

aux chrétiens, notamment par le mariage. J. Dalarun, dans sa traduction en français, fait le choix judicieux, pour les désigner, de conserver le terme « immigrants », plus proche de l'américain, au lieu d'« émigrés », qui charrie avec lui des représentations franco-françaises, possiblement déformantes. Le lectorat français ne peut néanmoins s'empêcher de relire l'expérience conduite par Louis IX à l'aune de la politique migratoire contemporaine et d'y voir une politique d'« assimilation » plus que d'« intégration », une politique reposant alors sur trois ressorts : l'éloignement géographique contraint, l'absence de ghettoïsation et la générosité des pouvoirs publics.

L'historien n'idéalise pas pour autant la politique de conversion de Louis IX. Pour un Dreu de Paris, proche de l'entourage royal et dont l'ascension sociale est exhibée par le roi, W. C. Jordan se demande combien de descendants de convertis ont basculé dans la misère sitôt le versement des subsides royaux à leurs parents tari. Quant à la conversion de ces derniers, si elle ne fut pas forcée, ne fut-elle pas du moins contrainte par une situation dramatique, voire achetée ? L'auteur s'attarde en effet sur l'ampleur des dépenses royales liées aux nombreux cadeaux, offerts par prosélytisme en Terre Sainte par le roi. C'est sans doute sur ce point que les versions anglaises et françaises de l'ouvrage, parues à un an d'intervalle, diffèrent quelque peu : parti de ce que les hommes du XIII^e siècle entendaient par conversion « forcée », W. C. Jordan regrette, dans la préface à l'édition française, de n'avoir pas suffisamment abordé la contrainte (et donc le consentement) d'un point de vue plus « moderne » dans la version originale de son livre.

Cet ouvrage est important du point de vue du fond, car il exhume un pan méconnu de la politique de conversion de Saint Louis. Mais c'est par sa méthode qu'il fera sans doute date, et qui sait peut-être école : W. C. Jordan rappelle ici avec *maestria* qu'on ne peut s'abriter frileusement derrière le « manque de sources » et que les questions sont, en histoire, toujours plus fertiles que les réponses qu'on peut y apporter.

MARIE DEJOUX

Marie.Dejoux@univ-paris1.fr

AHSS, 78-1, 10.1017/ahss.2023.51

1. William Chester JORDAN, *The Apple of His Eye: Converts from Islam in the Reign of Louis IX*, Princeton, Princeton University Press, 2019, 200 p.

2. *Id.*, *Louis IX and the Challenge of the Crusade: A Study in Rulership*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

3. *Id.*, *The French Monarchy and the Jews: From Philip Augustus to the Last Capetians*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1989.

Mercedes García-Arenal et Yonatan Glazer-Eytan

*Forced Conversion in Christianity, Judaism
and Islam: Coercion and Faith in Premodern
Iberia and Beyond*

Leyde, Brill, 2020, 418 p.

Le quatrième concile de Tolède, en 633, rappelle le principe selon lequel l'adhésion au christianisme doit résulter d'un libre choix, et dénonce le décret promulgué dix-huit ans plus tôt par le roi wisigoth Sisebut, qui contraignait tous les Juifs à se convertir. Mais il valide en même temps les baptêmes déjà administrés, et ordonne d'enlever les enfants des Juifs convertis de force à la garde de leurs parents pour garantir qu'ils seraient élevés chrétiennement. Un concile réuni quelque dix ans plus tôt avait loué l'initiative du souverain, responsable du salut des âmes de ses sujets. Ainsi étaient posés des dilemmes et des questions que le christianisme, mais aussi l'islam, durent affronter de façon récurrente : des religions se tenant pour uniques détentrices d'un message de vérité à valeur universelle peuvent-elles ne pas aspirer à en faire bénéficier toutes les populations qui ne les ont pas encore rejointes ? Les gouvernants peuvent-ils, sans manquer à leur tâche, s'abstenir d'utiliser des moyens de contrainte à leur disposition pour entraîner le ralliement des récalcitrants ; peuvent-ils ne pas suivre la logique du *compelle intrare*, « force-les à entrer, pour que ma maison soit pleine » ?

