

Joseph Pérez

BRÈVE HISTOIRE DE L'INQUISITION EN ESPAGNE



le cours de l'histoire

fayard

Joseph Pérez

BRÈVE HISTOIRE
DE L'INQUISITION
EN ESPAGNE

Fayard

Table des Matières

[Table des Matières](#)

[Page de Copyright](#)

[DU MÊME AUTEUR](#)

[AVANT-PROPOS](#)

[INTRODUCTION](#)

[CHAPITRE PREMIER](#)

[Torquemada, inquisiteur général](#)

[L'Inquisition dans la couronne d'Aragon](#)

[L'expulsion des juifs](#)

[Les judaïsants portugais](#)

[Les chuetas de Majorque](#)

[Les morisques](#)

[L'héritage sémite de l'Espagne](#)

[La pureté de sang](#)

[CHAPITRE II](#)

[L'affaire Lucero](#)

[L'Inquisition confirmée](#)

[Luthéranisme et érasme en Espagne](#)

[L'illuminisme](#)

[Les protestants de Valladolid et de Séville](#)

[Le tournant antimystique de 1559](#)

[L'Inquisition et les sorcières](#)

[La foi et les mœurs](#)

[La fin de l'Inquisition](#)

[CHAPITRE III](#)

[L'inquisiteur général](#)

[Le Conseil de l'Inquisition](#)

[Les districts inquisitoriaux](#)

[Les inquisiteurs](#)

[L'accusateur public](#)

[Le personnel subalterne](#)

[Le personnel bénévole](#)

[Les privilèges du Saint-Office](#)

[Les finances du Saint-Office](#)

[CHAPITRE IV](#)

[L'édit de foi](#)

[L'arrestation](#)

[L'instruction](#)

[La torture](#)

[Le verdict](#)

[L'autodafé](#)

[Les victimes du Saint-Office](#)

[CHAPITRE V](#)

[L'Inquisition et le développement économique](#)

[L'Inquisition et le livre](#)⁴

L'Inquisition et la science

L'Inquisition et la littérature

L'Inquisition et la vie intellectuelle

CHAPITRE VI

CONCLUSION

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

TABLE DES MATIÈRES

© Librairie Arthème Fayard, 2002.
978-2-213-65943-5

DU MÊME AUTEUR

AVANT-PROPOS

Ce livre se propose de faire le point sur la forme que l'Inquisition a prise en Espagne, c'est-à-dire dans une partie seulement des États placés sous l'autorité de Ferdinand et d'Isabelle, puis des Habsbourgs et, enfin, des premiers Bourbons. On ne trouvera donc ici que de rares et brèves allusions à l'activité du Saint-Office dans nombre de territoires de la couronne de Castille — les Canaries, les vice-royautés de la Nouvelle-Espagne et du Pérou — et de la couronne d'Aragon — la Sicile. Ce choix n'est pas arbitraire : l'Inquisition a été créée, à la fin du XV^e siècle, pour résoudre un problème spécifique, celui que posait la présence de milliers de juifs convertis dans la péninsule Ibérique. Il est donc légitime d'examiner de préférence la façon dont l'Inquisition s'est attaquée à ce problème en Espagne, même si, à partir du XVI^e siècle, elle a étendu sa compétence à d'autres minorités et si elle s'est implantée dans d'autres aires géographiques.

INTRODUCTION

De l'Espagne des trois religions à l'Espagne inquisitoriale

Entre 1478 et 1502, Isabelle de Castille et Ferdinand d'Aragon prennent trois décisions complémentaires : ils obtiennent du pape la création de l'Inquisition ; ils expulsent les juifs ; ils obligent les musulmans de la couronne de Castille à se convertir au catholicisme. Ces mesures vont dans le même sens : elles visent à instaurer l'unité de foi. Les souverains donnent ainsi l'impression de rompre avec la politique antérieure ; la tolérance à l'égard des confessions non chrétiennes semble faire place à l'intransigeance et à la persécution. En réalité, cette tolérance n'en était une qu'en apparence. Il faut renoncer à une idée reçue, celle d'une Espagne dans laquelle les trois religions du Livre — chrétiens, musulmans et juifs — auraient vécu en bonne intelligence pendant les premiers siècles de la domination musulmane, puis dans l'Espagne chrétienne des XII^e et XIII^e siècles. La tolérance suppose absence de discrimination à l'égard des minorités et respect de l'autre. Dans la péninsule entre le VIII^e et le XV^e siècle, on ne voit rien qui y ressemble : chrétiens et musulmans sont également convaincus qu'ils détiennent la vérité et que leur foi est incompatible avec celle des autres ; s'ils se montrent tolérants, c'est parce qu'ils ne peuvent faire autrement ; ils acceptent à contrecœur ce qu'ils n'ont pas les moyens d'interdire. C'est la force des choses qui a rendu possible la présence de communautés chrétiennes en terre d'islam et de minorités de *mudéjares* — c'est-à-dire de musulmans — dans les royaumes chrétiens, sans parler des juifs, que l'on trouve partout. Il convient donc de nuancer l'originalité de l'Espagne médiévale. On est en présence d'une tolérance de fait, subie plus que voulue.

Il est vrai qu'en terre d'islam le pacte dit de la *dhimma* prévoyait des dispositions particulières pour les « gens du Livre », juifs et chrétiens : on ne les contraignait pas à se convertir ; ils avaient droit à un statut, ce qui ne veut pas dire qu'ils étaient placés sur un pied d'égalité avec les musulmans ; juifs et chrétiens étaient, au contraire, soumis à des discriminations civiles et juridiques. Ce statut leur a néanmoins permis de conserver, en même temps que leurs biens, la liberté de pratiquer leur culte et une relative autonomie juridique. En contrepartie, les non-croyants étaient assujettis à de lourdes contributions. Les juifs se sont rapidement intégrés dans la société musulmane. Une minorité s'était spécialisée dans le commerce, la finance, le prêt à intérêt. Étant donné que de nombreux juifs avaient adopté l'arabe comme langue de communication et comme langue de culture, les autorités leur confiaient volontiers des tâches administratives impopulaires, par exemple le recouvrement des impôts. À plusieurs reprises, on a pu voir des juifs occuper de hautes responsabilités au sommet de l'État, mais il s'agit là de promotions individuelles et exceptionnelles ; l'immense majorité de leurs coreligionnaires vivaient dans des conditions beaucoup plus modestes. D'autre part, la situation sociale de ces juifs de Cour les exposait au ressentiment et à la vindicte populaire en période de difficultés ; les hautes fonctions qu'ils exerçaient contrevenaient explicitement au pacte de la *dhimma* qui interdisait aux non-croyants d'avoir autorité sur des croyants ; leur chute était alors aussi rapide que l'avait été leur élévation ; ils n'avaient aucune garantie contre d'éventuels revers de fortune. La prospérité des juifs à cette époque n'a été possible qu'à cause de la négligence et du laxisme des autorités musulmanes, et cette prospérité était précaire ; bien loin d'être la conséquence d'une politique délibérée d'ouverture et de tolérance, elle dépendait entièrement de la bonne volonté, donc de l'arbitraire et du caprice des souverains.

La seconde vague d'invasion musulmane, à la fin du XI^e siècle et au milieu du XII^e, a mis fin à cette situation. Les Almoravides et surtout les Almohades se sont montrés intransigeants à l'égard des non-croyants. Persécutés, les juifs ont alors trouvé refuge dans les

royaumes chrétiens du Nord où les princes leur ont fait bon accueil parce qu'ils venaient d'un pays — al-Andalus — dont la civilisation, à l'époque, était bien supérieure à celle de l'Espagne chrétienne, qu'ils parlaient l'arabe, qu'ils connaissaient l'organisation politique, économique et sociale des territoires musulmans, qu'ils étaient au courant des techniques commerciales les plus avancées. Les souverains de l'Espagne chrétienne ont donc encouragé les juifs à s'installer sur leur territoire, malgré l'Église catholique qui, depuis le quatrième concile de Latran (1215), cherchait à réduire les contacts entre les juifs et les chrétiens aux seules transactions économiques : interdiction des mariages mixtes, défense faite aux juifs d'employer des chrétiens et d'occuper des fonctions qui leur donnent autorité sur les chrétiens, etc. En Espagne même, le concile de Zamora (1312) reprend et aggrave ces injonctions : les chrétiens ne devaient pas prendre de repas avec des juifs, ni employer des nourrices juives, ni avoir des rapports sexuels avec des juifs ou des juives ; on suggérait encore d'obliger les juifs à porter un signe distinctif. Les rois se sont bien gardés de suivre ces recommandations ; à leurs yeux, les juifs étaient des auxiliaires précieux dans les rapports diplomatiques et pour la mise en valeur des territoires reconquis, mais, dans l'Espagne chrétienne comme naguère dans l'Espagne musulmane, ils étaient loin d'être placés sur le même plan que les fidèles de la religion dominante. Le célèbre code juridique promulgué par le roi de Castille Alphonse X (1252-1284) — les *Partidas* — est de ce point de vue tout à fait explicite : les juifs sont autorisés à vivre parmi les chrétiens, dans une sorte de captivité perpétuelle, « afin que leur seule présence rappelle qu'ils descendent de ceux qui ont crucifié Notre Seigneur Jésus-Christ ». On est bien dans l'esprit des textes liturgiques qui, du VII^e siècle jusqu'à 1959, invitaient les fidèles, le jour du vendredi saint, à prier pour les juifs « perfides » — *pro perfidis judaeis*. Certes, cette « perfidie » signifiait manque de foi, incrédulité ou infidélité, mais l'expression avait fini par prendre le sens de fourberie, entretenant par là même l'hostilité du peuple chrétien.

Dans l'Espagne médiévale, on a donc vu coexister tant bien que mal trois religions — la musulmane, la chrétienne et la juive —, mais il n'y a jamais eu que deux civilisations dominantes : d'abord, la civilisation arabe, puis la civilisation chrétienne ; la première a été la plus riche et la plus brillante jusqu'à ce que, à partir du XII^e siècle, la seconde l'emporte définitivement. Les juifs ont assimilé successivement l'une et l'autre, ce qui leur a permis de jouer le rôle d'intermédiaires au tournant des XI^e-XII^e siècles, sans renoncer à leurs traditions religieuses.

