



L'évangélisation des morisques ou comment effacer les frontières religieuses

Youssef El Alaoui

► To cite this version:

Youssef El Alaoui. L'évangélisation des morisques ou comment effacer les frontières religieuses. Cahiers de la Méditerranée, 2009, Les morisques, d'un bord à l'autre de la Méditerranée, 79, pp.51-72. hal-01919161

HAL Id: hal-01919161

<https://normandie-univ.hal.science/hal-01919161>

Submitted on 12 Nov 2018

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.

L'évangélisation des morisques ou comment effacer les frontières religieuses

Youssef El Alaoui



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cdlm/4905>
ISSN : 1773-0201

Éditeur

Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2009
Pagination : 51-72
ISBN : 2914561490
ISSN : 0395-9317

Référence électronique

Youssef El Alaoui, « L'évangélisation des morisques ou comment effacer les frontières religieuses », *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], 79 | 2009, mis en ligne le 16 juin 2010, consulté le 12 octobre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/cdlm/4905>

L'évangélisation des morisques ou comment effacer les frontières religieuses

Youssef EL ALAOUI

L'histoire des morisques, de leur identité, est celle d'une construction. Ils étaient, avant leur conversion forcée au catholicisme au début du xvi^e siècle, des mudéjars, c'est-à-dire des musulmans vivant sous autorité chrétienne, parmi lesquels il y avait les habitants de Grenade, dernier état musulman de la péninsule Ibérique à être tombé entre les mains des chrétiens, en l'occurrence des Rois Catholiques, en 1492. Ils devinrent des nouveaux-chrétiens de maures se trouvant dans la même situation que les juifs auparavant, à savoir, se convertir au christianisme ou abandonner leur pays. Dès leur conversion, ils furent sommés d'oublier leur passé. Ceci fut la principale source de conflits et donna lieu à diverses stratégies de résistance.

Minorité hybride, islamique, mais à un degré très avancé d'acculturation qui lui donne des caractéristiques très particulières, ou communauté pleinement islamique, traditionnelle et orthodoxe, sans grande différence avec l'ensemble du monde musulman¹? En fait, être morisque dépendait avant tout du regard que portait sur eux la majorité vieille-chrétienne. Leur grand problème était de concilier leur attachement à la foi musulmane et leur amour pour l'Espagne, leur pays. La définition des morisques, de leur identité, était avant tout religieuse mais aussi culturelle et, vers le milieu du xvi^e siècle, ethnique; ils renvoyaient toujours à l'image du Maure, du musulman craint et honni. Plus ou moins acculturés, selon leur localisation géographique, selon les contacts plus ou moins entretenus avec la société chrétienne, ils étaient majoritairement de mauvais chrétiens, attachés à la religion musulmane qui était pour eux un marqueur identitaire très fort. Face à la politique uniformisatrice menée par les autorités, ils se définissaient par opposition au groupe vieux-chrétien. Ils représentaient l'altérité par excellence. Le rejet social, dont ils firent l'objet de la part de la société, et les difficultés qu'ils rencontrèrent pour y trouver une place, jouèrent aussi un rôle déterminant dans leur attitude. Les différences étaient très importantes : différence religieuse, différence de langue, différence d'us et de coutumes. Pour les vieux-chrétiens, les morisques étaient l'inquiétant prolongement du monde musulman de l'autre rive².

1. Mercedes García-Arenal, « Últimos estudios sobre moriscos : estado de la cuestión », *Al Qantara, Revista de estudios árabes*, vol. 4, n° 1-2, 1983, p. 101-114.
2. François Martinez, « Tolerantes e intolerantes : intento de estructuración discursiva en torno a

Dans ce contexte, nous pouvons définir la politique d'assimilation menée par la Couronne comme un véritable ethnocide, une politique qui visait à détruire, annuler, effacer toute trace de particularismes religieux, culturel et identitaire, et qui déboucha sur l'expulsion de cette minorité, mettant ainsi un terme à près de neuf siècles de présence musulmane en Espagne (de nombreux morisques restèrent, d'autres revinrent clandestinement). D'ailleurs pour certains apologistes de l'expulsion, la fin de la *Reconquista* n'eut pas lieu en 1492 mais en 1609. Cette fin a été magistralement représentée dans une série de tableaux réalisés immédiatement après la première vague d'expulsion (royaume de Valence, 1609) entre 1612 et 1613³. Ces œuvres, qui constituent une véritable chronique picturale de ce drame, furent exposées à Valence en 1997 sous l'égide de la fondation *Bancaja*.

Décidée par Philippe III et les plus hautes instances de la Couronne, cette mesure fut prise pour plusieurs motifs : échecs successifs de la politique d'évangélisation et d'assimilation, inquiétude permanente d'une révolte comme celle de Grenade en 1568, terreur face aux actes de piraterie, crainte de possibles conspirations (les morisques étaient considérés comme une cinquième colonne), phobie d'une nouvelle invasion musulmane (qui signifierait une seconde perte ou destruction de l'Espagne après celle de 711), rejet, enfin, de ce que représentaient les morisques⁴.

Pour essayer de comprendre le processus qui conduisit à l'extirpation des morisques, nous pourrions aussi emprunter à la sociologie ou à l'anthropologie des concepts tels qu'ethnisation⁵. Ce concept propose une explication ethnique des problèmes sociaux ayant comme résultat l'essentialisation de la différence avec une opposition nous/les autres fortement teintée d'ethnocentrisme. Dans le processus d'ethnisation, l'auteur décrit cinq phases que nous pouvons retrouver dans l'étude des morisques :

la expulsión de moriscos (1609) », *Sincronía*, 2000, version électronique : <http://sincronia.cucsh.udg.mx/francois.htm>.

3. *La expulsión de los moriscos del reino de Valencia*, catalogue de l'exposition de Valence, Fundación Bancaja, 1997 ; Asunción Alejos Morán, « Crónica pictórica de la expulsión de los moriscos valencianos », *Cimal. Cuadernos de Cultura Artística*, 16, 1982, p. 50-59 ; l'étude la plus complète aujourd'hui est celle de Jesús Villalmanzo Cameno, « La Colección pictórica sobre la expulsión de los moriscos. Autoría y cronología », *La expulsión de los moriscos del reino de Valencia, op. cit.*, p. 35-68 et Appendice documentaire, p. 71-107 ; Manuel Ardit, « Los moriscos valencianos », *La expulsión de los moriscos del reino de Valencia, op. cit.*, p. 17-33 ; Ángel Pérez Martínez, « La expulsión de los moriscos en la pintura valenciana del siglo XVII », *Día 4 que fuera*, Villena (Alicante), Ayuntamiento de Alicante, 1998, p. 220-229 ; Luis F. Bernabé Pons, « Una crónica de la expulsión de los moriscos valencianos. Los cuadros de la Fundación Bancaja », *Sharq al-Andalus*, n° 14-15, 1997-1998, p. 535-538 ; un dépliant de Rosa María Bueso dans le dossier « Felipe III. Poco rey para tanto reino », *La Aventura de la Historia*, año 1, n° 9, julio 1999, entre les pages 66 et 67 ; Manuel Lomas Cortés, *El puerto de Dénia y el destierro morisco (1609-1610)*, PUV, Universitat de València, 2009.
4. Une vision traditionnelle et conservatrice, qui justifie l'expulsion, dans l'œuvre posthume de Gregorio Maraón, *Expulsión y diáspora de los moriscos españoles*, Madrid, Taurus, 2004 ; voir aussi l'étude de Manuel Ruiz Lagos qui précède l'édition critique de l'œuvre de Gaspar Aguilar, *Expulsión de los moros de España* (1610), Alcalá de Guadaira, Ed. Guadalmena, 1999, p. 26-45.
5. Jacqueline Costa-Lascoux, « L'ethnisation du lien social dans les banlieues françaises », *Revue Européenne des migrations internationales*, vol. 17, n° 2, 2005, p. 123-138.

1. L'ethnisation s'appuie sur un raisonnement par analogie ; on part d'une expérience vécue, on étend le modèle explicatif à tous les cas similaires ; ainsi, on qualifie les comportements d'un groupe de population pris comme une entité homogène ; cela a l'avantage de simplifier les interprétations, de rassurer, de réduire la complexité ; voir, par exemple, l'ouvrage de José María Perceval⁶.
2. L'ethnisation participe d'une logique de récurrence et fixe des patrons, des modèles.
3. C'est un processus différentialiste.
4. La concentration géographique rend visible et accélère l'ethnisation (concentration des morisques dans des quartiers recoupant les anciennes *morerías*).
5. Le processus d'identité collective est proche de celui de la stigmatisation, quand le groupe est dans un rapport de force défavorable et quand il est minorisé ou déprécié.

Nous pouvons l'appliquer à la réalité des morisques en le complétant avec deux autres concepts, connus depuis les années 60 mais arrivés des États-Unis tardivement en France ; il s'agit d'« ethnicité » et de « frontières ethniques », tels que les définit l'anthropologue Fredrik Barth⁷.

