del Alcorán mismo, y de otros escritos de Mahometo* », à partir des travaux de l'*alfaquí* converti au catholicisme, Juan Andrés (f° 3) et de Phelipo Guañolo (*sic*, pour Felipe Guadagnolo auteur d'une *Apologia pro Christiana religione*, Rome, 1631), s'appuyant aussi sur de nombreuses citations coraniques. Le second dialogue (« *En el qual se pone en práctica un exemplo de cómo se les ha de tratar a los Turcos para convencerles* », f°s 81-94) est rédigé sous forme de dialogue entre un chrétien et un Turc (Mustapha). Ici, l'auteur met en pratique tout ce qu'il annonce dans le premier dialogue, partie théorique, dans le but de proposer aux maîtres d'esclaves un instrument pour faciliter la conversion de leurs esclaves. Dans le troisième dialogue (« *En que para una total vitoria y glorioso triunfo de nuestra Santa Religión contra todo género de infidelidad se les instruye, y se le assegura al Turco Catecúmeno en dos puntos*

74. Emanuele Colombo, « Jesuitas y musulmanes en la Europa del siglo XVII », dans *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras coloniales*, Guillermo Wilde (dir.), Buenos Aires, SB, 2011, p. 436 ; du même, « "Even among Turks". Tirso González de Santalla (1624-1705) and Islam », *Studies in the spirituality of jesuits*, vol. 44, n° 3, 2012, p. 1-41.

75. *Tratado breve contra la secta Mahometana en el qual por razones demostrativas se les convence manifiestamente à los Turcos, sin que lo puedan negar en manera alguna, ser falsa la ley de Mahometo, y verdadera la de los Christianos,* Sevilla, por Lucas Martín, 1693. Cette œuvre n'a pas encore fait, à notre connaissance, l'objet d'une édition critique.

de summa importancia, qué son la Divinidad de Christo, y la verdad de nuestra Santa Iglesia Católica Romana », f°s 95-256), le Turc Mustapha est devenu un catéchumène qui s'appelle désormais Joseph. Ce troisième dialogue traite surtout de la réfutation des croyances des juifs (f°s 104-142), des hérétiques (f°s 143-199) et des schismatiques (f°s 200-213). Le chapitre 6 de ce dialogue (f°s 213-223) est une synthèse de tous ses arguments contre l'islam ; le dernier chapitre traite des vertus théologales (f°s 223-256). Le catéchumène est prêt pour le baptême.

L'auteur avait une connaissance indirecte de l'islam et ne semble pas connaître la langue arabe ; à ce titre, il ne correspondait pas non plus au modèle de las Casas, mais comme lui, il considérait « *que no se tiene noticia particular de los fundamentos, y errores comunes, y disparatados de su ley, con los quales se les avía fácilmente de convencer*[76] » et propose une étude approfondie du Coran, selon lui tissu de mensonges, d'absurdités, « *sarta de disparates* » (f° 62), pour le confronter à la vérité de l'Évangile.

Cette œuvre nous fournit une information importante sur le changement d'attitude de la Compagnie par rapport à la controverse, l'auteur reconnaissant lui aussi la nécessité de contredire la religion musulmane car « *la ley verdadera* […] *siempre es necessario que contradiga a la falsa, y lo mismo es necessario que suceda a los que siguen la ley verdadera, que (como queda probado) son los Christianos* » (f° 38).

Contrairement à la ligne défendue par Laínez au XVIe siècle, Sanz considère qu'il est nécessaire « *en los Christianos el contrastar con los Turcos, para que no sigan la falsedad de su engañosa ley* » (f° 39). Ce changement d'orientation est clairement illustré lorsque l'auteur affirme que « *antes tenemos gusto, y yo lo tengo muy en particular, en que vengan todos los Turcos a oponerme objeciones en esta materia, sobre la verdad de la ley* » (f° 96). Turcs est employé dans le texte dans le sens générique de musulmans.

Même s'il recourt parfois à la rhétorique typique des œuvres de controverse, son originalité repose sur le fait qu'il n'applique pas les règles du genre, à savoir agressivité et attaques dénigrantes de la religion musulmane et surtout de Mahomet, cible privilégiée de pratiquement toute cette littérature ; il réfute avec une certaine bienveillance et ironie (f°s 55, 73-75), loin de tout essentialisme[77], ce qu'il considère être des « *futilidades y patrañas* » du Coran « *que contiene más mentiras, y disparates que letras* » (f° 51).

Comme nous pouvons le constater avec l'exemple du *Tratado breve contra la secta mahometana* de Manuel Sanz, certains auteurs jésuites avaient amorcé un revirement en matière d'utilisation de la controverse comme complément de l'évangélisation dès le XVIe siècle, si nous tenons compte du cadre théorique posé par l'œuvre de notre jésuite Ignacio de las Casas et celui qui serait le premier ouvrage de controverse antimusulmane jésuite en Espagne pour le XVIe siècle, le *Catecismo del Sacromonte*.