Mercedes García-Arenal et Yonatan Glazer-Eytan ont proposé aux contributeurs du volume collectif qu'ils ont dirigé de partir de l'observatoire ibérique pour reconstituer les débats sur la légitimité des entreprises de conversion forcée comme les difficultés qu'affrontent les sociétés qui les ont lancées, et décrire les réagencements identitaires qu'induit l'expérience de conversion forcée aussi bien chez ses victimes que chez

les persécuteurs. La péninsule Ibérique a en effet connu trois moments de conversion forcée : le moment wisigothique, qui s'inscrit dans une conjoncture du VII^e siècle où, des royaumes barbares de l'Europe de l'Ouest à l'Empire byzantin, se conjuguent la volonté de mettre fin à la présence des diasporas juives et le rôle moteur du prince tardoantique ; le moment almohade, lorsqu'au milieu du XII^e siècle la nouvelle dynastie musulmane rompt avec la tradition de l'islam sunnite et impose la conversion forcée des chrétiens et des Juifs ; un moment, enfin, qui court sur près d'un siècle et demi, entre 1391 et 1526, au cours duquel les pays ibériques, Espagne comme Portugal, se séparent d'un passé fait de coexistence entre les religions.

Elsa Marmursztejn montre comment les lois wisigothiques ont servi de caution aux décisions pontificales du Moyen Âge central et aux positions des penseurs scolastiques : le pape Innocent III se réfère à l'exemple du pieux roi Sisebut, lorsqu'il reprend aux juristes la notion de contrainte conditionnelle et valide, dans la bulle *Maiores*, les baptêmes administrés à des Juifs qui, menacés de mort, se sont abstenus de protester. Thomas d'Aquin réaffirme que la conversion est affaire de volonté, s'oppose à l'enlèvement des enfants juifs au nom du droit naturel qui les confie à la garde de leurs parents, mais doit admettre que les baptêmes conférés même illégalement sont tenus *a posteriori* pour valables. Jean Duns Scot prend parti pour l'enlèvement des enfants juifs, sur lesquels Dieu a plus de droits que leurs parents, prône la conversion de ces derniers « par les menaces et la terreur » et fait un devoir au prince chrétien de convertir les Juifs en utilisant ces moyens – l'occasion pour lui de célébrer Sisebut. Rosa Vidal Doval expose comment, au milieu du XV^e siècle, les adversaires enragés des Juifs convertis qui, pour une part d'entre eux, connaissent une rapide ascension sociale, se réclament du précédent wisigothique et comment les défenseurs des convertis s'emploient à le récuser.

Les adhésions au discours de Duns Scot ne pouvaient que se multiplier au cours d'un Moyen Âge tardif qui voit s'opérer un transfert de sacralité en direction des monarchies. On mit d'ailleurs en question l'argument de Thomas d'Aquin dénonçant dans la conversion forcée une mesure contraire à la coutume de l'Église,

en utilisant l'argument utilisé par Thomas d'Aquin lui-même à propos de la tolérance des infidèles (non juifs) : l'Église du IV^e siècle avait tenu compte de ce qu'infidèles et hérétiques étaient alors une multitude, et qu'il y avait pour elle péril à les défier ; les conditions avaient entre-temps changé et les raisons de tolérer la présence d'infidèles disparu. Si la politique de l'Église était dictée par l'opportunité, pourquoi craindre aujourd'hui de recourir à la force ? C'était là un raisonnement, indiquent Maribel Fierro et David Wasserstein dans leurs contributions, qui avait été mené en islam à l'époque almohade : les premiers musulmans avaient trouvé expédient de tolérer l'exercice des religions monothéistes antérieures à l'islam alors qu'ils n'étaient eux-mêmes qu'une poignée au sein des peuples conquis ; la prudence, cinq siècles plus tard, ne s'imposait plus.

Le premier souverain à avoir mis en pratique la politique recommandée par Duns Scot et restée jusque-là objet de débat théorique fut, dans le cadre d'un absolutisme précoce, le souverain portugais Emmanuel I^{er}. Après avoir décrété l'expulsion des Juifs, il mit en place, dans le courant de l'année 1497, une batterie de mesures : il fit enlever les enfants juifs avant de les rendre à leurs parents à condition que ceux-ci se convertissent, rendit impossible les départs du Portugal pour obliger les derniers réfractaires à accepter de recevoir le baptême, et publia un édit garantissant l'égalité aux prosélytes forcés de façon à faciliter leur incorporation, à terme, dans la société portugaise.