C'est dans ces conditions que se sont constituées, dans l'Espagne médiévale, des communautés juives — on disait des *aljamas* — dotées d'une autonomie relative : elles s'administraient elles-mêmes sous l'autorité de leurs magistrats ; elles disposaient de leurs synagogues, de leurs écoles, de leurs cimetières. Ces *aljamas* n'étaient pas des ghettos ; les juifs choisissaient librement leur domicile ; s'ils préféraient se regrouper dans certains quartiers, c'était par commodité, pour être plus près de la synagogue, de l'école talmudique, de la boucherie casher où ils venaient s'approvisionner. Les cent ou deux cent mille juifs d'Espagne se répartissaient dans des dizaines d'*aljamas*, dont les plus importantes étaient, en Castille, celles de Tolède, de Burgos, de Ségovie, d'Avila, de Valladolid, de Cordoue, de Séville et, dans la couronne d'Aragon, celles de Saragosse, de Barcelone et de Valence. Ils bénéficiaient d'un statut juridique qui leur garantissait une existence légale et les mettait théoriquement à l'abri de l'arbitraire. Cette micro-société comprenait, comme la société chrétienne dominante, beaucoup plus de pauvres que de riches. Pour la plupart, ses membres menaient une existence modeste comme artisans — tailleurs, cordonniers... — ou petits commerçants. Une petite minorité de juifs pratiquaient le négoce en grand et possédaient des fortunes qui leur permettaient, le cas échéant, de prêter de l'argent aux rois, aux prélats, aux seigneurs et aux particuliers. Les souverains, les princes de l'Église et les grands féodaux leur confiaient volontiers la gestion de leurs affaires et le soin de collecter impôts, dîmes et taxes

diverses. C'est cet aspect qui a nourri la haine du peuple à l'égard des juifs.

C'est une règle générale : l'antisémitisme est lié à la conjoncture. Les persécutions et les expulsions « sont toujours sous la dépendance des intempéries de la vie économique ; elles les accompagnent [...]. La culpabilité majeure est celle de la récession » (Fernand Braudel). Les juifs ont l'expérience de Joseph ; quand les vaches maigres deviennent trop nombreuses, comme dans l'Égypte des pharaons, ils savent qu'ils seront les premières victimes. C'est ce qu'on vérifie dans l'Espagne du XIV^e siècle. Un climat nouveau s'installe alors dans la péninsule Ibérique ; on passe d'une période d'ouverture et de tolérance relative à une phase de conflits. Ce qui change, ce ne sont pas les mentalités ; c'est la conjoncture. La belle époque de l'Espagne des trois religions avait coïncidé avec une phase d'expansion territoriale, démographique et économique ; juifs et chrétiens n'étaient pas concurrents sur le marché du travail ; les uns et les autres contribuaient à la prospérité générale et en partageaient les profits ; l'antijudaïsme militant de l'Église et des moines rencontrait peu d'échos. Les bouleversements sociaux, économiques et politiques du XIV^e siècle, les guerres et les catastrophes naturelles qui précèdent et suivent la Peste noire créent une situation nouvelle. On entre dans une phase de récession, de difficultés et de tensions. Rien ne sera plus comme avant, ni pour les chrétiens ni surtout pour les juifs. Nous sommes en présence d'un phénomène qui dépasse le cadre de la péninsule Ibérique. Partout en Europe, en France, en Allemagne, etc., et pas seulement en Espagne, on constate le même désarroi des populations devant des malheurs qu'elles ne comprennent pas et qu'on est incapable d'arrêter. On se croit victime d'une malédiction, puni pour des fautes qu'on aurait commises. Les moines invitent les fidèles à se repentir, à changer de conduite et à revenir à Dieu. C'est alors que la présence, au milieu des chrétiens, du « peuple déicide » apparaît comme scandaleuse. Partout, on se retourne contre les juifs ; on les accuse, par exemple, de propager la peste en jetant du poison dans les puits. C'est de France que vient la première vague

de persécutions, cette croisade des « Pastoureaux » qui atteint la Navarre en 1321 ; des juifs sont assassinés à Pampelune. À Estella, en 1328, les sermons d'un franciscain provoquent une émeute ; des maisons appartenant à des juifs sont pillées, des juifs tués. Vingt ans plus tard, des scènes analogues se produisent à Barcelone et dans d'autres localités catalanes. Les choses reprennent ensuite leur cours normal, mais le ton est donné. L'antisémitisme est désormais installé en Espagne. C'est alors qu'on commence à accuser les juifs de profaner des hosties consacrées et de commettre des crimes rituels. C'est aussi à cette époque que se pose le problème de l'usure juive.

Au Moyen Âge, la règle était de ne pas prêter d'argent à intérêt à des coreligionnaires, de chrétien à chrétien ou de juif à juif ; en revanche, un chrétien pouvait prêter à un juif et inversement. Le recours au crédit est un élément essentiel de la vie économique. En l'absence d'organismes spécialisés, un certain nombre de juifs avançaient de l'argent à ceux qui ont des difficultés financières. La pratique du crédit n'est pas une activité répréhensible, elle est réglementée par la loi qui fixe le taux de l'intérêt autorisé : 20 % dans la couronne d'Aragon, 33,3 % dans la couronne de Castille¹ ; au-delà de ce taux, on considère qu'il y a usure. La plupart des emprunts portent sur des sommes peu importantes et sont à très court terme — six mois ou un an ; la dette est censée s'éteindre au bout de six ans. Les créanciers sont donc pressés de se faire rembourser. En période de récession, les débiteurs ont du mal à payer et les tribunaux sont encombrés de plaintes : les uns exigent de recouvrer leurs créances ; les autres se prétendent victimes de pratiques usuraires. Les Cortès se font les interprètes des difficultés des seconds ; elles demandent des moratoires, voire l'annulation d'une partie des dettes.

Le roi est sommé de rendre son arbitrage, mais il a lui-même des problèmes de trésorerie. Pour les résoudre, il a besoin que les juifs lui consentent des prêts ; encore faut-il que ces juifs disposent d'argent, donc qu'ils se fassent rembourser par les particuliers. De plus, le renforcement du pouvoir royal passe par la mise en place

d'un appareil d'État efficace — une bureaucratie, des moyens militaires, etc. —, ce qui suppose des rentrées fiscales plus importantes. Or ce sont encore des juifs qui collectent les impôts. Ainsi prend corps le stéréotype du juif qui boit le sang des pauvres gens, instrument et bénéficiaire de l'oppression fiscale. En réalité, les *aljamas* aussi souffrent de la crise ; les juifs aussi sont accablés d'impôts, plus encore que les chrétiens, car ils sont plus vulnérables. Seule une petite minorité d'entre eux s'enrichit ; la masse s'est appauvrie, mais les chrétiens pensent le contraire, ou plus exactement on leur fait croire le contraire.

L'opposition, en effet, se saisit du problème et en fait une exploitation politique. L'antisémitisme devient une arme de propagande pour les nobles de Castille qui contestent l'autorité du roi Pierre I^{er} et qui, pour gagner l'appui du peuple chrétien, reprennent ses revendications. Henri de Trastamare accuse son demi-frère Pierre I^{er} de s'entourer d'infidèles — Maures et juifs — et de les favoriser par tous les moyens. Les premiers massacres de juifs — à Tolède, en 1355 — ne sont pas spontanés ; ils sont perpétrés par les partisans du Trastamare quand ils entrent dans la ville. Ce sont encore des soldats du Trastamare — et les mercenaires français commandés par Duguesclin — qui, au printemps 1366, détruisent le quartier juif de Briviesca. En avril 1366, Henri de Trastamare lui-même fait son entrée à Burgos et exige des juifs de la ville une rançon énorme : ceux qui ne pourront pas payer seront réduits en esclavage et vendus. En 1367, la populace de Valladolid se rue sur le quartier juif au cri de : *Vive le roi Henri !* ; il n'y a pas de victime, mais les synagogues sont pillées.

Après sa victoire, Henri II de Trastamare ne reprend qu'en partie l'antisémitisme affiché pendant la guerre civile. Il promulgue un moratoire général des dettes. Pour le reste, il confie de nouveau à des juifs la tâche de collecter et d'administrer les impôts, mais dans des proportions moins importantes qu'auparavant ; les finances publiques cessent désormais d'être un monopole entre les mains des juifs. La guerre civile a modifié la situation des juifs de la couronne de Castille. Pour la première fois, l'antisémitisme a fait

l'objet d'une exploitation politique ; pour la première fois, il a pris des formes violentes et entraîné des assassinats et des pillages ; il est apparu comme la justification idéologique d'un conflit social qui, au départ, n'avait pas de racines religieuses ; les famines, la hausse des prix et la pression fiscale provoquent des tensions et des affrontements — pauvres contre riches — ; l'antisémitisme a servi à détourner la violence contre les juifs. Un autre enseignement est à retenir : les juifs ne peuvent compter, pour les défendre, que sur un pouvoir royal fort et respecté. Ils le savent et c'est pourquoi ils sont loyaux envers la couronne ; le meilleur service que les juifs de Cour peuvent rendre à leurs coreligionnaires, c'est de renforcer le pouvoir royal. Les événements tragiques de 1391 en apportent la confirmation.

Depuis 1378, Fernand Martínez, archidiacre d'Écija, en Andalousie, multiplie les prêches antisémites dans une conjoncture particulièrement difficile : l'inflation et la hausse des prix plongent les petites gens dans la misère. L'archidiacre invite les fidèles à rompre tous contacts avec les juifs et à détruire les synagogues. Il agit de sa propre initiative. En mars 1382, à la demande de l'archevêque de Séville, le roi Jean I^{er} lui ordonne de se modérer. Martínez ne tient aucun compte de cet avertissement, pas plus que de ceux qui suivent ; il fait semblant de croire que ces mises en demeure n'expriment pas la pensée véritable du souverain. L'archevêque se décide alors à suspendre Martínez et à engager des poursuites contre lui, mais le prélat meurt sur ces entrefaites (juillet 1390), et c'est l'agitateur qui, en qualité de proviseur, devient administrateur provisoire du diocèse. Quelques mois plus tard, le roi disparaît à son tour, laissant comme héritier un enfant en bas âge, Henri III. Ces deux disparitions, à quelques mois d'intervalle, laissent les mains libres à l'archidiacre. Celui-ci profite de la vacance du pouvoir, tant au sommet de l'État que dans le diocèse de Séville, pour pousser encore plus loin ses provocations. Il fait démolir des synagogues et confisque des livres de prières. Une première émeute, en janvier 1391, est réprimée par les autorités municipales, mais rien ne peut empêcher la seconde, en juin de la même année. Des synagogues

sont transformées en églises ; des maisons sont pillées, des juifs sont assassinés ; d'autres, effrayés, demandent à recevoir le baptême ou prennent la fuite.