Nous n'avons pas localisé l'ouvrage de polémique que prétend avoir préparé Ignacio de las Casas, mais nous pouvons avancer, à partir des pistes que l'auteur lui-même nous donne, que nous retrouvons déjà chez lui une nouveauté mise en lumière par Emanuele Colombo pour les œuvres de polémique de la fin du XVIIe siècle par rapport à celle qui les ont précédées, à savoir, la présence dans ces livres d'une information plus fiable sur

76. *Ibid.,* Prologue.

77. *Ibid.*, f° 44 : « *bien que Dios te aya criado de Padres Mahometanos, Dios a ti no te hizo Mahometano, sino que te ha hecho hombre, y a dado entendimiento, para que conociendo que la ley de Mahometo no es la verdadera, la dexes, y te salves, y donde no infaliblemente te condenarás.* »

l'islam[78]. Ignacio de las Casas non seulement connaissait l'islam de première main, mais il correspondait aussi, en bon pionnier, à la description que fait Bernard Heyberger des missionnaires en terre d'islam de la seconde moitié du XVIIe et au XVIIIe siècle, lorsque celui-ci parle d'« *atteggiamento più modesto, meno arrogante, o più curioso*[79] ».

Il s'agit là d'une nuance qui nous semble importante ; selon Ignacio de las Casas, il fallait maîtriser le fond et la forme pour atteindre le cœur des Morisques et, sans parler de tolérance, changer le regard que la société vieille-chrétienne portait sur eux.

Luis F. Bernabé Pons est convaincu qu'« *una de las razones fundamentales por las que fracasó de manera tan rotunda la evangelización cristiana de los moriscos fue porque las autoridades eclesiásticas pensaban sobre todo, dentro de una sociedad religiosa fuertemente ritualizada cara al exterior, en sustituir unos ritos musulmanes por los ritos cristianos equivalentes, sin preocuparse en general demasiado por la esencia del sentimiento religioso de los moriscos*[80]. »

Si l'on peut considérer que les résultats ne furent pas au rendez-vous, Francisco de Borja de Medina quant à lui pense que l'échec de la Compagnie de Jésus fut en partie celui de l'Église et de la société espagnoles qui ne parvinrent pas à évangéliser ni à intégrer une population officiellement chrétienne mais non convertie et Mercedes García-Arenal, quant à elle, considère que « *no es tanto que los jesuitas fracasaran en su labor de evangelización (que sólo parcialmente sí) sino que fracasaron sobre todo en convencer a las autoridades civiles y religiosas de la época de la necesidad de admitir e integrar un mínimo de rasgos culturales de los grupos a asimilar*[81] ».

Ceux qui semblent avoir réussi à convaincre les autorités de l'époque (en réalité la décision politique avait déjà été prise dès 1604), et surtout à leur apporter une caution idéologique, furent d'autres protagonistes, issus du clergé séculier et de l'ordre des dominicains, le plus souvent des acteurs désabusés et démoralisés par le manque de résultats et la résistance des Morisques, des acteurs qui refusaient la permanence de cette minorité en Espagne comme le montre l'exemple des apologistes de l'expulsion, dont certains s'inspirèrent de la polémique antimusulmane médiévale et avaient en commun de nous présenter une image très négative de la minorité morisque dans le but de justifier son expulsion (1609-1614).

---

78. Emanuele Colombo, « Jesuits and Islam… », *op. cit.*, p. 326-327 ; voir la version révisée en espagnol, « Jesuitas y musulmanes en la Europa del siglo XVII », dans *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras coloniales*, *op. cit.*, p. 415-440.

79. Bernard Heyberger, « L'Islam dei missionari cattolici (Medio oriente, Seicento) », dans *L'Islam visto da Occidente,* p. 304 : « *La vera differenza tra i primi scrittori del Seicento e più recenti, come* [Michel] *Febvre e* [Michel] *Nau, non sta tanto nelle nuove informazioni che costoro hanno potuto raccogliere, quanto nel loro atteggiamento più modesto, meno arrogante, o più curioso. Un attegiamento -direi di tipo antropológico- verso l'islam e i musulmani, che li rende più attenti al comportamento e alla mentalità dei loro interlocutori, e al tempo stesso capai di una maggiore autoriflessione.* »

80. Luis F. Bernabé Pons, « *Taqiyya, niyya* y el islam de los moriscos », art. cité, p. 520.

81. Francisco de Borja de Medina, « Morisco », dans *Diccionario histórico de la Compañia de Jesús*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, t. III, p. 2748 ; Mercedes García-Arenal, « Reseñas », *Al-Qantara,* vol. 29, n° 2, 2008, p. 515.