De nombreux travaux sur les morisques insistent souvent sur la grande différence culturelle pour expliquer l'échec de la politique d'assimilation et leur expulsion massive. Pour Christiane Stallaert⁸, qui applique dans ses recherches sur le *casticismo* le concept de F. Barth, plus que la différence ou distance culturelle, religieuse, sociale et professionnelle, ce qui séparait les nouveaux-chrétiens et les vieux-chrétiens, c'était une frontière ethnique, indépendamment des différences plus ou moins grandes selon les cas. Il faudrait plutôt se centrer sur les phénomènes de création identitaire et culturelle qui se développent autour de cette frontière, des deux côtés.

Nous pouvons donc parler des morisques, mais aussi des *Conversos* (ou marranes) et des Vieux-chrétiens, en termes de groupes ethniques entendus comme des populations qui se perpétuent biologiquement, ont des valeurs culturelles fondamentales en commun, constituent un espace de communication et d'interaction, sont composées par un ensemble de membres qui s'identifient et sont identifiés par les autres membres comme constituant une catégorie que l'on peut distinguer des autres. Ces groupes ethniques sont le support d'une culture. Ils

6. *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997 et son site consacré aux morisques : <http://www.materialesdehistoria.org/>.

7. « Les groupes ethniques et leurs frontières », 1969, dans Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenard (dir.), *Théories de l'Ethnicité*, Paris, PUF, 1995, p. 203-249 ; Marc Aymes et Stéphane Péquignot, « Questions d'identité : l'apport de Fredrik Barth », *Labyrinthe*, 7, 2000, mis en ligne le 5 avril 2005, <http://labyrinthe.revues.org/index503.html>. Voir aussi Mercedes García Arenal, « Introduction », *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Maisonneuve, 2002, p. 7-16.

8. *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación historico-antropológica al casticismo*, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1998 ; *ibid.*, *Perpetuum mobile. Entre la balcanización y la aldea global*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2004.

correspondraient au terme « *nación* » utilisé à cette époque en Espagne dans le sens de groupe ethnique.

Quant on parle d'ethnicité, on utilise un concept d'organisation sociale qui nous permet de décrire les frontières et les relations des groupes sociaux en termes de contraintes culturelles pour organiser les identités et les interactions. On peut dire aussi que c'est une forme d'organisation sociale qui classe les personnes en fonction de leur origine supposée, et qui met en œuvre des signes culturels socialement différenciateurs⁹.

Pour certains auteurs, la définition d'ethnicité ressemble à la définition de culture, à savoir un ensemble d'attributs ou de traits tels que la langue, la religion, les coutumes ; pour d'autres, cette notion renvoie à une ascendance commune présumée des membres, ce qui la rapprocherait plus de la notion controversée de race.

L'un de ces auteurs, Burgess (1978), essaie de proposer une synthèse dans une définition qui contiendrait tous ces critères : 1. Appartenance de groupe ; 2. Identité ethnique ; 3. Conscience de l'appartenance et/ou des différences de groupe ; 4. Attachement affectif ou liens basés sur un passé commun et sur des traits et intérêts ethniques communs ; 5. Liens élaborés ou différenciés par des traditions, croyances¹⁰.

Les morisques sont bien un groupe ethnique possédant toutes les caractéristiques énumérées précédemment, mais leur identité évolua tout au long des deux siècles de leur histoire, et elle changea surtout au contact des vieux-chrétiens.

Barth présuppose le contact culturel et la mobilité des personnes et problématise l'émergence et la persistance des groupes ethniques comme unités identifiables par le maintien de leurs frontières. Pour lui, l'existence des groupes ethniques dépend de l'entretien de leurs frontières. Il est important d'analyser comment les dichotomisations entre membres et non membres sont produites et maintenues, et quels en sont les effets sur les comportements.

Étudier l'ethnicité consiste à inventorier le répertoire des identités dans une situation pluriethnique donnée – l'Espagne des ^{xv}^e-^{xvi}^e siècles était encore pluriethnique – et à décrire le champ de saillance de ces identités dans diverses situations de contact – dans le cas des morisques, cette saillance serait plus forte dans des zones comme Grenade et Valence, par exemple, car elles avaient été plus longtemps en contact avec l'islam.

Les théories de l'ethnicité mettent l'accent sur le fait que le *Nous* se construit par opposition au *Eux*. Pour Barth, ce n'est donc pas la différence culturelle qui est source d'ethnicité, mais la communication culturelle qui permet de tracer des frontières entre les groupes à travers des symboles compréhensibles par tous. Pour ces deux auteurs, l'ethnicité est un processus dynamique, toujours sujet à redéfinition et à recomposition – dans notre cas, il faut tenir compte de l'évolution de l'histoire des morisques depuis les Rois Catholiques jusqu'à Philippe III. Les propositions de Barth ne sont pas essentialistes ; il considère que l'identité

9. Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenard (dir.), *Théories de l'Ethnicité*, op. cit., p. 200.

10. *Ibid.*, p. 124-125.

ethnique ne se définit jamais de façon purement endogène par la transmission de l'essence et des qualités ethniques. Elle se construit entre la catégorisation par les non membres et l'identification à un groupe ethnique en particulier, c'est-à-dire la ligne de démarcation, la frontière entre les membres et les non membres.

Ce qui pose problème avec cette théorie des frontières ethniques, au demeurant très riche et intéressante, c'est que pour Barth ce sont ces frontières ethniques et non pas le contenu culturel interne qui définissent le groupe ethnique et permettent de rendre compte de sa persistance, indépendamment des changements, qui affectent les marqueurs auxquels il s'accroche. Mais, sans ces marqueurs, il n'y aurait pas de frontières, et l'expérience de notre contact avec les morisques montre que là où ils étaient forts, la frontière, ce que l'on pourrait appeler le mur, était souvent pratiquement infranchissable des deux côtés, car ces marqueurs provoquaient en retour un raidissement des vieux-chrétiens. Néanmoins, pour Barth ces frontières ne sont pas des barrières; elles peuvent se maintenir, s'effacer ou disparaître; elles peuvent aussi devenir plus flexibles ou plus rigides.

Nous partageons son point de vue lorsqu'il avance que le maintien des frontières entre groupes ethniques ne dépend pas de la permanence de la culture; c'est le cas par exemple des morisques de Castille, plus acculturés que les autres morisques, dont les marqueurs religieux et culturels s'étaient dilués mais qui continuaient quand même d'avoir conscience d'être différents. Un groupe ethnique peut modifier sa culture sans perdre son identité, comme ce fut le cas, par exemple, des auteurs issus de l'élite morisque grenadine, de la superbe, fantastique et utopique histoire des « Livres de plombs », tentative désespérée de réécriture de l'histoire des morisques afin de changer l'image très négative que les vieux-chrétiens avaient d'eux¹¹.

Un groupe ethnique peut adopter les traits culturels d'un autre groupe, comme la langue ou la religion, et continuer à être perçu, et à se percevoir, comme distinctif. Dans ce cas, la coopération des membres pour le maintien des frontières est une condition nécessaire de l'ethnicité : en pratiquant l'endogamie (dans notre histoire, malgré les encouragements officiels, le nombre de mariages entre vieux-chrétiens et nouveaux-chrétiens fut réduit), en refusant de divulguer le savoir religieux secret et en rejetant la possibilité d'incorporer de nouveaux membres.

La pression exercée de l'intérieur d'un groupe pour contraindre ses membres à maintenir activement la frontière est maximale dans les situations politiques où la violence et l'insécurité dominent les relations interethniques. Dans le cas des morisques, le rôle des *aljamas* – communautés autonomes – fut important, même s'il est mal connu. Elles jouaient un rôle d'intermédiaires entre les autorités et la minorité, mais elles veillaient aussi à la cohésion du groupe. Même si les autorités préconisèrent la disparition des *morerías* – quartiers réservés aux musulmans,

11. Youssef El Alaoui, « Les livres de plomb de Grenade. Proposition pour un état de la question », *Les généalogies imaginaires. Ancêtres, lignages et communautés idéales (xvi^e-xx^e siècle)*, Pierre Ragon (dir.), Rouen, PURH, 2007, p. 147-161. Les travaux sur cette question sont nombreux; les derniers résultats sur le sujet (16 articles qui proposent en notes pratiquement toute la bibliographie existante sur les livres de plomb) ont fait l'objet d'une publication dans deux volumes de la revue *Al-Qantara*, n° XXIII-2, 2002 et *Al-Qantara*, n° XXIV-2, 2003.

comme il existait aussi au Moyen Âge des *juderías* pour les juifs – pour faciliter l'assimilation, celles-ci se maintinrent jusqu'à l'expulsion.