De Séville, les émeutes gagnent tout le royaume de Castille. Cordoue, Jaén, Ubeda, Baeza, etc. voient se reproduire les scènes de pillage et les assassinats. La *aljama* de Ciudad Real est anéantie, celles de Tolède et de Cuenca mises à sac. Au nord du Guadarrama, les événements prennent un tour moins dramatique. On signale des mouvements de panique chez les juifs de Burgos, des pillages çà et là, mais peu de victimes. Les pays de la couronne d'Aragon avaient échappé à l'hystérie antisémite, peut-être parce que le pouvoir royal y était plus respecté qu'en Castille ; on y avait entendu peu de protestations contre la présence de juifs dans l'administration fiscale et le thème de l'usure n'avait guère été abordé. Pourtant, la violence s'étend rapidement dans la couronne d'Aragon. Au mois d'août 1391, Saragosse, Barcelone, Lérída, Gérone, Valence, Majorque, etc. sont atteintes. Partout se reproduisent les mêmes scènes : massacres, viols, pillages, avec les mêmes conséquences : beaucoup de juifs se convertissent ; d'autres fuient. Seule la Navarre est épargnée ; elle sert de refuge à des juifs de Castille et d'Aragon.

Les événements de 1391 doivent s'interpréter comme une explosion de haine de classe détournée contre les juifs et favorisée par la carence du pouvoir. Partout on relève un processus identique. Les sermons des moines mendiants échauffent les esprits ; saint Vincent Ferrier, par exemple, prêche sur le thème de l'Apocalypse. Pendant des siècles, on a habitué les chrétiens à haïr les juifs. À force d'entendre des prédicateurs répéter, dimanche après dimanche, que les juifs étaient des êtres pervers, coupables de complicité dans la mort du Christ, les fidèles avaient fini par les détester et cette haine devait un jour ou l'autre prendre une forme violente. L'idée s'est généralisée que les juifs ne faisaient rien d'autre que de prêter de l'argent. De là à penser que les usuriers juifs étaient les responsables et les bénéficiaires de la misère du peuple chrétien, il n'y avait qu'un pas, franchi au XIV^e siècle. De

petits groupes de meneurs n'ont pas eu de peine à tourner contre eux le ressentiment d'une partie du peuple, désespéré par une détresse dont il ne comprenait pas les raisons et dont il ne voyait pas la fin, choqué par l'opulence de quelques-uns et persuadé qu'il était victime d'une injustice.

Il est difficile de dresser le bilan des victimes. Certaines estimations sont manifestement excessives, en particulier celles que donnent les chroniqueurs qui parlent de milliers d'assassinats. Chaque fois qu'on les connaît avec précision, les chiffres sont beaucoup plus bas : quatre cents victimes à Barcelone, deux cent cinquante à Valence, soixante-dix-huit à Lérida... Plus encore que les assassinats, c'est le déchaînement de la haine qui a épouvanté les juifs. Ceux qui le peuvent s'enfuient à l'étranger, surtout en Afrique du Nord, accessoirement en Navarre, en France et au Portugal. D'autres trouvent refuge auprès de seigneurs qui les prennent sous leur protection ; ils quittent alors les grandes villes pour s'installer dans des agglomérations plus modestes où ils se croient plus en sécurité.

Plus encore que les massacres et l'émigration, ce sont les conversions qui appauvrissent le judaïsme espagnol. Le mouvement avait commencé au XIV^e siècle, mais il ne concernait qu'un petit nombre de juifs cultivés ou riches. La plus spectaculaire de ces conversions est celle d'un rabbin de Burgos, un an avant les massacres de 1391. Salomon ha-Levi, d'une vieille famille de talmudistes, se fait baptiser avec toute sa famille. Comme il descend de la tribu de Levi et qu'il prétend appartenir à la même souche que la Sainte Vierge, il prend le nom de Pablo de Santa María et devient, quelque temps plus tard, évêque de Burgos ! Les conversions qui se produisent à partir de 1391 sont beaucoup plus nombreuses. Cette fois, ce sont des milliers de juifs qui demandent le baptême, épouvantés par ce qu'ils ont connu et soucieux d'épargner à leur famille de nouvelles persécutions. Le mouvement n'a cessé de s'amplifier pour atteindre son apogée vers 1415. Vingt ans après les massacres, le pouvoir civil envisage de rendre la vie impossible aux juifs afin de les obliger à se convertir. La reine mère Catherine, qui

est chargée de la régence pendant la minorité de Jean II de Castille, décide, en 1412, d'enfermer les juifs dans des ghettos ; ils devront désormais porter la barbe et les cheveux longs, et coudre une rouelle rouge sur leurs vêtements. Un certain nombre de professions leur sont interdites, en dehors des ghettos : ils ne pourront plus être médecins, pharmaciens, droguistes, forgerons, charpentiers, tailleurs, bouchers, cordonniers, commerçants, collecteurs d'impôts... Cette législation est étendue, en 1415, à la couronne d'Aragon avec des clauses aggravantes : la possession du Talmud est déclarée illicite ; les juifs ne peuvent plus disposer de plus d'une synagogue par *aljama* ; ils sont tenus d'assister à trois sermons par an : le deuxième dimanche de l'Avent, le lundi de Pâques et un troisième jour à la discrétion des autorités locales. Cette réglementation ne sera pas appliquée, mais elle révèle un état d'esprit. On ne se résigne plus à la présence des juifs ; on veut les pousser à se convertir.

Les moines exploitent habilement la terreur des communautés juives et se livrent à une campagne intense de prosélytisme. Vincent Ferrier (1350-1419) est le plus connu de ces prédicateurs à succès. Ce dominicain valencien, qui a parcouru l'Italie, la France et l'Espagne, avait l'art d'enflammer les foules par son éloquence et la mise en scène dont il entourait ses interventions : il aimait prêcher à la tombée de la nuit, dans des cimetières, entouré par une escorte de pénitents et de flagellants. Il affirme qu'il ne veut forcer personne à se convertir, mais qu'« il aide la grâce à produire ses effets »... C'est lui qui prend en charge l'évangélisation des pays de la couronne d'Aragon, à partir de 1407. Ses relations avec le pape Benoît XIII et l'infant Ferdinand d'Antequera — qu'il contribue à installer sur le trône d'Aragon en 1412 — lui facilitent les choses. On lui attribue des milliers de conversions. La campagne d'évangélisation culmine avec ce qu'on appelle improprement la Dispute ou la Controverse de Tortosa (1413-1414), imaginée par le pape Benoît XIII. Il s'agissait d'établir la vérité du christianisme à partir de textes juifs et de démontrer que les rabbins avaient délibérément falsifié le Talmud sur des points fondamentaux, comme

la venue du Messie. Les juifs étaient obligés d'assister aux séances ; huit rabbins avaient reçu mission de parler au nom de la communauté ; leur rôle était de poser des questions. Dès qu'ils se mirent à discuter et à défendre le point de vue juif orthodoxe, le pape suspendit la séance : ils n'étaient pas là pour débattre, mais pour reconnaître publiquement leur erreur...

Faut-il s'étonner si, dans ces conditions, les conversions se chiffrent par milliers ? Plus de la moitié des juifs d'Espagne auraient reçu le baptême entre 1391 et 1415, dont de nombreux rabbins et des personnalités en vue. Cette « trahison des clercs » (Léon Poliakov) pousse les humbles sur la voie de l'apostasie. Le judaïsme espagnol ne se remettra jamais de cette catastrophe, prélude à l'expulsion qui aura lieu un siècle plus tard.

Le judaïsme espagnol est sorti profondément bouleversé de la tourmente des années 1391-1415. Ceux qui lui sont restés fidèles ne dépassent pas le chiffre de cent mille pour l'ensemble de la péninsule Ibérique. Dans la couronne d'Aragon, des *aljamas* ont disparu ou ont perdu beaucoup de leur importance ; c'est le cas de celles de Barcelone, de Valence, de Palma. Seule celle de Saragosse est restée intacte. On observe un phénomène analogue dans les domaines castillans. Des *aljamas* autrefois florissantes (Séville, Tolède, Burgos...) ont vu leurs effectifs baisser considérablement ; d'autres, en revanche, sont apparues, à Talavera, par exemple. L'Andalousie compte maintenant moins de juifs que la *meseta* nord et les grandes villes moins que des agglomérations plus modestes. Entre 1419 et 1422, les rois Jean II de Castille et Alphonse V d'Aragon ont abrogé la plupart des mesures discriminatoires prises par leurs prédécesseurs : les juifs rentrent en possession des synagogues qu'on leur a confisquées ; ils peuvent de nouveau exercer les professions qui leur ont été interdites ; on les dispense de l'obligation de porter la rouelle rouge. Sur ces bases, Abraham Benveniste entreprend de reconstituer le judaïsme en Castille. Ce gros négociant arrivé à la cour de Jean II en 1420 réunit à Valladolid, en 1432, des représentants de toutes les communautés juives du royaume pour élaborer un document destiné

à organiser et à réglementer la vie dans les *aljamas*. Celles-ci conservent leur autonomie interne ; des taxes spéciales sont prévues pour financer le culte et l'éducation religieuse. Ces ordonnances sont soumises au roi qui les entérine. Elles reçoivent ainsi une sanction officielle, ce qui revient à reconnaître la communauté juive comme partie intégrante du royaume. Au moins en Castille, le judaïsme retrouve alors une existence légale et une vigueur relative. Il ne faut pourtant pas s'y tromper : le judaïsme espagnol n'est plus ce qu'il était. Dans la vie politique et économique, en particulier, le rôle des juifs est maintenant des plus réduits. Dans la couronne d'Aragon, aucun d'entre eux n'occupe plus de fonctions au sommet de l'État. En Castille, les juifs n'affèrent guère plus du quart des impôts.

À partir du XV^e siècle, des précautions de vocabulaire s'imposent pour parler des juifs d'Espagne. Désormais, il y a lieu de distinguer entre ceux qui continuent à professer le judaïsme, les juifs proprement dits, et ceux qui se sont convertis ; on les appelle nouveaux-chrétiens ou *conversos*.

Les positions que les juifs abandonnent, les *conversos* les occupent. C'est vrai d'abord du point de vue géographique. À Barcelone, à Valence, dans les grandes villes d'Andalousie et de Castille (Séville, Cordoue, Tolède, Ségovie, Burgos...), les *conversos* forment maintenant des groupes nombreux, attirés par les affaires : le commerce — de gros ou de détail —, les finances, l'artisanat. Ce sont souvent des bourgeois, au double sens de ce mot : ils vivent en milieu urbain et sont les éléments d'une classe moyenne en formation. De véritables dynasties de marchands *conversos* occupent ainsi des positions dominantes à Burgos, la ville du grand commerce international de la laine. Le fait nouveau, c'est que leur conversion leur permet d'accéder à des professions qui étaient et restent interdites aux juifs. Ils sont relativement nombreux désormais à occuper des emplois publics. On les voit, au cours du XV^e siècle, investir les municipalités, devenir échevins ou jurats. D'autres entrent dans le clergé ou dans les ordres et, grâce à leur

niveau culturel, se hissent rapidement à des postes de responsabilité ou de prestige : ils deviennent chanoines, prieurs...