Pour M. García-Arenal, c'est sur fond d'une puissante vague d'optimisme qu'interviennent les conversions forcées des musulmans de Castille (entre 1499 et 1502) puis d'Aragon (entre 1521 et 1526). Optimistes les conseillers de l'entourage royal ou impérial ralliés au pronostic de Duns Scot : la conversion obtenue par ultimatum serait fictive dans l'immédiat, mais donnerait des résultats sur les générations suivantes. Optimistes aussi les divers milieux habités par des attentes messianico-millénaristes, qui envisagent un avenir proche fait d'union générale autour d'un christianisme rénové. Optimistes encore les théologiens qui soit font confiance à l'efficacité du baptême, soit, selon la réflexion mise en œuvre par Hernando de Talavera et scrutée ici par

Davide Scotto, réduisent le baptême au rang de jalon dans un long parcours de christianisation et, partant, accordent moins d'importance aux conditions dans lesquelles il a été acquis. Il me semble qu'en 1502 en Castille et en 1525-1526 en Aragon le pouvoir – en conclusion de séquences au cours desquelles il a été débordé – reprend le modèle portugais : expulsion fictive car rendue impraticable, et mise en route d'un programme d'assimilation à marches forcées. Programme dont les responsables des différents trains de mesures coercitives admettent la cruauté, mais croient qu'il atteindra ses objectifs – c'est là que se loge la part « optimisme ».

En Castille comme en Aragon, les baptêmes conférés dans un contexte de violences ont été une fois de plus légitimés par la référence à la doctrine établie sur la contrainte conditionnelle. Dans le Portugal voisin, au cours du xvi^e siècle, comme le montre Giuseppe Marcocci en synthétisant ses recherches antérieures, les partisans de la répression contre les convertis de 1497, soupçonnés de rester dans le secret fidèles à leur religion d'origine, brandissent eux aussi la bulle *Maiores* pour leur reconnaître la qualité de chrétiens et les transformer en gibier pour les tribunaux ecclésiastiques, alors que des personnalités révoltées par les scènes effroyables auxquelles elles ont assisté cette année-là ne peuvent accepter la validité de baptêmes obtenus par ces moyens et veulent les soustraire aux poursuites au titre de l'atteinte à la foi et de l'hérésie en les tenant pour Juifs – position qui deviendra un peu plus tard intenable. C'est encore à la bulle *Maiores*, observe Isabelle Poutrin, que se réfèrent, sans changement, les théologiens de l'Europe post-tridentine, jusqu'en plein xvii^e siècle, lorsqu'en casuistes ils statuent sur les peines à infliger aux coupables d'actions délictueuses accomplies sous la contrainte, et tiennent compte des sentiments intérieurs de qui a agi contre son gré, mais ne prennent en considération, quant au baptême des Juifs, que le fait extérieur de l'administration du sacrement.

Les effets du baptême ont été l'objet d'un débat d'ordre différent dans l'Italie de la Renaissance, explique Tamar Herzog dans un essai qui s'inspire largement des conclusions dégagées par Adriano Prosperi dans son étude

monumentale sur l'exécution capitale dans l'Europe de l'entre xiv^e et xvii^e siècle, et qui opposent un modèle d'exécution à la fois méditerranéen et germanique, centré sur le repentir du condamné, au modèle français, décrit par Michel Foucault, du spectacle en forme de manifestation de puissance du détenteur de l'autorité royale¹. Ainsi Hercule d'Este, à Ferrare, fit-il étalage de piété et accorda-t-il la vie sauve, en 1491, à un Juif condamné à mort et prêt, en signe de repentir, à se convertir : on substitua à l'accompagnement à l'échafaud la célébration d'une cérémonie de baptême en grande pompe et dans un grand concours de peuple. Mais son gendre le marquis de Mantoue, qui croyait à la nécessité de montrer une justice implacable, ne se rendit qu'à contrecœur, dans un autre cas de Juif condamné à mort, aux objurgations de son épouse l'engageant à la clémence, et fit savoir que l'argument de la régénération par le baptême, qui faisait du criminel condamné, une fois baptisé, un autre homme, n'emportait pas sa conviction.

Les directeurs du volume ont focalisé l'enquête sur les conditions génératrices d'un ethos activement convertisseur dans les sociétés majoritaires, et accordé moins d'attention aux réactions des communautés cibles. Deux contributions apportent pourtant à leur sujet un éclairage ponctuel : Alan Verskin soutient que les Juifs d'al-Andalus ont été davantage frappés par les destructions et les massacres qui ont accompagné la fondation d'un nouvel Empire que par l'entreprise de conversion et l'idéologie qui ont guidé les promoteurs de ce que M. Fierro a appelé la « révolution almohade »². Ram Ben-Shalom montre dans une enquête philologique rigoureuse comment le secrétaire d'une communauté juive d'Aragon, au lendemain des violences de l'année 1391, hésitait entre le « nous » et le « eux » dans son discours de dénonciation de certains convertis, alors que les frontières sociales séparant les Juifs restés dans leur religion et ceux qui viennent d'en sortir n'ont pas encore été nettement établies : il les tient d'un côté comme toujours membres de sa communauté, les sait de l'autre déjà extérieurs à elle.