En fait, toute la problématique de l'ethnicité prétend rompre avec des définitions essentialistes des groupes ethniques et à poser qu'une identité collective n'est jamais réductible à la possession d'un héritage culturel, mais se construit par rapport à des « autres » dans un contexte historique et social déterminé. C'est cet aspect-là qui la rend attractive à nos yeux, car nous considérons que, dans les interprétations de l'histoire des morisques, il faudrait s'éloigner de la vision que nous proposaient les assimilationnistes, pour lesquels tous les morisques étaient « Un ». Lorsque l'on parle de frontières religieuses, on pense bien entendu à la frontière entre islam et chrétienté, une frontière qui nous apparaît comme imperméable. Fernand Braudel, considérait que « le problème morisque est un conflit de religions, autrement dit, au sens fort, un conflit de civilisations, difficile à résoudre, appeler à durer »¹². Cette analyse, qui comporte une part de vérité semble laisser de côté d'autres paramètres bien plus importants et sous-entend une sorte de fatalisme historique, l'inévitable conflit ou choc. Les rapports qu'ont entretenus chrétiens et musulmans dans la période qui nous concerne furent difficiles, mais, aujourd'hui, de nombreux chercheurs nuancent les analyses de Braudel lorsqu'il définit les morisques comme « un peuple inassimilable », « qui refusait la civilisation occidentale », pour la simple raison que ces morisques étaient pluriels, et qu'à l'époque déjà il y eut aussi bien des vieux-chrétiens que des nouveaux-chrétiens pour critiquer la politique d'assimilation menée par les autorités, comme par exemple le franciscain Sobrino, le jésuite Ignacio de las Casas ou l'arbitriste Pedro de Valencia¹³. Les travaux sur cette frontière entre islam et chrétienté se multiplient pour le Moyen Âge espagnol et nuancent, sans nier les difficultés, les analyses catastrophistes ou orientées¹⁴. Sans nier l'aspect religieux, il y avait aussi, et surtout, quelque chose de plus prosaïque, un affrontement entre deux empires, tout autant prédateurs l'un que l'autre, qui cherchaient à augmenter ou à maintenir leurs positions stratégiques¹⁵. Comme le soulignait Bernard Lewis, spécialiste de l'islam et vrai père du concept de « choc des civilisations » (1957) – concept qu'il nuança d'ailleurs considérablement par la suite –, « ces deux religions partageant un commun héritage juif et hellénistique, revendiquant une même autorité et une même vocation universelles, se disputant le bassin méditerranéen et le continent qui le borde, le choc était inévitable. Cependant, ce choc n'était pas

12. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1990 (1949), vol. 2, p. 515.

13. *Tratado acerca de los moriscos* (1606), Joaquín Gil Sanjuán (éd.), Málaga, Editorial Algazara, 1997.

14. José Rodríguez Molina, « Convivencia de cristianos y musulmanes en la frontera de Granada », p. 189-228, consultable sur le site de l'Instituto Universitario de Investigación de la Paz y los conflictos de la Universidad de Granada : <http://www.ugr.es/~eirene/eirene/eirene12cap6.pdf>; Carlos de Ayala Martínez et al., *Identidad y representación de la frontera en la España medieval, siglos XI-XIV*, séminaire organisé à la Casa de Velázquez et l'Universidad Autónoma de Madrid, 14-15 décembre 1998, Casa de Velázquez, Universidad Autónoma de Madrid, 2001.

15. Youssef El Alaoui, « Carlos V y el mito de la cruzada contra el islam », *Autour de Charles Quint et son empire*, Rica Amran (coord.), Paris, Indigo, 2004, p. 113-130.

tant entre deux civilisations, qu'entre deux rivaux aspirant à prendre le leadership d'une seule et même civilisation »¹⁶.

Mais nous serions tenté de dire que ce n'était pas la réalité qui comptait mais la perception que l'on en avait à l'époque, et cela est difficile à mesurer, à quantifier. Les témoignages dont nous disposons insistent sur la menace, réelle, des corsaires barbaresques, alliés des Turcs, sur les côtes espagnoles. De plus, la longue *Reconquista* avait laissé des traces. Pour suivre la construction des identités ethniques dont il est question ici, et en particulier celle des vieux-chrétiens espagnols, la période de l'invasion musulmane est fondamentale. Cette identité se construit par opposition à l'islam ; elle résulte de l'évolution de la frontière religieuse, de la frontière ethnique entre ces deux groupes depuis les temps de l'Espagne mythique des trois religions et l'apparition de frontières de plus en plus exclusives entre les différents groupes ethniques chrétien, juif et musulman.

Avec la conversion massive des juifs à partir du ^{xiv}^e siècle et celle des musulmans au début du ^{xvi}^e siècle, deux nouvelles minorités religieuses et ethniques firent leur apparition. Ceci eut comme répercussion la redéfinition des frontières par la société dominante vieille-chrétienne. On passa progressivement d'une société pluriethnique – l'Espagne des trois religions – à une société de plus en plus homogène – l'Espagne chrétienne, avec une division en deux groupes, les vieux-chrétiens et les nouveaux-chrétiens (*conversos* et morisques).

Depuis 1492, on assiste à l'identification entre conscience hispanique et conscience catholique ; pour être « espagnol », il fallait être chrétien, les nouveaux-chrétiens seraient de plus en plus assimilés à des étrangers¹⁷ dans une Espagne qui n'aspirait qu'à effacer la parenthèse de huit siècles de présence musulmane et qui défendrait l'orthodoxie catholique en utilisant un remarquable et efficace instrument de contrôle, l'Inquisition. Dorénavant, se poserait le problème de gérer les relations avec ces nouveaux-chrétiens et de les intégrer dans une société d'ordre traditionnel où le préjugé de la *limpieza de sangre*, la pureté de sang, prenait de plus en plus de place, donnant lieu à la transformation de cette société d'ordre en ébauche de société de castes encore plus discriminante. Nous pouvons parler de christianisme ethnique espagnol exclusif, quasi biologique avec obsession des origines, qui se manifeste par un certain « *orgullo por lo gótico* » ou néo-gothicisme, idéologie exclusive national-catholique, et par une nostalgie d'un passé antérieur à l'invasion musulmane.

Au Moyen Âge, les frontières entre les trois groupes étaient imperméables et l'identité de chaque individu était déterminée par la naissance au sein de l'un des groupes ethniques. Pendant la période de domination musulmane, les deux autres minorités avaient un statut particulier, la *dhimma*, qui en faisait des

16. Bernard Lewis, *Islam*, Introduction, Quarto Gallimard, 2005, p. 55-56.

17. Alexandra Merle, « Les morisques en terre espagnole : entre appartenance et dépossession », *Appartenances/Pertenencias, Actes de la journée d'étude du 16 septembre 2005 en hommage à Laura Abbassian*, Philippe Meunier (dir.), Éditions de CELEC, Université de Saint-Étienne, 2006, p. 57-70 ; Jean-Pierre Dedieu, « Les Morisques, étrangers sur leur propre sol », version électronique, septembre 2005, disponible à : http://halshs.ccsd.cnrs.fr/docs/00/03/65/45/PDF/Dd_morisques.pdf.

groupes inférieurs et séparés tout en leur reconnaissant une série de droits limités. Avec la victoire des chrétiens, le schéma subit quelques modifications, mais, dans l'ensemble, nous nous retrouverons avec des chrétiens dominants, et des juifs et des musulmans en situation d'infériorité, maintenus à l'écart. La norme étant la pratique de l'endogamie et le non prosélytisme, il y avait un certain équilibre, une certaine orthodoxie, au sein de chaque groupe. Les relations entre les chrétiens et les autres groupes étaient limitées au strict minimum (voir la série de mesures prises dans ce sens : 1215, Latran ; 1312, Zamora ; 1412, Ayllón). Ces mesures se multiplièrent au fur et à mesure que les pressions sur la frontière ethnique augmentaient.

L'entrée en scène des *conversos*, après les pogroms de 1391, posa un problème religieux, celui de la sincérité de leur conversion, tout comme pour les morisques plus tard. 1492 marque la rupture définitive avec la période de coexistence, par l'application d'une nouvelle politique, initiée par les Rois Catholiques, qui allait supposer un nouveau changement de la frontière ethnico-religieuse : politique d'homogénéisation religieuse de la société ou, pour utiliser des concepts barthiens, accélération du processus de changement d'identité ethnique – *passing* – et accélération de l'oubli de leur origine ethnique de la part de la masse de nouveaux-chrétiens d'origine juive et musulmane.

La société médiévale ne se mélangeait pas, mais avec les conversions massives des juifs au christianisme, à partir du XIV^e siècle, un nombre considérable de *conversos*, avec toutes ses différences, va rejoindre le groupe majoritaire chrétien. C'est ainsi que se produisit une division au sein de cette société chrétienne entre les vieux-chrétiens, supposés ethniquement purs, et les nouveaux-chrétiens, considérés comme impurs (*manchados*, *maculados*). Dans cette société, la conversion supposait donc un changement de religion et aussi d'identité ethnique. Ces conversions massives, à partir de 1391, mettaient en danger l'équilibre antérieur, et c'est pourquoi le groupe majoritaire vieux-chrétien réagit, en érigeant de nouvelles barrières, qui rendaient plus difficile le franchissement de la frontière. La rigidité de cette nouvelle frontière expliquerait la transformation du groupe des nouveaux-chrétiens en groupe ethnique caractérisé par une identité négative, résultant de l'exclusion et de l'affrontement avec le groupe dominant.

Les vieux-chrétiens avaient de plus en plus une conception ethnique de leur identité religieuse et faisaient une distinction entre nouveaux-chrétiens et vieux-chrétiens, ce qui était contraire à la doctrine de l'Église. C'est pour préserver cette pureté originelle que l'on institua les statuts de pureté de sang (1449) et que l'on fonda la Nouvelle Inquisition (1478-1482). Tant les statuts que la politique inquisitoriale vont jouer un rôle important dans le maintien et l'imperméabilisation des frontières entre, désormais, les deux groupes ethniques : celui des vieux-chrétiens, pour qui l'identité biologique est transmise par la naissance, et celui des nouveaux-chrétiens, dont la nouvelle identité acquise par la conversion reste suspecte. Ces deux créations devaient être les garantes de l'identité chrétienne de l'Espagne et de l'orthodoxie, face à ces deux ennemis enkystés dans le corps social, sans oublier, bien entendu, le danger hétérodoxe des illuministes (*alumbrados*), ou encore des luthériens, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur.