Cette promotion sociale des *conversos* ne passe pas inaperçue et suscite des réactions dans les milieux populaires. En effet, si les élites — le pouvoir royal, l'aristocratie, la hiérarchie ecclésiastique — encouragent l'assimilation des *conversos*, les masses restent hostiles et l'antisémitisme d'antan associe maintenant juifs et nouveaux-chrétiens dans la même réprobation ; on continue à penser que les uns et les autres exploitent le peuple et accaparent les bonnes places, mais l'antisémitisme populaire se tourne plutôt vers les *conversos* dans la mesure où ils occupent souvent des positions en vue. Comme au XIV^e siècle, les difficultés économiques liées à la conjoncture et les crises politiques se prêtent à toutes les provocations. C'est ce qui se vérifie en Castille entre 1449 et 1474. L'émeute de Tolède, en 1449, n'a pas d'autre explication. Un démagogue, Pero Sarmiento, exploite le mécontentement du petit peuple, déjà écrasé d'impôts, et le tourne contre le gouvernement. Pendant plusieurs mois, il reste maître de la ville et pille systématiquement les demeures de ses adversaires politiques ; il décide d'exclure les *conversos* des offices municipaux et pose en principe que désormais ces charges seront exclusivement réservées aux vieux-chrétiens. C'est le premier en date des statuts de pureté de sang qui introduisent une discrimination entre les chrétiens selon la date à laquelle ils ont reçu le baptême. L'affaire soulève une polémique passionnée. Des théologiens prennent position contre ce type de discrimination. Lope de Barrientos, évêque de Cuenca, dénonce les fauteurs de discorde ; selon lui, ce serait tomber dans l'hérésie que d'admettre des hommes dans la communauté des fidèles pour leur refuser ensuite l'accès à certaines fonctions. Le pape Nicolas V va dans le même sens : quelle que soit la date à laquelle ils sont devenus chrétiens, tous les fidèles forment un seul troupeau ; tous ont également droit aux offices et aux bénéfices que peuvent leur offrir la société civile et la société ecclésiastique.

L'ordre finit par revenir à Tolède, au moins provisoirement. Les troubles reprennent en 1467. L'occasion en est encore fournie par

des exactions fiscales impopulaires et par les rivalités entre partisans et adversaires d'Henri IV. À la suite de véritables batailles de rue, on massacre des *conversos*, on brûle leurs maisons après les avoir pillées. Et la série continue. Les événements de 1473 rappellent ceux de 1391 ; ils se déroulent presque au même endroit et ont des causes analogues. Cette fois, ce n'est pas Séville qui donne le signal, mais Cordoue. Dans une Andalousie touchée par plusieurs années consécutives de mauvaises récoltes, la disette s'est installée, aggravée par une forte hausse des prix ; des épidémies de peste s'abattent sur une population sous-alimentée. On hait les riches parce qu'ils sont à l'abri de la faim et de la maladie ; on accuse les commerçants de stocker le blé pour faire monter les prix ; on pille les maisons des uns et des autres, mais on ne vise pas spécialement les *conversos*. Les partis et les démagogues mettent à profit l'exaspération du peuple et la tournent contre les *conversos*. En 1473, Cordoue est le théâtre de pillages et de combats de rues ; on voit alors des *hidalgos* et de grands seigneurs comme le duc de Medina Sidonia risquer leur vie pour défendre les *conversos* menacés de mort. C'est sur ces scènes de violence que se termine le règne d'Henri IV et c'est cette situation que vont devoir affronter Isabelle de Castille et Ferdinand d'Aragon, à partir de leur avènement, en 1474.

En devenant rois de Castille, en décembre 1474, puis en accédant au trône d'Aragon, en janvier 1479, ceux qu'il est commode d'appeler les Rois Catholiques, en reprenant le titre que le pape Alexandre VI leur confère en 1494, se trouvent confrontés au problème que pose, depuis le milieu du XIV^e siècle, la montée de l'antisémitisme. Lors des Cortès de 1480, les souverains prennent deux mesures discriminatoires à l'encontre des juifs : d'une part, ils décident que ceux-ci devront désormais vivre dans des quartiers séparés ; ils seraient autorisés à en sortir, le jour, pour leurs affaires, mais ils seraient tenus d'y rentrer pour prendre leurs repas et pour y passer la nuit ; d'autre part, on leur fait obligation de porter sur leurs vêtements une rouelle de couleur. Dans les deux cas, il s'agit de mesures arrêtées en 1412, mais qui étaient restées lettre morte. Ces

discriminations sont compensées par les précautions que prennent les Rois pour garantir la sécurité des juifs. Le rétablissement de l'ordre public dans la couronne de Castille bénéficie aux juifs comme à tous les sujets des souverains ; les attentats contre les personnes et les biens cessent ; la reine donne à plusieurs reprises des garanties à ce propos, par exemple, le 6 septembre 1477, dans une lettre à la communauté juive de Séville : « Je prends sous ma protection les juifs des *aljamas* en général et chacun d'eux en particulier, ainsi que leurs personnes et leurs biens ; je les garantis contre toute attaque, de quelque nature qu'elle soit [...] ; j'interdis qu'on les frappe, qu'on les tue, qu'on les blesse ; j'interdis aussi qu'on ferme les yeux si on les attaque, si on les tue ou si on les blesse ». Le 12 août 1490, elle confirme encore, à Burgos, sa volonté de voir les juifs vivre paisiblement en Castille comme sujets de la couronne. Vers la même époque, les juifs d'Espagne, s'adressant à leurs coreligionnaires de Rome, se félicitent d'être soumis à des rois aussi justes et aussi bien disposés à leur égard. On a en fait plusieurs fois la remarque : si Ferdinand et Isabelle étaient morts en 1491, le jugement que porte sur eux aujourd'hui le monde juif serait bien différent...

La situation s'est sans doute améliorée du point de vue de l'ordre public, mais pas dans les esprits. L'antisémitisme n'a reculé ni dans les milieux populaires ni dans les ordres mendiants. Cet antisémitisme se tourne maintenant davantage contre les convertis que contre ceux qui sont restés juifs parce qu'on accuse les premiers — les *conversos* — d'être de faux chrétiens et de mener une double vie : en public, ils se conformeraient à leurs obligations de catholiques — aller à la messe, suivre les offices, se distinguer le moins possible des autres chrétiens — ; dans l'intimité de leur foyer, en revanche, ils observeraient les rites et les pratiques de la loi de Moïse, respecteraient le sabbat et les fêtes juives ; certains se seraient même fait circoncire. Il est prouvé que, parmi ceux qui se sont convertis pour échapper à la fureur aveugle des foules, en 1391, ou sous la pression des campagnes de prosélytisme du début du XV^e siècle, certains sont revenus subrepticement à leur ancienne

foi, quand le danger leur a paru s'éloigner ; on dit qu'ils « judaïsent ». Ce crypto-judaïsme est source de déchirements psychologiques et de tiraillements au sein des familles. On a pu voir, note un chroniqueur, le mari judaïser tandis que sa femme se voulait bonne chrétienne. En 1510, une jeune femme décrira sa famille comme vivant perpétuellement sur le qui-vive : *on ne savait jamais s'il faisait jour ou s'il faisait nuit*. Un certain nombre d'affaires retentissantes ont fait scandale et ont fini par convaincre les plus sceptiques. Voici, par exemple, à Saragosse, la puissante famille de la Caballería, convertie depuis 1414. On apprendra plus tard que le chef de famille, Pedro, mort en 1461, n'avait jamais cessé de réciter les prières juives et d'observer le sabbat. Plus grave encore : le père García Zapata, prieur du monastère hiéronymite de la Sisle, près de Tolède, ne manquait jamais de célébrer tous les ans, en septembre, la fête des Tabernacles ; quand il disait la messe, au moment de l'élévation, au lieu des paroles de la consécration, il prononçait à voix basse des propos blasphématoires et irrévérencieux. Il sera l'une des premières victimes de l'Inquisition et mourra sur le bûcher. Une minorité relativement importante de marranes continuait, après une conversion forcée, à vivre secrètement dans le judaïsme, à lire la Bible, observer le sabbat, s'abstenir de manger de la viande de porc, etc.

Judaïser n'est pas sans risque pour les nouveaux-chrétiens. Le droit canon considère en effet que le baptême imprime dans l'âme de ceux qui le reçoivent un sceau indélébile ; même quand il a été administré sous la contrainte, il crée une situation irréversible : un baptisé appartient définitivement à l'Église, qu'il le veuille ou non ; il n'est pas libre de revenir en arrière. Ces dispositions choqueront nos contemporains ; elles n'en font pas moins partie de la doctrine officielle de l'Église, comme le rappelle la dernière édition officielle du Catéchisme². On aurait tort de croire qu'elles sont oubliées et sans effet. L'affaire Mortara, dans l'Italie du XIX^e siècle³, et, plus près de nous, l'affaire des enfants Finaly, dans la France de l'immédiat après-guerre⁴, sont la preuve du contraire.