Aux temps wisigothiques, on accusa les Juifs convertis de force de faire échapper leurs fils et leurs filles au baptême en présentant pour

la cérémonie d'autres enfants que les leurs; près d'un millénaire plus tard, les descendants des musulmans devenus chrétiens contre leur volonté faisaient baptiser sous divers noms le même enfant, disait-on, de façon à soustraire au baptême tous les autres nouveau-nés venus au monde dans un village à la même époque. L'Espagne a bien été un « laboratoire » de la conversion forcée.

MAURICE KRIEGL

maurice.kriegel@ehess.fr

AHSS, 78-1, 10.1017/ahss.2023.52

1. Adriano PROSPERI, *Delitto e perdono. La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana. XIV-XVII secolo*, Turin, Einaudi, 2013 (traduit en anglais en 2020).

2. Maribel FIERRO, *The Almohad Revolution: Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries*, Farnham/Burlington, Ashgate/Variorum, 2012.

Claire M. Gilbert

In Good Faith: Arabic Translation and Translators in Early Modern Spain

Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2020, 320 p.

À l'aube du XVI^e siècle, la Monarchie catholique s'emploie à restreindre l'emploi de l'arabe par les musulmans convertis de la péninsule Ibérique (morisques). Ce processus de marginalisation et de répression de la langue arabe prend de l'ampleur dans la seconde moitié du siècle, lorsque le décret royal (*pragmática*) de 1566 interdit son emploi et suspend la validité légale des contrats rédigés en arabe. Ce texte, perçu par certains morisques comme une attaque contre leurs coutumes, alimente une colère qui débouche, moins de deux ans plus tard, sur la sanglante révolte des Alpujarras (1568-1571). Pourtant, en parallèle de ces mesures répressives, l'étude de l'arabe se développe et certains réseaux lettrés de la péninsule se passionnent pour la traduction. La bibliothèque royale de l'Escorial devient même, par les manuscrits qu'elle acquiert et les savants qu'elle attire au fil des XVII^e et XVIII^e siècles, l'un des plus importants centres européens d'études arabes. C'est ce paradoxe qu'examine Claire M. Gilbert dans son ouvrage,

à travers une vaste enquête sur la place de la langue arabe et, surtout, de la traduction dans la société espagnole tout au long et au-delà du « siècle morisque » (1502-1614) (p. 3).

Ces questionnements autour des usages de l'arabe dans l'Espagne moderne ne sont pas nouveaux. Depuis deux décennies, des historiens, espagnols d'abord, ont montré combien cette langue continue à occuper une place importante dans la vie intellectuelle de la péninsule bien après la chute du royaume naşride de Grenade. Dans leur examen de l'énigmatique affaire des livres de plomb du Sacromonte, ces tablettes de plomb gravées de caractères arabes découvertes à Grenade à la fin du XVI^e siècle, Mercedes García-Arenal et Fernando Rodríguez Mediano ont mis en évidence la diversité des usages de l'arabe dans la péninsule ainsi que le rôle moteur joué par la traduction dans le rapport de l'Espagne à son passé¹. Plus récemment, Daniel Hershenzon et Thomas Glesener ont démontré l'implication de l'État espagnol dans le développement d'études arabes dont les ramifications s'étendent de part et d'autre de la Méditerranée, du Maghreb jusqu'au Proche-Orient². Autant de travaux qui sondent les spécificités d'un orientalisme espagnol par rapport au reste de l'Europe.

Des questionnements déjà anciens, donc, mais que C. M. Gilbert parvient à renouveler en juxtaposant et en comparant plusieurs terrains d'investigation à l'intérieur et au-delà des frontières de la péninsule. Alors qu'elle transporte son lecteur de Grenade à Oran en passant par Marrakech, le but de son enquête est double. Premièrement, elle s'emploie à identifier et examiner les différents contextes dans lesquels la traduction arabe devient indispensable au bon fonctionnement de certaines institutions péninsulaires. Des archives inquisitoriales aux fonds notariaux, l'auteur traque les traces documentaires générées par ces différents processus de traduction, qu'il s'agisse de procès, de documents fiscaux ou de correspondance diplomatique. Deuxièmement, C. M. Gilbert s'attache à produire une histoire incarnée de la traduction en explorant les pratiques, discours et trajectoires de ses acteurs, dont elle fait ressortir l'extrême diversité, depuis l'ex-captif Diego de Urrea jusqu'au morisque Alonso del Castillo.