Les statuts de pureté de sang, de droit privé certes mais pratiquement appliqués par toute la société, reposaient sur une argumentation théologique qui considérait que l'impureté du sang des *conversos* s'expliquait par le péché originel, et que même le baptême ne pouvait effacer cette tâche infamante. Les descendants de juifs, « pervers déicides », héritaient par le sang cette ignominie. Quant aux descendants de musulmans, leur sang était impur car ils descendaient d'Agar, une esclave ; ils étaient donc des « bâtards », des esclaves, indignes d'occuper une charge importante. Les autorités espagnoles depuis les Rois Catholiques mirent en place une politique d'ethnocide de ces minorités, c'est-à-dire d'élimination de leur identité ethnique primitive et leur dissolution au sein de la communauté chrétienne. Ce processus était l'assimilation, qui visait à la disparition de tout particularisme religieux, culturel et, à long terme, de leur identité¹⁸. L'Inquisition et l'Église, à travers le programme d'évangélisation, étaient les moteurs de cette politique qui conjuguaient persuasion et répression.

Paradoxalement, la politique assimilationniste de la Couronne, qui cherchait à détruire toute trace de particularismes en provoquant la disparition progressive des signes distinctifs qui érigeaient une frontière entre vieux-chrétiens et nouveaux-chrétiens, eut comme effet une réaction de repli de la part des vieux-chrétiens sur des valeurs biologiques, comme le sang, symbole d'une ascendance commune et nouvelle frontière pour déterminer la pureté de l'ethnie chrétienne. Il y eut une focalisation sur des critères biologico-généalogiques, qui devinrent marqueurs d'identité ethnique et frontière entre eux/nous. Il est vrai que l'on insiste souvent, dans les travaux sur les morisques, sur la résistance des nouveaux-chrétiens, mais il ne faut pas oublier celle des vieux-chrétiens. Il y avait bien entendu aussi d'autres aspects de la frontière religieuse, comme ceux qui marquent la norme, l'orthodoxie et l'hétérodoxie.

À ce propos, l'interprétation que Christiane Stallaert fait des mouvements hétérodoxes espagnols est originale. Elle considère que ce conflit ethno-religieux que nous avons décrit aurait pu être désamorcé en désethnicisant l'identité religieuse. Elle voit dans les groupes hétérodoxes un effort dans ce sens, car ils étaient plus attentifs à une vie religieuse intériorisée, intime, personnelle, loin du christianisme de façade. On les persécuta pour leur hétérodoxie, mais aussi parce qu'ils remettaient en question l'ordre social (le travail, la médiation de l'Église, pour ceux qui, comme les *dejados*, s'abandonnaient à la méditation et à Dieu)¹⁹ et pouvaient représenter un danger pour l'identité ethnique du groupe majoritaire. Il faut noter que de nombreux hétérodoxes condamnés étaient des *conversos* qui trouvaient dans ces doctrines beaucoup plus de souplesse²⁰. Toute transgression

18. Voir à ce propos le plaidoyer de Francisco Núñez Muley pour la défense des particularismes religieux dans Antonio Gallego y Burín et Alfonso Gamir Sandoval, *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, éd. fac-similé, étude préliminaire de Bernard Vincent, Grenade, 1996, p. XXXV-LII.

19. Anne Milhou, « L'hérésie illuministe, menace pour la société d'ordres : paresse et travail », dans Augustin Redondo et Marc Vitsé (éd.), *L'individu face à la société : quelques aspects des peurs sociales dans l'Espagne du Siècle d'Or*, Toulouse, PUM, 1994, p. 17-25.

20. Christiane Stallaert, *Perpetuum mobile...*, op. cit., p. 29 sq.

de la norme, aussi bien par des vieux-chrétiens que par des nouveaux-chrétiens, était durement réprimée.

Stratégies d'assimilation des morisques

Quelles furent les différentes stratégies utilisées pour intégrer et assimiler des minorités ethniques et religieuses différentes dans le cadre de la société espagnole, en pleine expansion depuis 1492, après la fin de la reconquête de Grenade et la conquête d'un nouveau monde ? Cette expansion territoriale fut accompagnée par une expansion du catholicisme avec, en Amérique, le début de la plus grande vague d'évangélisation de l'histoire de l'Église et son corollaire, l'occidentalisation.

L'analyse de la législation espagnole, des textes de synodes et conciles, de la production littéraire des évangélistes – œuvre de missiologie et de méthodologie, catéchismes et manuels d'instructions comme les *artes*, *cartillas*, *doctrinas*... – pour l'évangélisation et la formation des fidèles, nous permet de suivre dans la longue durée les évolutions de la politique d'assimilation de ces minorités.

Du point de vue idéologique et méthodologique, le concile de Trente et le processus de confessionnalisation des monarchies européennes vont imposer la ligne à suivre à partir de la seconde moitié du xvi^e ; l'éducation serait l'une des pierres angulaires de la stratégie de christianisation et de réforme de la société chrétienne²¹. Pour analyser la politique d'évangélisation des morisques, qu'il ne faudrait surtout pas dissocier de cette politique de rééducation du peuple chrétien, il faudrait tenir compte du processus évolutif du projet missionnaire vers un raidissement doctrinaire, une intransigeance, et un certain exclusivisme. Nous pourrions ainsi connaître le niveau d'instruction des vieux-chrétiens et le comparer avec celui des nouveaux-chrétiens, afin de voir s'il y eut adaptation du message chrétien à leur idiosyncrasie ou si on transmettait le même message en ne l'adaptant que formellement.

Selon Marc Vénard, « instruire au xvii^e siècle signifie inséparablement éduquer dans la foi et la morale, et alphabétiser. De même, l'école est, dans toute la chrétienté, le lieu où l'on apprend à la fois le catéchisme, la lecture et l'écriture »²². Parmi les protagonistes de l'évangélisation des morisques, figurent les jésuites, qui s'illustrèrent plus spécifiquement par leurs méthodes et par le respect, en général, de la minorité morisque ; l'enseignement, et en particulier celui des enfants, était l'un des éléments fondamentaux de leurs actions. À travers cet enseignement, les jésuites visaient à transmettre un savoir, dans le sens de « savoir faire » et aussi de « savoir être », c'est-à-dire à la fois « être chrétien » et « être dans la société ». La

21. Jean-Pierre Dedieu, « "Christianisation" en Nouvelle-Castille. Catéchisme, communion, messe et confirmation dans l'archevêché de Tolède, 1540-1650 », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. 15, 1979, p. 261-294 ; voir aussi pour un contexte français, Bernard Dompnier, « La France du premier xvii^e siècle et les frontières de la mission », *Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée*, t. 109, 2, 1997, p. 621-652.

22. « Le catéchisme et l'école », *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. IX, L'âge de raison (1620/1630-1750), Paris, Desclée, 1997, p. 343.

préoccupation pour l'éducation était une obligation pour l'Église, comme le soulignait le concile de Trente²³. Dans le cas des enfants, l'Église était la responsable de leur éducation, en étroite collaboration avec les autorités municipales ; l'État intervenait peu, se limitant à contrôler et à dicter quelques normes générales. Cette étroite collaboration, et collusion d'intérêts, était inscrite dans le droit de patronage obtenu par les monarques espagnols depuis les Rois Catholiques et Charles Quint entre 1493 et 1508.

Dans le cas américain, car il ne faut pas oublier que ce qui se faisait en Espagne allait servir de modèle à ce qui se ferait dans les Indes et vice-versa, la bulle de 1493, principale justification de la présence espagnole dans les Indes, obligeait la Couronne, en échange de la donation de ces nouveaux territoires, à s'occuper de l'évangélisation et instruction des indigènes. L'État allait déléguer à son Église cette tâche, et l'utiliser aussi pour stabiliser et maintenir ces territoires sous son contrôle. Nous disposons d'une importante législation protectrice des Indiens, qui insiste sur leur instruction par l'Église – séculière et régulière – et les colons (*encomenderos*). Cette législation illustre bien l'une des principales contradictions de l'histoire coloniale espagnole aux Indes, à savoir qu'elle essaie de concilier le salut et la « civilisation » des indigènes, avec les intérêts économiques de la Couronne et des colons. Ces intérêts, de type colonialiste et esclavagiste pour les Indes, sont de type féodal en Espagne, du moins dans le cas des morisques du royaume de Valence. Cette contradiction fondamentale nous permet de comprendre les différences d'objectifs et de « programmes » d'instruction des minorités – Indiens, Noirs ou Morisques – de la Monarchie Catholique. Dans le cas des Noirs, par exemple, la bulle de 1493 ne les concernait pas. La législation disponible pour eux est moins importante ; elle se limite souvent à des aspects commerciaux, fiscaux et matériels. En ce qui concerne leur évangélisation, certains textes de la *Recopilación de las leyes de Indias* et certaines décisions des conciles concernant principalement les Indiens – Lima III (1582), qui ne porte quasiment que sur les Indiens et Saint Domingue I (1622-1623), qui ne propose que quelques normes pour l'évangélisation des Noirs, diluées dans les normes générales concernant les Indiens – seraient appliqués en matière d'évangélisation des Noirs, jusqu'à la promulgation de ce que l'on a appelé les « codes noirs » (*Real cédula sobre educación, trato y ocupación de los esclavos* de 1789) et le règlement des esclaves de Cuba de 1842, consacré exclusivement aux Noirs.