Si les dispositions du droit canon ont pu être réaffirmées il n'y a pas si longtemps dans un pays comme la France, malgré la laïcité officielle et malgré la séparation de l'Église et de l'État, comment s'étonner qu'elles aient été invoquées dans une société d'Ancien Régime comme l'Espagne, profondément imprégnée de valeurs religieuses ? Les juifs convertis qui, malgré leur baptême, retournent au judaïsme, sont jugés coupables d'hérésie et l'Église peut exiger le concours de l'État pour punir ce délit. Depuis le milieu du XV^e siècle, des voix s'élèvent en Castille pour réclamer de telles sanctions. Certains *conversos* ne sont pas les derniers à aller dans ce sens ; ils semblent mettre un zèle de néophytes à combattre à la fois les juifs et les marranes — c'est ainsi que l'on commence à désigner les judaïsants —, les premiers parce qu'ils s'obstinent dans l'erreur, les seconds parce qu'ils jettent un doute sur la sincérité de tous les nouveaux-chrétiens. Déjà au XIV^e siècle, Abner, converti en 1321, s'était fait une spécialité de dénoncer les falsifications qu'il croyait relever dans le Talmud et l'aveuglement des rabbins ; il recommandait la manière forte pour contraindre les juifs à changer de religion. Au milieu du XV^e siècle, c'est à la plume de deux *conversos* qu'on doit les pamphlets les plus mordants contre leurs anciens coreligionnaires. Il s'agit de deux moines, un franciscain, Alonso de Espina, et un hiéronymite, Alonso de Oropesa. Dans un texte écrit en 1459 — *Fortalitium fidei* —, le premier dénonce le matérialisme de certains *conversos* ; il estime qu'ils méritent d'être châtiés et que les juifs, par leur seule présence, sont un obstacle qui empêche les *conversos* de s'assimiler complètement ; ce qui est en germe, dans ces propos, c'est l'inquisition contre les judaïsants et l'expulsion pour les juifs. Dans son traité *Lumen ad revelationem gentium* (1465), Alonso de Oropesa, lui, prend la défense des *conversos*, mais c'est pour mieux attaquer les juifs et les crypto-juifs ; lui aussi pense que la seule présence des premiers constitue une provocation et une invitation à judaïser ; pour en finir avec ce problème irritant, il recommande à son tour la plus sévère rigueur contre les judaïsants. Henri IV engage alors des démarches auprès

de la papauté en vue d'obtenir la création d'une inquisition, puis il se désintéresse de l'affaire.

Ferdinand et Isabelle ont rétabli l'ordre public dans leurs royaumes et, du même coup, mis fin à l'insécurité dont étaient victimes juifs et *conversos*, mais ils ne sont pas parvenus à éliminer l'antisémitisme. Le crypto-judaïsme de certains nouveaux-chrétiens vient au contraire renforcer l'animosité suscitée par leur promotion sociale tout au long du XV^e siècle. Dès 1475, fray Alonso de Hojeda, prieur des dominicains de Séville, remet à la reine un rapport alarmant : l'incrédulité ne cesse de progresser ; beaucoup de *conversos* mettent en avant leur qualité de chrétiens pour accéder aux fonctions publiques et aux bénéfices ecclésiastiques, mais en même temps ils pratiquent ouvertement le judaïsme : ils font circoncire leurs enfants, cessent toute activité le jour du sabbat, récitent des prières juives, célèbrent la Pâque et autres fêtes juives, enterrent leurs morts selon les coutumes juives... À une époque profondément imprégnée par la religion, ces comportements ne pouvaient que scandaliser la masse de la population et inquiéter les autorités. Des informations de ce genre, de plus en plus précises, parviennent à la cour ; on demande avec insistance des mesures énergiques contre les crypto-juifs. En 1477-1478, les Rois visitent l'Estrémadure et l'Andalousie. Ils s'installent pendant plusieurs mois à Séville, ce qui leur permet de mieux se rendre compte de la situation. Pourtant, la reine n'est pas convaincue qu'il faille user de la violence ; dans son entourage, des hommes qui ont toute sa confiance, comme son confesseur fray Hernando de Talavera, lui-même *converso*, ou le cardinal Mendoza, archevêque de Séville, sont plus que réticents. Ferdinand, en revanche, est acquis à cette idée. C'est lui qui emporte la décision. Vingt ans après, en 1507, il confirmera l'importance du séjour à Séville : il était impossible d'agir autrement, tant la situation en Andalousie paraissait préoccupante. Par un singulier paradoxe, il est de bon ton, aujourd'hui, dans certains milieux, de dénoncer le fanatisme d'Isabelle alors que le responsable de la persécution serait plutôt son mari, le roi Ferdinand, qu'on a tendance à oublier...

Les Rois se tournent vers le pape Sixte IV qui, par la bulle *Exigit sincerae devotionis* du 1^{er} novembre 1478, les autorise à nommer des inquisiteurs dans leurs royaumes, mais Ferdinand et Isabelle attendent encore deux ans avant d'user de cette faculté. Pour expliquer ce répit, on croit deviner, dans l'entourage de la reine, de la répugnance à s'engager dans une répression féroce. Le cardinal Mendoza, archevêque de Séville, fait rédiger un catéchisme qu'il diffuse dans toutes les églises du diocèse ; par lettre pastorale, il demande aux prêtres de se consacrer entièrement à l'instruction religieuse de leurs ouailles et, plus particulièrement, des nouveaux-chrétiens. Le confesseur de la reine, fray Hernando de Talavera, se rend à Séville pour y prêcher et mettre en garde les *conversos* contre la persécution qui menace de s'abattre sur eux s'ils ne changent pas de vie. Les deux hommes sont convaincus qu'on peut encore arrêter le processus répressif. La réalité du problème ne leur échappe pas : beaucoup de *conversos* n'ont reçu qu'une instruction religieuse très insuffisante, voire nulle ; comment exiger d'eux qu'ils pratiquent une foi qu'ils ne connaissent pas, ou mal ? Comment les punir pour des erreurs dues à l'ignorance ? On va donc s'efforcer de catéchiser les nouveaux-chrétiens, en espérant ainsi diminuer le nombre des judaïsants et peut-être ne pas avoir à user de la rigueur.

Cette campagne d'évangélisation vient bien tard, et donne des résultats médiocres. « Cela n'a pas servi à grand-chose », reconnaît le chroniqueur Pulgar, lui-même *converso* et très hostile à l'Inquisition. Les nouveaux-chrétiens de Séville ne semblent pas se rendre compte du danger ; ils ne prennent pas au sérieux cette catéchèse tardive. Leur aveuglement est tel que certains d'entre eux n'hésitent pas à justifier publiquement leur position. C'est le sens d'un libelle anonyme diffusé à Séville⁵. L'auteur y développe cette idée que rien n'empêche de pratiquer simultanément le christianisme et le judaïsme ; au contraire, le judaïsme permet de perfectionner le christianisme ; il faut même conclure à la supériorité du judaïsme sur le christianisme. L'auteur anonyme ne s'en tenait pas là ; il faisait des réserves sur le dogme de la Sainte Trinité, sur le culte des images et des saints ; il affirmait la supériorité du peuple juif sur les

autres peuples — les juifs étaient trop intelligents pour se laisser prendre aux sornettes que débitaient les prêtres — ; il ironisait sur les pratiques superstitieuses de la plèbe catholique. Ce libelle témoigne de l'état d'esprit d'une partie des *conversos* andalous et ne pouvait que confirmer dans leurs intentions les partisans de la manière forte. Les souverains en tirent la conclusion. Le 27 septembre 1480, ils désignent les premiers inquisiteurs qui s'installent aussitôt à Séville. Le Saint-Office est né ; il ne disparaîtra qu'en 1834.

Ferdinand et Isabelle se sont donc résignés à écouter les suggestions des ordres mendiants et de ceux qui préconisaient des sanctions contre les judaïsants. Ils font le pari que l'Inquisition obligera les *conversos* à s'assimiler définitivement : le jour où tous les nouveaux-chrétiens auront renoncé au judaïsme, rien ne les distinguera plus des autres membres du corps social ; l'antisémitisme disparaîtra en même temps que les raisons qui l'avaient fait naître. C'est le même raisonnement qui pousse les Rois, en 1492, à expulser les juifs qui entendent le rester. L'inquisiteur général Torquemada les a convaincus que les juifs étaient un obstacle à l'assimilation des *conversos* : les uns et les autres entretenaient des rapports de parenté, d'amitié, de travail ; par leur seule présence, les juifs représentaient, pour les *conversos*, une invitation permanente à judaïser ; tant qu'il resterait des juifs en Espagne, les *conversos*, à leur contact, auraient beaucoup de mal à renoncer à des habitudes anciennes et à la foi de leurs parents.

Cette explication officielle — c'est celle qui figure en toutes lettres dans le décret d'expulsion du 31 mars 1492 — laisse sceptiques un certain nombre d'historiens : la religion ne serait-elle pas un prétexte pour dissimuler les véritables intentions ? n'aurait-on pas créé un faux problème — celui des marranes et des judaïsants — pour éliminer une minorité ethnique ou une classe sociale ? C'est la thèse soutenue notamment par B. Netanyahu. Selon cet historien, les marranes, en 1480, étaient en voie d'assimilation et le nombre de juifs authentiques en constante régression ; l'Inquisition aurait interrompu brutalement ce processus ; sa création aurait rejeté vers

le judaïsme des hommes et des femmes qui étaient en train de l'abandonner. Cette thèse s'appuie sur les décisions rendues par des rabbins d'Afrique du Nord dans des affaires qui mettaient en cause des marranes. Or ces rabbins, qui avaient quitté l'Espagne lors des persécutions de 1391-1415, ne pouvaient que se montrer sévères à l'égard de ceux de leurs coreligionnaires qui avaient manqué du courage nécessaire pour rester fidèles à leur foi, qui avaient préféré leur confort matériel ou qui avaient été séduits par les courants rationalistes. En fait, la persistance d'une minorité juive orthodoxe et la réalité du crypto-judaïsme des marranes paraissent bien documentées.

À supposer que Netanyahu soit dans le vrai, quelles seraient les véritables intentions des Rois Catholiques ? On peut écarter deux arguments : le racisme et la cupidité. Il y avait à coup sûr des antisémites en Espagne, et dans tous les milieux, mais les Rois ne l'étaient pas. Avant comme après l'établissement de l'Inquisition, on trouve des juifs et des *conversos* dans leur entourage, et à des postes très élevés ; un *converso*, Hernando de Talavera, est confesseur de la reine ; de 1474 à 1492, il joue un rôle essentiel dans la politique intérieure ; en 1492, il est désigné comme le premier archevêque de Grenade reconquise. Après l'expulsion des juifs, c'est la même chose : des *conversos* continuent à occuper des fonctions de premier rang. Les souverains auraient-ils voulu faire de la démagogie et flatter un antisémitisme qu'ils ne partageaient pas ? Cela ne leur ressemble guère. Dans des domaines non moins importants, ils n'ont pas hésité à imposer leur volonté à des groupes puissants et organisés, comme la noblesse et le clergé. Dans le cas précis des juifs et des nouveaux-chrétiens, pourquoi se seraient-ils souciés de ce que pensaient leurs sujets ? Ce qu'ils avaient en vue, ce n'était pas l'élimination des juifs, mais leur assimilation et l'extirpation du judaïsme. Ils espéraient que, placés devant un choix douloureux, la plupart des juifs se convertiraient et resteraient en Espagne. Des antisémites n'auraient pas fait ce calcul.