Conclusion

À travers ces quelques pages nous avons suivi l'évolution, les changements opérés par certains auteurs jésuites dès la fin du XVIe et surtout au XVIIe siècle, à l'opposé de la ligne défendue par l'ordre de Laínez à Aquaviva. L'échantillon n'est pas suffisant pour en tirer des conclusions définitives et de plus, nous devrions approfondir nos recherches au sujet de la position officielle de l'ordre au XVIIe siècle, mais nous pouvons avancer que, s'il est vrai que le but des catéchismes n'était pas de réfuter l'islam, il apparaît qu'à partir de la fin du XVIe, certainement face aux médiocres résultats obtenus, les exemples présentés ici intégrèrent la réfutation comme préalable incontournable pour mieux évangéliser les Morisques et les musulmans en général. Le Catecismo de Ribera-Ayala de 1599, qui s'inspire très largement des travaux de Pérez de Ayala dans les années 1550, apparaît comme une pièce clé pour comprendre l'évolution du genre et celle de certains jésuites.

Les temps avaient changé et certains de ces auteurs membres d'un ordre globalisé, mondialisé, semblent l'avoir compris[82]. Ignacio de las Casas, dans une analyse très fine sur les avantages de l'apprentissage de la langue arabe pour asseoir la domination espagnole dans les territoires arabophones de la Monarchie Catholique, dessinait un monde de plus en plus désenclavé[83] dans lequel les rapports de force étaient appelés à évoluer[84]. Juan de Almarza tout en partant de postulats exclusivistes va justifier la supériorité du christianisme non seulement à partir d'arguments religieux mais aussi avec des arguments politiques, en insistant sur les conséquences néfastes (troubles sociaux, guerres, dissensions politiques) de la diversité des croyances dans les mêmes termes que le *Catecismo* de Ribera-Ayala (livre I, p. 57). Mahomet ne serait plus exclusivement attaqué en tant que figure de l'Antéchrist ou engeance du diable, mais en tant qu'un homme, affabulateur et inventeur d'une secte.

À travers l'étude d'œuvres et d'auteurs de polémique antimusulmane, depuis le premier, saint Jean Damascène, qui considérait l'islam comme une hérésie et qui, soit dit au passage, est le premier auteur cité par l'apologiste de l'expulsion Jaime Bleda dès la première citation de la première page du livre premier de sa *Corónica de los moros de España*[85], en passant par tous les auteurs du Moyen Âge et de l'époque moderne, nous pouvons suivre l'évolution du regard porté sur l'islam à cette époque.

Les ouvrages de polémiques ou de controverse antimusulmane dont nous avons parlé ici ont gardé leur caractère combatif car il s'agissait avant tout de dépasser l'Autre, de démontrer la fausseté de ses croyances, mais par la même occasion, ils allaient étoffer,

82. Luke Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge University Press, 2008 ; Paolo Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e América (secoli XVI-XVII)*, Roma, Carocci, 2004.

83. Jean-Michel Sallmann, *Le grand désenclavement du monde (1200-1600)*, Paris, Payot, 2011.

84. Youssef El Alaoui, *Jésuites…, op. cit.*, p. 584.

85. Jaime Bleda, *Corónica de los moros de España*, *op. cit.*, livre 1, « Historia del falso profeta Mahoma… », p. 1. En ce qui concerne saint Jean Damascène, il s'agit du livre *De heresibus* ou *Livre des hérésies*, dans lequel Mahomet est qualifié d'Antéchrist ; l'hérésie 100 de la liste des différentes hérésies énumérées par l'auteur (ou 101 selon les éditions), correspond à l'islam. Voir Jean Damascène, *Écrits sur l'islam*, Raymond Le Coz (éd.), Paris, Cerf, « Sources chrétiennes, 383 », 1992, p. 89-133 et « La controverse entre un musulman et un chrétien : commentaires », p. 135-182.

affiner, parfaire les connaissances de cet Autre, allant jusqu'à, chose impensable auparavant, laisser entrevoir une certaine reconnaissance limitée.

Emanuele Colombo suggère de faire une étude comparative de l'action des jésuites à travers toute la littérature produite pour l'évangélisation et conversion des musulmans dans divers lieux et à diverses périodes[86]. Cette étude comparative devrait, il nous semble, englober l'action d'autres ordres religieux, notamment les dominicains, spécialistes de la controverse au Moyen Âge et auteurs de plusieurs ouvrages anti-morisques au début du XVIIe siècle et aussi inclure d'autres contextes tel que l'Amérique, où les textes sur l'extirpation des idolâtries sont le pendant américain des ouvrages de polémique que nous avons vu ici. Ceci nous permettrait de suivre les influences, les continuités, les ruptures, les stratégies et d'avoir une vision plus globale de toutes les évolutions que nous avons essayé de présenter ici.

86. Emanuele Colombo, « Jesuitas y musulmanes… », art. cité, p. 436, note 72 et p. 438-439.