Même si cela sort du cadre de la thématique de cet article, il nous semble important de tenir compte de la politique globale menée dans le monde hispanique en matière d'évangélisation des minorités ; pour cela, le comparatisme est une proposition méthodologique intéressante pour comprendre et suivre dans la longue durée les diverses méthodes utilisées pour intégrer ou assimiler des minorités ethnico-religieuses différentes. Michel Despland défend cette méthode, en soulignant que :

Le comparatisme des contenus est banal, stérile, et ne sert le plus souvent que des fins préconçues [...] La vie des humains n'est pas faite que de contenus ; il y a aussi

23. Sess. 24, can. 4, 1563, *Les Conciles œcuméniques. Les décrets. Trente à Vatican II*, t. II-2, 1994.

les formes qu'ils y mettent, et les sens qu'ils y trouvent [...]. Il y a de la polysémie, des niveaux de sens, des surprises (qui sont l'effet de la nouveauté sur l'ignorance). [...] Entreprendre des comparaisons, c'est faire de la recherche à nouveaux frais, et ne pas accepter les jugements tout faits sur le comparable et l'incomparable. C'est formuler des hypothèses, les mettre à l'épreuve, tenter de discerner des types de structures, avancer des normes généralisables et décontextualisées²⁴.

Pour notre part, le comparatisme nous semble important pour suivre les continuités, mais aussi, et surtout, les différences et les contradictions, conséquences du caractère européocentrique de cette littérature et de la vision de ces minorités qui s'y dégage.

Les directives pour l'éducation des enfants émanaient donc des divers synodes et conciles provinciaux, qui avaient pris conscience de l'importance de la formation des jeunes même si celle-ci se limitait à l'apprentissage de quelques rudiments de lecture et d'écriture basé sur les textes catéchétiques. Dans le cas des morisques, après la conversion des mudéjars au début du xvi^e siècle, leur éducation ne devint une priorité qu'en 1526 lorsque les autorités constatèrent que la répression était insuffisante et qu'il fallait inscrire l'évangélisation dans le temps. Pour ce faire, il fut décidé de créer des écoles comme celle de San Miguel à Grenade en 1532 ou celle de l'Empereur à Valence en 1535. Le programme d'enseignement prévu par les autorités était basique : le *Credo*, le *Pater Noster*, la *Salve*, l'*Ave Maria*, les articles de la foi, les dix commandements, la confession, la bénédiction de la messe, et certains rudiments de lecture et d'écriture²⁵.

Jusqu'aux derniers instants de l'histoire des morisques, lors de la dernière assemblée réunie à Valence en 1608, l'instruction des morisques fut l'un des principaux axes de la stratégie d'évangélisation.

Vers une théorie et une praxis de l'évangélisation et de la transmission des savoirs

La politique d'évangélisation de la Couronne cherchait à effacer les frontières religieuses, frontières qui, comme nous l'avons vu, se sont déplacées de l'extérieur – judaïsme, christianisme, islam – vers l'intérieur – apparition au sein de la société vieille-chrétienne d'une nouvelle frontière intérieure entre vieux-chrétiens et nouveaux-chrétiens. Le processus d'incorporation des morisques commença à la fin du xv^e siècle, et il se développerait jusqu'au début du xvii^e siècle, époque de l'expulsion.

Suite aux décisions prises lors du concile de Trente, soit pendant la seconde moitié du xvi^e siècle, et encore plus tout au long du xvii^e, la hiérarchie ecclésiastique se préoccupa de plus en plus de l'instruction du peuple, exigeant de lui un bagage religieux basique fondé sur la connaissance des prières fondamentales de

24. *Comparatisme et christianisme. Questions d'histoire et de méthode*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 171.

25. « Real Provisión para la fundación del colegio y la escuela de niños moriscos », (7-12-1526). ACG, leg. 1, 21, cité par Miguel A. López Rodríguez, « La escuela primaria en Granada (siglo XVI) », *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. 25, 1976, p. 94-96.

l'Église, l'assistance à la messe, la confession, la communion et la confirmation. L'examen avait lieu une fois dans la vie du chrétien, au moment du mariage. À travers synodes et conciles, on établit un programme qui insistait sur l'apprentissage de la doctrine chrétienne ; à travers la catéchèse et le catéchisme, on prétendait mettre à la portée de tous les points fondamentaux du dogme et de la morale chrétienne. Après Trente, les contrôles, ainsi que les exigences, se multiplièrent ; l'examen aurait dorénavant lieu une fois par an et, à partir du XVII^e, on exigerait en plus de la connaissance des quatre prières, celle des commandements de Dieu et de l'Église. Il s'agissait de mettre en place une catéchèse – comme activité indépendante de l'explication de la doctrine chrétienne à la messe –, un programme de formation continue qui, comme le souligne Jaime González²⁶, ne fut jamais séparé d'une instruction élémentaire, qui proposait les quatre premiers rudiments du savoir humain²⁷ : lire, compter, écrire et connaître la doctrine chrétienne, avec prééminence de l'oralité et utilisation de méthodes mnémotechniques. Il suffit de lire les travaux de Luis Resines ou de Víctor Infantes pour se rendre compte de l'inflation des supports pour l'enseignement²⁸ : *cartillas* ou livrets, *muestrarios* ou exempliers, abécédaires, livrets d'écriture, catéchismes, doctrines, sommes de la doctrine, dialogues de la doctrine ; d'après Resines, on imprima 196 catéchismes (avec les différentes acceptions utilisées à l'époque) au XVI^e siècle en Espagne et ses colonies.

L'apprentissage de la doctrine, sans commentaires ni critiques, était une première étape ; ensuite, pendant la prédication et les sermons, on entraînait dans plus de subtilités avant la confession et la communion. Dans son *Información acerca de los moriscos de España*, rédigée en 1605, le jésuite d'origine morisque Ignacio de las Casas, auteur de l'un des derniers témoignages sur la minorité morisque en Espagne, en particulier dans le royaume de Valence, avant leur expulsion effectuée entre 1609-1614, analyse les causes profondes de l'échec de la politique d'évangélisation et d'assimilation de cette minorité, échec qu'il attribue en grande partie à la méconnaissance totale de la langue arabe, de la culture et de la religion musulmane de la part des évangélisateurs²⁹. Las Casas, l'un des seuls défenseurs de l'utilisation de la langue arabe dans la catéchèse et instruction des morisques, ne dissociait pas l'enseignement de la doctrine chrétienne de la lutte contre les « dogmatiseurs » ou *alfaquíes* (qui assuraient la transmission de la religion musulmane). Il insistait sur l'importance des catéchismes ou manuels d'instruction des enfants et proposait qu'on les obligeât à apprendre la doctrine en arabe et en *aljamía* (castillan ou valencien), mais, pour lui, cette transmission était indissociable d'un

26. Jaime González, « La Iglesia y la enseñanza elemental y secundaria », *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, t. 1, 1992, p. 715-729.

27. B. Bartolomé, « Las escuelas de primeras letras », *Historia de la educación en España y América*, ouv. coll. Buenaventura Delgado Criado, « La educación en la España moderna (s. XVI-XVIII) », Madrid, SM, 1999, p. 191.

28. Luis Resines, *La catequesis en España*, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997 ; *ibid.*, « Los catequismos del XVI y su modo de presentar la fe », *AHIg*, 3, 1994, p. 197-213 ; Víctor Infantes, « La educación impresa », *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, 2004, III, p. 232 *sq.*

29. Youssef El Alaoui, *Jésuites, Morisques et Indiens*, Paris, Honoré Champion, 2006 (thèse de doctorat, Université de Rouen, 1998), Annexes, p. 359-601.

travail de réfutation de l'islam, avec la rédaction de catéchismes majeurs destinés aux prêtres. Le *Catecismo para instrucción de los nuevamente convertidos de Moros* de Ribera-Ayala (1599) en était, selon lui, un bon exemple, mais il fallait le perfectionner car il se limitait à donner une image négative de l'Islam.

Un exemple très important d'évangélisation des enfants morisques fut l'expérience jésuite dans le quartier morisque de Grenade.

Expérience de la *Casa de la doctrina* à Grenade

La *Casa de la doctrina* ouvrit ses portes en juillet 1559 à la demande de l'archevêque de Grenade, Pedro Guerrero, et des morisques de l'Albaicín (quartier de Grenade). C'était une école gratuite. Après une phase prometteuse, le nombre d'élèves diminua progressivement, jusqu'à sa fermeture définitive en 1568-1569. Il y avait deux niveaux d'enseignement, l'élémentaire pour tous les enfants morisques et quelques vieux-chrétiens, et un autre, «supérieur», pour certains morisques sélectionnés en fonction de leur capacité intellectuelle. L'objectif était double : éradiquer les coutumes musulmanes à travers un programme d'instruction et d'enseignement de la langue castillane.