L'argument tiré de la cupidité — le désir de s'approprier la fortune des *conversos* condamnés par l'Inquisition et celle des juifs

contraints au départ — n'est pas plus solide. Pour un profit immédiat, les Rois Catholiques n'allaient pas se priver de contribuables dociles. Les finances de l'Inquisition — comme on aura l'occasion de le voir plus loin — n'ont jamais été florissantes et les Rois Catholiques ont reconnu eux-mêmes que, sur le plan économique, l'expulsion avait été une mauvaise affaire. La reine, en particulier, se rendait parfaitement compte des conséquences que la politique religieuse entraînait pour l'économie du pays : marasme passager dans les affaires, manque à gagner pour l'État, etc., mais ce n'est ni la première ni la dernière fois dans l'Histoire que des souverains font passer des objectifs politiques ou idéologiques avant l'intérêt économique⁶.

Les Rois Catholiques auraient-ils cédé à la pression des nobles, soucieux de se débarrasser d'une bourgeoisie en formation qui aurait menacé leurs intérêts ? serions-nous devant un épisode d'une lutte de classes ? Ni les juifs ni les nouveaux-chrétiens ne forment une classe sociale homogène. On trouve parmi eux des riches et des pauvres — plus de pauvres que de riches — et les professions les plus variées. Étaient-ils solidaires les uns des autres ? Ce n'est pas sûr. On a vu que des juifs reprochaient aux nouveaux chrétiens d'avoir apostasié et que des *conversos* se montraient parfois les plus sévères à l'égard des juifs et des marranes. Il resterait ensuite à démontrer que la bourgeoisie espagnole était composée en majorité de juifs ou de *conversos*. Enfin, on ne voit pas que la noblesse soit particulièrement menacée, à l'époque. Elle a certes perdu une partie de son pouvoir politique, mais elle conserve une puissance économique considérable et son influence sociale n'est pas altérée ; elle reste l'une des bases du régime ; on se demande en quoi les juifs auraient pu la gêner. Même en admettant que juifs et *conversos* eussent constitué les éléments d'une bourgeoisie en formation, cette bourgeoisie s'opposait-elle à la noblesse ? On n'en a pas l'impression. Les grands bourgeois castillans et les aristocrates avaient des intérêts complémentaires et non antagoniques ; les uns et les autres étaient associés dans l'exploitation du marché de la

laine, les uns comme éleveurs et propriétaires d'herbages, les autres comme exportateurs.

Tout compte fait, l'explication donnée dans le préambule du décret d'expulsion est sans doute la bonne : on voulait créer une situation irréversible ; en éliminant le judaïsme, on espérait décourager les judaïsants. La création de l'Inquisition et l'expulsion des juifs ne doivent donc pas être interprétées, selon nous, comme des manifestations d'antisémitisme de la part des Rois. Il n'empêche que leur politique n'a pas eu les résultats qu'ils en attendaient. Elle n'a pas mis fin à l'antisémitisme ; elle l'a sans doute prolongé et renforcé. C'est ce que redoutaient, dès le début, des *conversos* qui avaient la confiance de la reine, comme fray Hernando de Talavera ou le chroniqueur Pulgar. Ces personnalités, entre autres, ne contestent pas l'idée que, dans une société chrétienne, on puisse punir les hérétiques, mais reprochent aux inquisiteurs d'établir une discrimination inadmissible entre les hérétiques : ceux d'origine juive et les autres ; en choisissant de s'attaquer à une seule catégorie d'hérésie — celle des judaïsants — et d'hérétiques — ceux qui sont d'origine juive —, le Saint-Office contredit les principes d'universalité du catholicisme, selon lesquels il ne saurait y avoir qu'un seul troupeau et un seul pasteur, et cette discrimination laisse planer un doute sur les intentions des inquisiteurs : sous prétexte de punir les judaïsants, on jette le discrédit sur tous les chrétiens d'origine juive, qu'ils judaïsent ou non ; à partir du moment où l'on choisit de traquer cette seule catégorie d'hérétiques, on fait de tout *converso* un criminel en puissance, un suspect, un paria. L'histoire confirmera ces craintes : les Espagnols d'origine juive ne cesseront plus de se sentir menacés dans leur vie, dans leurs biens, dans leur honneur ; bientôt, certaines institutions — ordres religieux, chapitres diocésains, grandes écoles, ordres militaires... — refuseront d'accueillir des *conversos* ; on commencera par exiger des postulants la preuve qu'ils n'ont jamais été poursuivis par le Saint-Office ; puis, il faudra fournir cette preuve pour ses parents et pour ses grands-parents ; pour plus de sûreté, on se méfiera systématiquement de tous ceux qui ont un ancêtre juif. C'est ainsi

que va se développer le préjugé insidieux de la pureté de sang, un préjugé qui finira par empoisonner l'esprit public en Espagne.

1 Cette différence de taux signifie qu'en Castille l'argent est rare, donc cher.

2 « Les trois sacrements du baptême, de la confirmation et de l'ordre confèrent, en plus de la grâce, un caractère sacramental ou “ sceau ” par lequel le chrétien participe au sacerdoce du Christ et fait partie de l'Église selon des états et des fonctions diverses. Cette configuration au Christ et à l'Église, réalisée par l'Esprit, est indélébile, elle demeure pour toujours dans le chrétien comme disposition positive pour la grâce, comme promesse et garantie de la protection divine et comme vocation au culte divin et au service de l'Église. Ces sacrements ne peuvent donc jamais être réitérés »(*Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame-Plon, 1992, p. 246 1230).

3 Le 23 juin 1858, sur ordre de l'inquisiteur, des policiers avaient arraché à une famille juive de Bologne un enfant de six ans sous prétexte que celui-ci avait été baptisé par une servante catholique quelques années plus tôt, à l'insu de ses parents. Malgré une campagne de presse internationale, l'enfant ne sera jamais rendu à sa famille ; il mourra en 1940, prêtre de l'Église catholique. Cf. David KERTZER, *Pie IX et l'enfant juif. L'enlèvement d'Edgardo Mortara*, Paris, Perrin, 2001.

4 Les enfants Robert et Géraud Finaly, nés en 1941 et 1942 dans une famille juive autrichienne émigrée en France, avaient été confiés par leurs parents, par crainte des rafles, à la crèche municipale de Grenoble dirigée par Mlle Brun. Arrêtés par la Gestapo, les parents Finaly meurent en déportation. Mlle Brun refuse de rendre les enfants à leurs tantes qui les réclament dès février 1945. En 1948, elle les fait baptiser, ce que l'on avait évité de faire jusque-là : pour les mettre à l'abri, on s'était contenté d'établir un faux certificat de baptême. Mlle Brun en appelle alors à l'Église qui donne l'impression de la soutenir ; de nombreux catholiques français — et non des moindres — estiment, eux aussi, qu'en vertu du droit canon les enfants Finaly doivent rester catholiques, puisque baptisés ; or on sait que leur famille a l'intention de les élever dans le judaïsme. C'est seulement en juin 1953 que cette affaire trouvera son dénouement et que les enfants seront rendus à leur famille naturelle. Cf. André KASPI, « L'affaire des enfants Finaly », dans *L'Histoire*, n^o 76, 1985, p. 40-53.

5 C'est par la réplique de Talavera, *Católica Impugnación*, que nous connaissons l'existence de ce libelle et ses principaux arguments.

6 L'histoire de l'Union soviétique en est un exemple éclatant. Ses dirigeants savaient pertinemment que la liquidation d'une paysannerie libre et l'instauration d'une économie soumise au contrôle de l'État risquaient de provoquer dans l'immédiat un chaos qui porterait préjudice au développement de la production ; ils n'en persistent pas moins dans cette voie pendant des lustres parce que ce qui les intéresse, c'est de mettre en place une société d'un type nouveau, fondée sur le collectivisme : ils « subordonnent la rationalité économique à la rationalité idéologique » (Raymond ARON, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*. Paris, 1977, p. 85).

CHAPITRE PREMIER

L'extirpation du sémitisme

Les deux premiers inquisiteurs pour le diocèse de Séville sont nommés le 27 septembre 1480. Il s'agit des dominicains Juan de San Martín et Miguel de Morillo. Un prêtre séculier, le docteur Juan Ruiz de Medina, membre du Conseil royal, ne tarde pas à se joindre à eux en qualité de conseiller juridique. Les autorités municipales et les notables les accueillent avec beaucoup de réserve si bien que, le 27 décembre, les Rois doivent ordonner à la municipalité de prêter son concours aux inquisiteurs. L'arrivée de ces derniers provoque aussi la panique chez les *conversos* sévillans qui réagissent de deux façons : les uns quittent la ville, d'autres cherchent à éliminer les inquisiteurs par la force.

Selon les chroniqueurs contemporains — Andrés Bernáldez et Hernando del Pulgar —, quelque trois mille familles de *conversos* auraient alors décidé de s'expatrier au Portugal, en France, en Afrique du Nord où la plupart d'entre eux seraient revenus au judaïsme. D'autres — huit mille individus selon les mêmes sources — auraient cherché refuge dans les domaines des grands seigneurs de la région : le marquis de Cadix, le duc de Medina Sidonia, le comte d'Arcos... Le 2 janvier 1481, les inquisiteurs enjoignent aux seigneurs de ne plus protéger les *conversos* sous peine d'être eux-mêmes poursuivis pour complicité et pour obstruction à l'action du Saint-Office. Ces réactions confirment ce que nous écrivions plus haut sur l'attitude de l'aristocratie à l'égard des juifs et des *conversos* ; ce qui l'emporte chez elle, ce n'est pas l'hostilité ; c'est plutôt la sympathie.

D'autres *conversos* envisagent de résister aux inquisiteurs et de les intimider pour les forcer à quitter la ville. Un petit groupe prépare en ce sens une manifestation populaire, mais le complot est éventé par suite de l'indiscrétion et des bavardages de la fille du meneur

principal, Suzanne, dite la Jolie Femme — *la Hermosa Hembra*. Aussitôt arrêtés, jugés et condamnés à mort, les conjurés figurent parmi les premières victimes de l'Inquisition espagnole.

Les inquisiteurs procèdent alors à beaucoup d'arrestations parmi les *conversos* soupçonnés de judaïser. Le premier autodafé est organisé le 6 février 1481 ; d'autres font suite. Le tribunal de Séville fait preuve d'une extrême sévérité et prononce de nombreuses condamnations à mort. On parle de sept cents exécutions capitales et de milliers d'autres peines, notamment la prison à perpétuité, entre 1481 et 1488. Cette sévérité choque. Des voix s'élèvent — notamment celles du chroniqueur Pulgar et du protonotaire Juan Ramírez de Lucena — pour demander l'indulgence à l'égard de nouveaux-chrétiens dont le seul crime est souvent l'ignorance : eux ou leurs parents se sont convertis pour échapper à la persécution ; ne serait-il pas plus conforme à la charité chrétienne de les instruire des vérités de la foi plutôt que de les envoyer au bûcher ? Des parents des victimes se tournent vers le pape pour attirer son attention sur la cruauté des inquisiteurs. Sixte IV est ébranlé. Dans une lettre du 29 janvier 1482, il avoue avoir agi avec précipitation quand il a accédé à la démarche des rois Ferdinand et Isabelle ; il ne se serait pas rendu compte de la portée de la concession qu'il faisait aux souverains ; dans son esprit, il s'agissait de remettre en vigueur l'Inquisition telle qu'elle avait fonctionné au Moyen Âge, c'est-à-dire sous l'autorité des évêques ; Sixte IV se plaint encore que les inquisiteurs abusent de leur pouvoir : un accusé absous par l'ordinaire ne devrait être ni poursuivi ni condamné ; le pape dénonce enfin l'attitude des inquisiteurs qui refusent que les condamnés fassent appel en cour de Rome.

Le pape paraît sur le point de revenir sur l'autorisation qu'il avait accordée aux rois, en 1478, de désigner eux-mêmes les inquisiteurs. Il se voit alors soumis à de très fortes pressions diplomatiques. Le 11 février 1482, il consent à ce que les inquisiteurs restent en fonction, mais il assortit cette concession d'un certain nombre de contreparties : les inquisiteurs devront rendre des comptes aux évêques ; le Saint-Office renoncera à garder secrets les noms des

témoins à charge et les condamnés pourront faire appel des jugements en cour de Rome. Ferdinand d'Aragon n'admet aucune de ces conditions ; il tient absolument à nommer lui-même les inquisiteurs et refuse catégoriquement que les condamnés fassent appel à Rome. La tension monte de nouveau entre l'Espagne et le Saint-Siège. En 1483, le pape finit par s'incliner devant les exigences des rois ; il cherche à sauver la face en maintenant le droit, pour les condamnés, de faire appel, non pas en cour de Rome, mais auprès de l'archevêque de Séville.

La mort de Sixte IV, le 12 août 1484, amène les Rois à reprendre l'ensemble du dossier avec son successeur, Innocent VIII, mais celui-ci, soumis aux mêmes pressions diplomatiques, accepte sans trop de résistance de renouveler les dispositions antérieures concernant l'Inquisition. Bien mieux : le 25 septembre 1486, Innocent VIII accorde à Torquemada qui, depuis 1483, portait le titre d'inquisiteur général de Castille le droit de recevoir les appels des condamnés à la place de l'archevêque de Séville, à la seule exception des évêques, lesquels, en cas de condamnation, pourraient en appeler à Rome. En 1488, le même Innocent VIII donne aux rois la faculté de désigner, le moment venu, le successeur de Torquemada à la tête de l'Inquisition.

Torquemada, inquisiteur général

L'épreuve de force avec la papauté a donc tourné à l'avantage des souverains. La première a renoncé en faveur des seconds à l'une de ses prérogatives essentielles ; la défense de la foi et la lutte contre l'hérésie relèvent désormais, en Espagne, d'un tribunal qui agit par délégation de la papauté, mais qui est placé sous l'autorité du pouvoir civil, lequel désigne ses magistrats. Au cours de cette période décisive, apparaît le personnage qui va donner au Saint-Office espagnol sa forme quasi définitive. Thomas de Torquemada fait partie des cinq nouveaux inquisiteurs nommés par le pape Sixte IV, le 11 février 1482 ; il a dû recevoir, peu de temps après, le titre et la fonction d'inquisiteur général, ce qui lui donne la faculté de

nommer à son tour des inquisiteurs délégués. Torquemada (1420-1498) était le neveu du théologien Jean de Torquemada, archevêque de Valladolid, qui s'était illustré au concile de Bâle, en 1431. Entré très jeune dans l'ordre des dominicains, il devient, en 1452, prieur du couvent de la Sainte Croix, à Ségovie ; vers 1475, Ferdinand et Isabelle le prennent pour confesseur. Torquemada a laissé une grande réputation d'austérité : il ne mangeait jamais de viande, ne portait que des habits de lin, refusait tous les honneurs, notamment l'archevêché de Séville qu'on lui offrait, ce qui ne l'a pas empêché d'amasser une fortune immense grâce à laquelle il a pu agrandir le couvent de la Sainte Croix, à Ségovie, et construire, à Avila, celui de Saint Thomas d'Aquin.

Torquemada passe pour le prototype de l'inquisiteur fanatique et cruel. Il a incontestablement fait preuve d'une sévérité extrême, même si, comme nous le verrons, le nombre de ses victimes est moins élevé qu'on ne le dit. C'est Torquemada qui a structuré l'Inquisition espagnole ; il en a fait une institution fortement centralisée et il lui a donné son premier code de procédure. L'Inquisition avait été créée pour régler un problème spécifique, celui que posaient les *conversos* judaïsants du diocèse de Séville. Torquemada étend la compétence du Saint-Office à tout le territoire de la couronne de Castille en créant des tribunaux permanents dans les principales villes, d'abord en Andalousie, à Cordoue et à Jaén, puis au nord de la Sierra Morena. L'archevêque de Tolède, Carrillo, refuse de voir l'Inquisition s'implanter dans son diocèse, ce qui laisse penser que, si d'autres évêques avaient adopté la même attitude, le Saint-Office n'aurait peut-être pas pu se développer comme il l'a fait ; il est vrai que la plupart des prélats ne tenaient pas à mécontenter les rois. À la mort de Carrillo, son successeur, le cardinal Mendoza, ne fait aucune difficulté et l'Inquisition s'installe à Tolède, en 1485, non sans oppositions, cependant : comme à Séville, des comploteurs avaient décidé de résister par la force et avaient résolu d'assassiner les deux inquisiteurs nommés, le jour de la Fête-Dieu, le 2 juin 1485 ; comme à Séville, les autorités furent mises au courant et les principaux conjurés furent pendus le 1^{er} juin.

En attendant, Torquemada avait créé un tribunal à Ciudad-Real. En 1485, il met en place les tribunaux de Llerena et de Medina del Campo — celui-ci sera par la suite transféré à Salamanque —, puis, dans les années suivantes, ceux de Ségovie, de Guadeloupe, de Valladolid — transféré à Palencia, en 1493 —, de Burgos, de Cuenca, d'Avila, de Sigüenza, de Xérès, de Léon... Ce sont toutes les zones où l'on trouve des groupes relativement importants de *conversos* qui sont ainsi soumises à la surveillance des inquisiteurs.

L'Inquisition dans la couronne d'Aragon

C'est aussi Torquemada qui est chargé d'implanter l'Inquisition dans la couronne d'Aragon. La chose n'allait pas de soi pour deux raisons. La bulle autorisant Ferdinand et Isabelle à nommer des inquisiteurs avait été signée en 1478, c'est-à-dire à une époque où leur autorité s'étendait seulement à la couronne de Castille, puisque Ferdinand n'est devenu roi d'Aragon qu'en janvier 1479 ; lorsque, le 23 mai 1481, Ferdinand demande l'autorisation d'agir en Aragon comme il le faisait en Castille, le pape fait des réserves. En effet — et c'est la seconde raison qui peut faire obstacle à l'implantation de l'Inquisition dans ces territoires —, dans la couronne d'Aragon existe déjà l'Inquisition dite médiévale, c'est-à-dire celle qui est de la compétence des évêques, et cette institution n'était pas complètement tombée en désuétude : on connaît une quinzaine de procès contre des judaïsants à Valence, entre 1460 et 1467 ; depuis 1459, il y avait un inquisiteur à Barcelone, même s'il ne faisait pas beaucoup de zèle ; on avait condamné des hérétiques à Saragosse, en 1482. Cela ne faisait pas l'affaire de Ferdinand qui tenait à étendre à la couronne d'Aragon l'institution telle qu'elle fonctionnait déjà dans les domaines castillans, c'est-à-dire une inquisition qui ne dépendait pas de l'ordinaire, mais du pouvoir civil, celui-ci se réservant la faculté d'en nommer les magistrats.

Le 29 décembre 1481, Ferdinand tente de passer en force ; il remplace les inquisiteurs diocésains de Valence par d'autres, désignés par lui ; il procède de la même façon à Saragosse. Dans

les deux cas, Ferdinand se comporte comme si la bulle du 1^{er} novembre 1478 lui donnait pouvoir, à lui et à Isabelle, de nommer des inquisiteurs dans tous les domaines qui viendraient à être placés sous leur autorité. Le pape réagit vivement le 18 avril 1482 et, en octobre de la même année, il suspend toute activité inquisitoriale en Aragon. L'épreuve de force dure jusqu'au 17 octobre 1483, date à laquelle Sixte IV accepte de nommer Torquemada, qui était déjà inquisiteur général pour la Castille, en qualité de chef suprême du Saint-Office dans la couronne d'Aragon avec la faculté de désigner des inquisiteurs délégués.

Une fois vaincue la résistance du pape, il faut encore aux Rois surmonter l'opposition des institutions de la couronne d'Aragon. C'est que là, à la différence de ce qui se passe dans la couronne de Castille, le souverain doit tenir compte d'un certain nombre de dispositions juridiques qui limitent ses pouvoirs ; ce sont les franchises ou *fueros*. Contre l'Inquisition, les sujets de la couronne d'Aragon soulèvent deux objections : 1. la procédure et certaines des sanctions envisagées — par exemple, les confiscations de biens — sont contraires aux *fueros* ; 2. les *fueros* s'opposent aussi à ce que des étrangers occupent des fonctions d'autorité ; or la plupart des inquisiteurs et, en particulier, Torquemada, sont castillans, donc étrangers. C'est ce qu'objectent, par exemple, les Cortès de Valence, en 1484, ainsi que les Cortès de Catalogne et d'Aragon dans les années qui suivent. Lors des Cortès de Monzón de 1510-1512, pour obtenir le vote d'un impôt, Ferdinand s'engage à réformer l'Inquisition, mais, dès que la session est close, en 1513, il s'empresse de demander au pape d'être relevé d'un serment qui lui aurait été arraché sous la contrainte ; Jules II n'ose pas lui tenir tête... Ferdinand n'était pas homme, en effet, à se laisser intimider. Il fait valoir que la défense de la foi est un objectif sacré qui se situe au-delà de toute considération d'ordre temporel ; les *fueros* ne sauraient être invoqués pour soustraire un hérétique à la justice ; d'autre part, la nouvelle Inquisition a été créée en vertu d'une décision du Saint-Siège ; les droits nationaux ne peuvent prévaloir sur le droit canon. L'argument sera, par la suite, systématiquement

brandi chaque fois que les Aragonais chercheront à invoquer leurs *fueros* pour limiter les prérogatives du Saint-Office. L'Inquisition est ainsi présentée, en quelque sorte, comme une institution de droit divin, supérieure aux institutions humaines. En 1518-1519, les Cortès de Saragosse reviennent à la charge auprès du nouveau souverain. Ils obtiennent de Charles Quint la promesse que les tribunaux inquisitoriaux se limiteront à poursuivre les cas d'hérésie manifeste ; ils demandent, pour les accusés, le droit de faire appel devant le pape ou l'inquisiteur général, de choisir librement leurs avocats et de connaître les noms de ceux qui témoignent contre eux. Charles Quint s'engage seulement à respecter et faire respecter le droit canon, ce qui abuse les Aragonais : ils ne se rendent pas compte que cette formule revient à entériner les pratiques antérieures puisque, pour Charles Quint comme pour son grand-père, les documents émanant du Saint-Siège étaient réputés supérieurs aux normes juridiques nationales. C'est la même réponse que fera Philippe II, lorsqu'en 1563-1564 les Cortès de Monzón reprocheront une fois de plus à l'Inquisition d'intervenir dans des affaires qui ne sont pas de sa compétence sans tenir compte des lois du royaume ; conscientes qu'il est impossible de supprimer l'Inquisition, les autorités aragonaises demandent qu'elle soit réformée et qu'elle se limite aux seules questions de foi ; même cette revendication n'est pas prise en compte.