Au niveau élémentaire, l'organisation des enseignements était similaire à celle des écoles publiques ; les enfants allaient à l'école à partir de l'âge de sept ans, avec trois heures d'enseignement dispensées le matin et l'après-midi, avec contrôle de présence. Le programme comprenait l'apprentissage de certains rudiments de lecture, d'écriture, de calcul et de doctrine chrétienne. La doctrine était enseignée deux fois par jour (1h le matin, 1h l'après-midi). Les élèves étaient divisés en groupe et par sexe. Les enfants pauvres, après le cours de doctrine chrétienne, pouvaient quitter les cours pour aller travailler³⁰. Les supports pour l'apprentissage de la lecture étaient les *cartillas* et catéchismes ; dans les documents que nous avons consultés, il n'est jamais question d'auteurs ni d'éditions, mais on cite souvent les œuvres de Juan de Ávila, qui eut une grande influence dans les méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus ainsi que sur des auteurs jésuites de catéchisme post-tridentin (Ripalda, 1591 ; Astete, 1593). Les jésuites utilisaient les enfants les plus avancés comme auxiliaires. Les processions faisaient partie de la pédagogie des jésuites, lesquels utilisèrent aussi le théâtre.

En ce qui concerne le niveau supérieur, la formation était complétée par l'enseignement de la grammaire, du latin et des arts, c'est-à-dire à l'apprentissage d'un métier ; de plus, les élèves apprenaient l'arabe pour pouvoir prêcher aux morisques, ils parcouraient les rues de l'Albaicín en chantant la doctrine en arabe.

L'éducation jouait un rôle important dans la consolidation de la nouvelle religion, ainsi que dans l'abandon des anciennes coutumes ; tout cela était complété par une structure de contrôle des connaissances et des comportements au sein des confréries religieuses, pièces clé dans l'évangélisation des morisques. Elles

30. « Respuestas del P. Sancho de Castilla al interrogatorio 2º "Maestros" », Francisco de Borja de Medina, « La Compañía de Jesús y la minoría morisca », *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 57, n° 113, 1988, p. 72-74 ; B. Bartolomé, « Las escuelas de primeras letras », *op. cit.*, p. 189-191.

encadraient, surveillaient, transmettaient les valeurs de la société dominante, et jouaient aussi un rôle de structure d'aide sociale importante.

Dans l'évangélisation des morisques, l'instruction des enfants fut la clé de voûte, comme l'illustrent l'exemple de la Compagnie de Jésus et les textes de caractère pastoral utilisés depuis l'époque de l'archevêque de Grenade, fray Hernando de Talavera, jusqu'à celle de l'archevêque de Valence, le patriarche Ribera (mort en 1611).

Catéchèse des morisques. Quelques exemples d'outils de catéchisation

L'archevêque de Grenade, fray Hernando de Talavera, se chargea de l'évangélisation et de la conversion des mudéjars et s'intéressa sérieusement à tout ce qui avait trait à la culture et aux coutumes musulmanes. Opposé à l'utilisation de la force dans l'imposition du christianisme, il préconisait une méthode pacifique et le respect des individus. Son objectif était de convertir les musulmans de Grenade progressivement, par l'exemple; pour cela, l'archevêque était partisan de l'apprentissage de l'arabe et de la formation d'un clergé indigène. Sa méthode, paternaliste, acceptait certaines manifestations de la culture des morisques et il alla jusqu'à réformer la liturgie pour l'adapter à la mentalité de ses fidèles (la messe avec certains mots en arabe, utilisation d'instruments et de chants morisques)³¹. En 1498, il composa un catéchisme intitulé *Breve y muy provechosa doctrina de lo que debe saber todo cristiano con otros tratados muy provechosos*, et en 1505 il parvint à la publication d'une grammaire et d'un lexique intitulés *Arte para ligeramente saber la lengua árabiga* du hiéronymite Pedro de Alcalá, bien que certains auteurs considèrent qu'il s'agit de la traduction d'une œuvre de Talavera³². Jusqu'en 1499, la méthode de Talavera fut appliquée dans les relations avec les musulmans; à cette époque-là, il rédigea un mémoire pour la communauté musulmane de l'Albaicín dans lequel nous percevons un changement dans sa politique conciliatrice. Dans ce texte, il les enjoignait d'oublier toutes leurs cérémonies religieuses et manifestations culturelles, il leur demandait d'apprendre quelques rudiments de doctrine chrétienne et de baptiser leurs enfants. Enfin, pour ne pas irriter les vieux-chrétiens, il leur conseillait d'oublier la langue arabe³³. Il souhaitait qu'ils pussent s'assimiler totalement, se fondre dans la société en oubliant leurs particularismes. Mais, Talavera et sa méthode furent écartés par les nouveaux impératifs de la politique d'homogénéisation religieuse de la Couronne.

Cinq ans plus tard, Pedro de Alcalá publiait son *Arte para ligeramente saber la lengua árabiga* et le *Vocabulista árabigo en letra castellana* (Grenade, 1505) qui

31. «Memorial de Francisco Núñez Muley», dans Antonio Gallego Burín et Alfonso Gamir Sandoval, *Los moriscos del reino de Granada...*, op. cit., p. XLIV.

32. Antonio Garrido Aranda, «Papel de la Iglesia de Granada en la asimilación de la minoría morisca», *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea*, t. 2, 1975, p. 84.

33. «Memorial, al parecer, de Fray Hernando de Talavera para los moradores del Albaicín», dans Antonio Gallego Burín et Alfonso Gamir Sandoval, *Los moriscos...*, op. cit., p. 162-163.

seront souvent imprimés ensembles. L'*Arte* comprend une grammaire de huit chapitres pour apprendre l'arabe, et une doctrine chrétienne résumée en versions espagnole et arabe; c'est l'un des premiers catéchismes du xvi^e siècle en Espagne. Le *Vocabulista* est plus un outil lexicographique hispano-arabe à l'adresse des prêtres. Sans entrer dans le détail du contenu de ce texte, nous pouvons dire qu'il est un véritable condensé pour nouveaux-chrétiens alternant divers registres : énumératif, didactique, utilitaire. Très pragmatique, cet ouvrage ne cherche pas à polémiquer, mais à mettre à la portée des néophytes des connaissances de base ainsi que certaines normes de conduite.

Un ouvrage qui marque une inflexion dans la politique d'évangélisation des morisques est la *Doctrina christiana en lengua arábica y castellana* (1566) de Martín Pérez de Ayala. Ce livre est une brève synthèse de la doctrine chrétienne de 24 folios, avec un prologue d'Ayala adressé aux morisques. Nous y trouvons, bien entendu, la doctrine chrétienne, des prières, des conseils pour bien se tenir à l'église, des instructions pour les prêtres et des indications pour la lecture des caractères arabes, car le texte était rédigé en castillan et en arabe retranscrit phonétiquement. Cette doctrine était beaucoup plus succincte que l'antérieure; il s'agit, d'après Resines, de *cartillas de la doctrina cristiana*, qu'il définit comme des textes catéchétiques, héritiers de la tradition médiévale, qui se limitaient à formuler les principales prières sans aucune explication³⁴. Parfois, on y trouvait quelques conseils pour aider à la messe, la table de multiplication et, très fréquemment, un alphabet pour l'apprentissage de la lecture. L'arabe utilisé n'est pas l'arabe classique; d'ailleurs, à Grenade ou à Valence au xvi^e siècle, qui pouvait le connaître? Quelques traducteurs et certains *alfaquíes* ayant échappé au strict contrôle de l'Inquisition. L'arabe de ce texte ressemble beaucoup à l'arabe dialectal, la *daríja*, utilisée aujourd'hui au Maroc par exemple. Malgré les efforts de l'auteur de ce texte et de ses assesseurs connaisseurs de l'arabe, sa portée devait être très restreinte.

Si nous comparons cet ouvrage à la doctrine que l'auteur, Martín Pérez de Ayala, proposa pour tous les chrétiens lors du synode de Guadix de 1554 ou à la doctrine de Pedro de Alcalá citée *supra*, nous constatons que celle d'Ayala est la plus synthétique. Celle de Pedro de Alcalá utilise un arabe plus difficile; elle est aussi plus détaillée. Il y a un point intéressant qu'il faudrait étudier, en comparant les termes et concepts utilisés avec ceux du langage coranique, c'est celui de l'adaptation de ces textes à leur public; par exemple : « *roh* » (âme, esprit), « *el kudduḥ* » (Saint Esprit), « *el muqueddes* » (saint), « *rabbena, allah* » (Dieu), « *Bismillahi huıld, hueled roh alcuduḥ, huahede Allah* » (Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, un Dieu), « *gimee* » (église avec le mot utilisé pour désigner la mosquée en arabe dialectal, *jamaâ*). D'autres mots ou concepts ne sont pas traduits (*santo, sacristán, cuaresma, missa, hostia* – saint, sacristain, carême, messe, hostie).

Il y a un détail qui a attiré notre attention, c'est celui des variantes structurales. L'ordre des entrées n'est pas le même dans ces ouvrages. Pur caprice de l'auteur ou de l'éditeur? Nous ne le croyons pas, sinon, comment expliquer alors que Pedro de Alcalá ait « oublié » dans son texte les neuvième et dixième comman-

34. Víctor Infantes, « La educación impresa », *op. cit.*, p. 236-237.

dements. Était-ce à cause des problèmes de polygamie de ces morisques récemment convertis au catholicisme ? N'oublions pas que le texte est de 1505. Après les dix commandements de Dieu, Alcalá passe directement aux péchés en plaçant les préceptes de l'Église ou les œuvres à la fin. Ceux qui ont fréquenté la documentation concernant l'évangélisation des morisques savent que ces deux points posaient beaucoup de problèmes. Ayala, en présentant ces mêmes préceptes – cinq commandements de l'Église : obligation d'assister à la messe, de confesser ses péchés, de communier, de faire abstinence et de jeûner, de subvenir aux besoins de l'Église –, va altérer l'ordre utilisé dans son catéchisme de Guadix de 1554 adressé à tous les chrétiens ; ici, il commence par le dernier, à savoir l'obligation de payer la dîme, le dernier devenant l'obligation d'assister à la messe. Tout cela devrait être systématisé, car nous considérons que toutes ces altérations ou omissions sont le fruit d'une tentative d'adaptation, à *minima* certes, mais adaptation tout de même, au public morisque.

En complément de ces textes catéchétiques, nous avons aussi les ouvrages de polémique anti-musulmane, les réfutations ou *confutaciones* du Coran à l'adresse des prêtres. Nous pouvons distinguer plusieurs ouvrages de ce type publiés au XVI^e siècle par des auteurs comme Bernardo Pérez de Chinchón (1535), Lope de Obregón (1555), Pedro Lorca (1586), le jésuite anonyme (1588), auteur d'un catéchisme du Sacromonte de Grenade.

Tout au long des XVI^e et XVII^e siècles, on assiste en Espagne à l'augmentation de la publication d'ouvrages, dont le but était d'attaquer l'islam et tout ce qui avait trait aux pratiques religieuses et culturelles musulmanes. Ces œuvres s'adressaient aux prêtres et religieux qui devaient les lire à leurs fidèles, dans le but de les amener à abandonner leurs croyances et à adopter le christianisme³⁵. Parmi ces œuvres de polémiques, nous avons celle de Bernardo Pérez de Chinchón (mort en 1548)³⁶, traducteur d'Érasme et érasmien. Louis Cardaillac lui consacre plusieurs pages dans son travail sur les œuvres de polémiques antichrétiennes rédigées au XVII^e siècle par des morisques exilés en Afrique du Nord³⁷. En réactualisant un genre littéraire médiéval et en l'adaptant au contexte particulier de l'Espagne du XVI^e siècle, Pérez de Chinchón nous donne une vision des morisques qui est le résultat de son expérience quotidienne auprès de la minorité ; les morisques y apparaissent dans toute leur altérité. L'*Antialcorano* (1528, publié en 1532)³⁸ est structuré en 26 sermons que les prêtres et religieux devaient lire à leurs fidèles une heure par semaine ; les sermons les plus longs pouvaient être divisés et lus en deux ou trois fois (sermons 24 et 26 par exemple), ce qui nous mène à une durée

35. Miguel Ángel de Bunes Ibarra, « El enfrentamiento con el islam en el siglo de Oro : los antialcoranos », *Homenaje a Eugenio Asensio, Edad de Oro VIII*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1989, p. 45.

36. D'après les travaux récents de Francisco Pons Fuster, « Nuevas aportaciones biográficas sobre el maestro Bernardo Pérez de Chinchón », *Escritos del Vedat*, vol. XXXIII, Valencia, 2003. Voir Marcel Bataillon, « La "raça" del erasmista Bernardo Pérez de Chinchón », *Libro-homenaje a Antonio Pérez Gómez*, Valence, Cieza, 1978, vol. 1, p. 72.

37. Louis Cardaillac, *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, Klincksieck, 1977, p. 347-389.

38. Édition de Francisco Pons Fuster, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2000, p. 71-383.

de 26 à 32 semaines. L'auteur s'adresse à tous ceux qui s'occupaient de l'évangélisation des morisques de Grenade, de Valence et d'Aragon. Pérez de Chinchón s'inspira – il le dit dans son prologue – des travaux de Martín García, qui, en 1500, avait prêché en arabe aux nouveaux-chrétiens de Grenade et avait eu comme assesseur Juan Andrés, un ancien *alfaquí* converti au Catholicisme, auteur en 1515 d'une *Confusión de la secta mahomética*. Pérez de Chinchón fut aidé aussi par deux *alfaquíes* de Gandie (région de Valence)³⁹. Bunes de Ibarra attire notre attention sur le fait que cette polémique au xvi^e siècle était basée sur les croyances et traditions populaires des musulmans que les auteurs connaissaient et non sur l'exégèse des textes coraniques⁴⁰. Cela en faisait des textes répétitifs, indigestes, partiels. C'est ce que critiquait le jésuite Ignacio de las Casas⁴¹. Tout au long de ses 26 sermons, Pérez de Chinchón alterne un discours amical, paternaliste, attentif, avec des menaces spirituelles (enfer, damnation et jugement dernier) qui n'avaient aucun impact sur les morisques. Le ton utilisé est agressif et dur ; ses cibles préférées sont le prophète Mahomet et le Coran. La vision de l'auteur est logiquement négative, étant donné l'objectif annoncé depuis le début de l'œuvre, arguments qu'il développe aussi dans une autre œuvre publiée en 1535, *Diálogos christianos*⁴². Après avoir attaqué Mahomet, il dirige ses piques contre les morisques de Gandie, à qui il s'adresse toujours comme à des musulmans (*moros*) ; ce n'est que vers le sermon 19 qu'il les considère enfin comme des chrétiens, mais il n'oublie pas de rappeler qu'il est plus difficile de convertir un musulman qu'un idolâtre⁴³. Il va jusqu'à proposer, dans les dernières pages de son œuvre, une hiérarchie des infidèles, au sommet de laquelle se trouve, d'après lui, les pires d'entre eux, les Turcs, en passant par les Maures de Barbarie, les *alárabes*, et en dernier lieu les morisques espagnols qui, au contact avec les vieux-chrétiens, finiraient par se « civiliser ». Certains des polémistes antichrétiens du xvii^e siècle étudiés par Cardaillac considéraient que Chinchón ne connaissait pas grand-chose à l'islam, mais le fait est que l'Inquisition interdit son œuvre car les morisques l'utilisaient comme source pour y retrouver les fondements de l'islam⁴⁴. L'aspect catéchétique semble être secondaire, l'important étant surtout l'attaque.

D'autres œuvres de polémique devraient être analysées comme celle de Lope de Obregón, *Confutación del Alcorán y secta mahometana sacada de sus propios libros y de la vida del mesmo Mahoma* (Grenade, 1555) et celle de Pedro Guerra de Lorca *Catecheses Mystagogicae pro advenis ex secta Mahometana* (Madrid, 1586). La première en castillan, la seconde en latin, toutes deux réfutent l'islam en se fondant sur des sources musulmanes. Comme le souligne María Jesús Framiñán⁴⁵,

39. *Antialcorano*, op. cit., p. 81-82.

40. 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.

41. « Información », dans Youssef El Alaoui, *Jésuites, Morisques et Indiens*, op. cit., p. 421-422.

42. *Diálogos christianos*, de Francisco Pons Fuster (éd.), Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2000, p. 393.

43. *Antialcorano*, op. cit., p. 230.

44. Miguel Ángel de Bunes Ibarra, « El enfrentamiento contra el islam... », art. cit., p. 51.

45. María Jesús Framiñán, « Manuales para el adoctrinamiento de neoconvertos en el siglo XVI », *Críticon*, 93, 2005, p. 32-33.

l'œuvre de Lope de Obregón, prêtre d'Avila (Castille), est conçue comme un traité pastoral pour l'instruction des morisques basé sur l'attaque frontale de toutes leurs croyances, mais elle proposait aussi aux prêtres des arguments et un bagage minimal pour mieux les comprendre. L'auteur avait une grande connaissance du Coran et d'autres textes religieux musulmans, et il ne semble pas que l'aspect évangéliste ait été présent dans son ouvrage comme dans le cas de Chinchón. Nous sommes dans les deux cas de figure avant le concile de Trente.

L'œuvre de Pedro Guerra de Lorca, chanoine de Grenade mais originaire de Castille, est post-tridentine; elle s'adresse *ad Parochos et Potestates* et se présente comme un manuel pratique, aussi bien en ce qui concerne l'évangélisation que sur les questions politiques. Pour l'auteur, les morisques étaient tous des hérétiques ou des apostats, et il considérait qu'il fallait les traiter durement. Il insiste sur la pratique des sacrements et le respect des lois civiles. Ce point sur l'hérésie ou apostasie des morisques est fondamental; au moment de l'expulsion, ses partisans, comme l'archevêque de Valence Ribera, étaient tous de cet avis; les plus modérés, comme Las Casas ou le franciscain Sobrino, considéraient, quant à eux, que les erreurs commises par les morisques étaient plutôt dues à leur mauvaise évangélisation.

Une autre œuvre intéressante pour l'étude de l'évangélisation des morisques est celle de Martín Pérez de Ayala, *Catecismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros* (Valence, 1599); cet ouvrage circulait sous forme manuscrite avant 1599, lorsque l'archevêque de Valence, Juan de Ribera, décida de l'imprimer. Elle est structurée en deux parties sous forme dialoguée entre un disciple et son maître. La première partie est un bref traité d'apologétique antimusulmane, dans la ligne de Pérez de Chinchón, la seconde est consacrée à l'instruction chrétienne des morisques avec un ton conciliateur⁴⁶. Pour le jésuite morisque Ignacio de las Casas, cette œuvre était la plus adéquate, car elle réunissait l'aspect catéchétique et le polémique; l'œuvre de Lope de Obregón semble se limiter à attaquer l'islam; celle de Chinchón attaque, mais elle utilise aussi quelques ressources pour attirer les morisques.

Une dernière œuvre, très peu connue malgré une récente édition, est le *Catecismo del Sacromonte* de Grenade, édité en 2002 par Resines⁴⁷, et qui n'a pas encore fait l'objet d'une étude; une œuvre de 48 chapitres, 149 folios, d'auteur anonyme. Resines, grâce à des références explicites dans le texte, l'a daté en 1588 et l'a attribué à un jésuite, car dans le texte l'auteur parle de «notre Compagnie» (*nuestra Compañía*). Le titre précise qu'il s'agit d'un catéchisme pour tous les chrétiens, et en particulier pour les nouveaux-chrétiens descendants de morisques. Resines propose plusieurs hypothèses de jésuites ayant séjourné à Grenade, sans trancher: le jésuite d'origine morisque Juan de Albotodo († 1578), Juan de la Plaza, Juan Bautista Sánchez, Diego Avellaneda ou notre jésuite Ignacio de las Casas. Dans un mémoire adressé au pape Clément V en 1605, las Casas parle

46. *Idem*, p. 25-37.

47. Luis Resines, *Catecismo del Sacromonte y Doctrina Christiana de Fray Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios*, Madrid, CSIC, 2002, p. 161-321.

d'une réfutation ou catéchisme majeur qu'il aurait rédigé à partir de ses connaissances de l'islam. Il faudrait analyser ce document à la lumière de ses autres écrits et comparer l'original, qui se trouve à l'abbaye du Sacromonte, avec les autres manuscrits de las Casas, qui se trouvent à la *British Library*, pour confirmer ou infirmer sa paternité. Les pages que nous avons lues, tout en attaquant l'islam, s'éloignent de l'agressivité gratuite des autres œuvres apologétiques ; il semble y avoir tout de même, pour une œuvre de cette caractéristique, une certaine bienveillance à l'égard des morisques, caractéristique de notre jésuite.

Nous pourrions, pour finir, faire allusion à un autre catéchisme. Las Casas insiste dans son œuvre sur l'importance de rédiger des catéchismes en arabe pour les morisques, les musulmans et les chrétiens d'Orient. Il nous parle d'une imprimerie en arabe qui se trouvait à Rome, après avoir été rachetée par le pape en 1606. C'est de là que sortit en 1613, en arabe et latin ou en arabe et italien, la *Doctrina christiana* de Roberto Bellarmino. Un exemplaire en latin peut être consulté sur le site de la bibliothèque virtuelle de l'université de Grenade⁴⁸. Cette œuvre utilise l'arabe classique et le niveau est supérieur à celui des ouvrages destinés aux morisques, ce qui est normal étant donné le public auquel elle s'adressait, les chrétiens d'Orient.

Tout ceci demande à être systématisé et complété ; c'est ce que fait l'équipe organisée autour de Berta Ares (Escuela de Estudios Hispano-Americanos - CSIC, Séville), qui rassemble des chercheurs travaillant sur les minorités religieuses et ethniques de la Monarchie Catholique (Espagne et Amérique), dans un projet intitulé *Moriscos, Negros e Indios : políticas y prácticas de exclusión, integración y mestizajes (s. XVI-XVII)*⁴⁹. Il faudrait recenser tous les travaux et éditions critiques de catéchismes destinés à la conversion des morisques et des musulmans en général, et effectuer des éditions critiques d'ouvrages inédits.

Dans le cas des morisques, il faut distinguer deux époques dans leur évangélisation, avant et après Trente. 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 : oui, avant Trente ; non, après, à l'exception de la *Doctrina* de Pérez de Ayala (1566), et ce malgré l'insistance – il était pratiquement le seul à le faire en Espagne – du jésuite Ignacio de las Casas.

Nous avons trois types de documents selon le public auquel on s'adressait : enfants, adultes, évangélisateurs. Pour les premiers, des *cartillas* et *artes* pour apprendre à lire et des *doctrinas* ou catéchismes abrégés pour acquérir un bagage de base, plus nombreux. Les grands catéchismes pour évangélisateurs, et certains adultes confirmés, proposaient, comme nous l'avons vu, des outils pour la catéchèse et la réfutation de l'islam. En ce qui concerne leur structure, les œuvres destinées à l'évangélisation des morisques ne semblent pas différentes de celles

48. Universidad de Granada, Biblioteca Universitaria, www.ugr.es/~biblio/index.html.

49. « Morisques, Noirs et Indiens : politiques et pratiques d'exclusion, d'intégration et de métissages XVI^e-XVII^e siècles ».

proposées aux vieux-chrétiens. Il semblerait – mais tout cela reste à confirmer avec un échantillon plus large de documents – y avoir une adaptation quant aux exigences, mais pas en ce qui concerne le contenu. Nous avons une tentative d'adaptation du fond, à l'époque de Talavera, avec la présence d'éléments culturels morisques (chant, musique, danse), mais ceci fut abandonné avec l'entrée en scène de Cisneros et l'application de la politique d'homogénéisation des Rois Catholiques. Pour les morisques, on utilise des versions « allégées », mais on respecte les quatre points que l'on retrouve dans tout catéchisme : *Credo*, sacrements, commandements de Dieu et de l'Église, prières, auxquels il faut ajouter les œuvres de miséricorde, les vertus théologales et la liste des péchés.

En ce qui concerne la réfutation, genre polémique très en vogue au Moyen Âge, elle fut adaptée au nouveau contexte. À cette époque-là, les jésuites excellaient dans ce genre et furent les fers de lance d'une certaine politique de conversion des musulmans, qui prônait une meilleure connaissance de l'Autre, de sa culture, de son univers mental, dans le but, bien entendu, de le convertir, mais cette démarche permettait, dans le dur contexte de l'époque, un certain dialogue. Dans l'histoire des morisques, le discours le plus radical et haineux à leur encontre était véhiculé par des dominicains, qui s'illustrèrent dans l'apologie de l'expulsion⁵⁰. En ce qui concerne cet ordre, il serait intéressant de chercher des témoignages sur cette question. Las Casas affirme dans son mémoire que certains morisques étaient rentrés dans l'ordre⁵¹, mais ceci est à vérifier. Pour les franciscains, nous avons l'intervention de Sobrino, mais il faudrait également s'intéresser de près à la position de l'ordre sur la question morisque. La suggestion de Bernard Vincent de faire une étude comparative de l'action des divers ordres religieux n'a toujours pas, à notre connaissance, fait l'objet d'une étude approfondie⁵².

La plupart des acteurs de l'évangélisation insistaient sur la nécessité d'homogénéiser la catéchèse, mais la diversité même des morisques en faisait un vœu pieux. Antonio Viñao Frago, en parlant de la catéchèse en Espagne aux XVIII^e-XIX^e siècles considérait que toute tentative de proposer un texte unique, par exemple, était vouée à l'échec, car les exigences pour atteindre le salut avaient évolué, aussi bien en extension qu'en contenu selon les époques, les lieux, les auteurs ou les destinataires des catéchismes⁵³.

À travers l'évangélisation des morisques, les autorités prétendaient effacer, du moins sur le papier, les frontières religieuses et ethniques qui séparaient les deux « *naciones* », celle des vieux-chrétiens et celle des nouveaux-chrétiens. Dans cette Espagne, il n'y avait, semble-t-il, qu'une seule option, qu'une seule politique, l'assimilation, stade le plus poussé de l'acculturation, qui exigeait l'abandon total

50. Par exemple Damián Fonseca, *Justa expulsión de los moriscos de España*, Rome, 1612 ; Jaime Bleda, *Defensio fidei in causa neophytorum, sive Morischorum Regni Valentiae*, Valence, 1610 (consultable sur www.cervantesvirtual.es) et *Corónica de los moros de España*, Valence, 1618.

51. « Información », dans Youssef El Alaoui, *Jésuites, Morisques et Indiens*, op. cit., p. 409-411.

52. « Les jésuites et “les Indes” », dans *Structures et cultures des sociétés ibéro-américaines*, Paris, CNRS, 1990, p. 273-278.

53. Antonio Viñao Frago, « Adoctrinadores y adoctrinados. Catequesis y educación en la España de la segunda mitad del siglo XVIII y primeros años del siglo XIX (I) », *Cuadernos de historia moderna. Anejos*, 2004, III, p. 85-111.

de la mémoire morisque. L'autre option était l'extirpation ou expulsion. Entre les deux options, il y avait celle des assimilationnistes, un peu plus modérés mais qui avaient le même objectif : la disparition totale de ces frontières, dont nous avons essayé de suivre l'évolution.

L'évangélisation des morisques fut un échec car de nombreux morisques refusaient l'effacement de leur mémoire, mais elle le fut aussi parce que les méthodes et les moyens mis en place n'étaient pas les plus adéquats, parce que la société vieille-chrétienne eut du mal à accepter les morisques comme membres du même corps social, parce que les États-nation modernes embryonnaires commençaient à se construire sur la base de l'homogénéisation et de l'uniformité.