Les objections juridiques n'ont donc pas empêché l'Inquisition de s'implanter dans la couronne d'Aragon. La résistance active n'a pas eu plus d'effet ; l'Inquisition s'est installée en Catalogne sans incident majeur. Il n'en va pas de même dans les deux autres composantes de la couronne d'Aragon, dans le royaume d'Aragon proprement dit et à Valence. Dans cette dernière ville, l'arrivée des premiers inquisiteurs, en novembre 1484, provoque une émeute à l'instigation, non pas de la plèbe ni des milieux juifs, mais de la noblesse locale ; décidément, nulle part les aristocrates ne semblent avoir vu d'un bon œil l'établissement de l'Inquisition ; à Valence, ils continueront longtemps à manifester leur mauvaise volonté.

Beaucoup plus graves sont les incidents qui suivent l'arrivée dans le royaume d'Aragon des deux premiers inquisiteurs, fray Gaspar Juglar et le chanoine Pedro Arbués. Le 23 mai 1484, la municipalité de Teruel les oblige à quitter la ville et maintient sa décision malgré les sanctions ecclésiastiques — excommunication — lancées contre les échevins. Gaspar Juglar meurt en janvier 1485 ; la rumeur publique accuse les *conversos* de l'avoir empoisonné, mais la chose n'est pas prouvée. Arbués se sait menacé ; à deux reprises, il a échappé à des attentats et il prend des précautions : il porte toujours une cotte de mailles et un casque de fer dissimulé sous un bonnet. Les tueurs à gages recrutés pour la circonstance le savent ; c'est au cou qu'ils poignent l'inquisiteur pendant qu'il est en prière dans la cathédrale de Saragosse, dans la nuit du 14 au 15 septembre 1485. Arbués meurt deux jours après. Les assassins, leurs complices et leurs instigateurs — parmi lesquels figuraient des *conversos* connus — sont promptement arrêtés, jugés et exécutés le 30 juin 1486. Le crime suscite l'horreur et l'indignation de la population qui se retourne contre les juifs et les *conversos*. Le roi Ferdinand tire habilement parti de la situation, et organise des obsèques solennelles pour la victime comme s'il s'agissait d'un martyr de la foi. En décembre 1487, la ville de Saragosse fait construire un magnifique tombeau pour les restes d'Arbués ; un bas-relief représente la scène de l'assassinat. En 1490, la municipalité finance deux lampes en argent massif qu'elle place devant le tombeau, dans la cathédrale ; l'une de ces lampes brûle jour et nuit¹.

La violence, pas plus que le recours au droit, n'a pu empêcher l'Inquisition de s'établir dans la couronne d'Aragon comme elle venait de le faire dans les domaines castillans. Par milliers, les *conversos* accusés de judaïser comparaissent devant les tribunaux du Saint-Office qui prononcent de très lourdes peines. La période d'installation a été de loin la plus meurtrière de toute l'histoire de l'Inquisition espagnole, encore qu'on ait eu souvent tendance à exagérer le nombre des victimes. C'est en Andalousie que les condamnations ont été les plus nombreuses et les plus sévères, avec peut-être mille cinq cents exécutions capitales. Au nord de la

Sierra de Guadarrama et dans les pays de la couronne d'Aragon, les chiffres connus sont moins élevés, mais restent considérables : une centaine d'exécutions à Avila, une cinquantaine à Valladolid, plusieurs centaines à Valence... Au total, plus de deux mille judaïsants — ou considérés comme tels — ont dû périr sur le bûcher dans toute l'Espagne entre 1480 et 1500.

L'expulsion des juifs

Pour en finir une fois pour toutes avec le problème des judaïsants, les souverains décident, en 1492, d'expulser les juifs. Ceux-ci, n'étant pas baptisés, ne pouvaient être poursuivis pour hérésie ; ils n'étaient donc pas menacés par le Saint-Office. Torquemada estime pourtant que leur expulsion est le corollaire de l'Inquisition. Il convainc les Rois et son argument figure dans le préambule du décret du 31 mars 1492 : l'assimilation des *conversos* est rendue difficile, voire impossible, par la présence de juifs qui entretiennent avec eux des rapports de parenté, d'amitié et de travail. Tant qu'il restera des juifs en Espagne, les *conversos*, à leur contact, ne pourront jamais renoncer à des habitudes anciennes et seront incités à judaïser. Cette explication est sans la doute la bonne : on voulait créer une situation irréversible ; en éliminant le judaïsme, on espérait décourager les judaïsants. Le climat d'exaltation religieuse qui a suivi la prise de Grenade a fait le reste.

À cet argument de nature religieuse sont venues s'ajouter des raisons politiques. Avec la fin de la Reconquête, l'Espagne aspire à devenir un pays comme les autres dans une chrétienté qui, depuis longtemps, n'accepte en son sein d'autre religion que la catholique. D'autre part, la création d'un État moderne semblait postuler l'unité de foi : était-il souhaitable de conserver des communautés juives dotées d'un statut particulier qui les autorisait à s'administrer elles-mêmes selon leur propre droit, en marge de la société chrétienne majoritaire ? Les Rois n'ont pas voulu maintenir, sur ce point, l'originalité de l'Espagne. L'État moderne n'était prêt à reconnaître ni le droit à la différence ni la différence des droits en faveur des

minorités religieuses. L'Espagne de 1492 montre la voie que suivront bientôt les autres pays d'Europe ; partout, le souverain va se croire autorisé à imposer une foi à ses sujets.

Les juifs avaient quatre mois pour quitter l'Espagne. Avant de partir, ils avaient le droit de vendre leurs biens, mais, conformément à la législation, il leur était interdit d'emporter avec eux de l'or ou de l'argent ; ils pouvaient cependant négocier des lettres de change auprès de banquiers et en percevoir le montant à l'étranger. Compte tenu de la situation et des délais imposés, les juifs ont eu les plus grandes difficultés à réaliser les créances qu'ils détenaient et à vendre leurs biens à leur juste valeur. Beaucoup d'acheteurs ont attendu le dernier moment pour se porter acquéreurs et ont emporté le marché pour des sommes dérisoires. Quant aux banquiers, ils ont négocié les lettres de change aux conditions les plus défavorables pour les intéressés. On comprend que beaucoup de juifs aient préféré se convertir plutôt que de se laisser dépouiller et d'abandonner la terre de leurs ancêtres. Les Rois ont donné une grande publicité à certaines de ces conversions, parce qu'ils croyaient qu'elles pourraient entraîner d'autres : ils servent de parrains lors du baptême d'Abraham Senior, chef de la communauté juive de Castille, et de son gendre, le rabbin Mayr, baptême célébré avec éclat dans le monastère de Guadalupe. Les souverains étaient persuadés que l'immense majorité des juifs d'Espagne préférerait se convertir plutôt que de quitter leur patrie. Ils se trompaient. Beaucoup de juifs ont choisi l'exil et la fidélité à leur foi.

Combien ont-ils été à partir ? Compte tenu des conversions de dernière heure et des retours, suivis de baptêmes, le chiffre oscille entre cinquante et cent mille, soit moins de la moitié des juifs d'Espagne. Certains se rendent au Portugal ; d'autres gagnent les Flandres, l'Italie ou l'Afrique du Nord ; la plupart s'installent dans l'Empire ottoman (à Salonique, à Constantinople, dans les îles grecques) où ils conservent jusqu'au XX^e siècle certaines des traditions de leur pays d'origine et l'usage de leur langue, le judéo-espagnol, issu du castillan tel qu'on le parlait en 1492. C'est l'origine des communautés séfarades d'Orient. On a beaucoup exagéré les

conséquences de l'expulsion. Elle n'a pas entraîné de catastrophe économique, tout au plus un marasme passager dans les affaires. C'est que le rôle des juifs était plus limité qu'on ne l'a dit. La plupart d'entre eux étaient d'humbles artisans, des camelots, de petits prêteurs sur gages. Rares étaient les grands bourgeois qui pratiquaient le commerce international ; la plupart de ceux-là s'étaient convertis à la fin du XIV^e siècle et n'étaient donc pas concernés par le décret d'expulsion.

Après les sévères persécutions de la période d'installation, le nombre des judaïsants condamnés s'effondre. Est-ce à dire que, comme le souhaitaient les inquisiteurs et les souverains, le judaïsme était éliminé d'Espagne ? Il serait excessif d'aller jusque-là. Il reste encore des marranes en Espagne — catholiques en apparence, en réalité de confession juive —, mais ils sont désormais contraints de se cacher pour pratiquer leur foi ; ils vivent en permanence dans la crainte de se trahir ou d'être dénoncés. Les psaumes de David, par exemple, étaient accessibles à tous dans la Vulgate catholique et ils constituaient pour les juifs une réserve de réconfort spirituel, mais malheur à ceux qui oublieraient d'ajouter à la fin le *Gloria Patri* ; l'Inquisition ne manquait pas d'en déduire qu'on avait affaire à des marranes. L'habitude du secret et la peur de l'Inquisition ont fini par créer une religion *sui generis*, réduite à des aspects rudimentaires et déformée : « ainsi les marranes avaient instauré le culte de certains saints, notion totalement étrangère au judaïsme. Esther, par exemple, [...] devint sainte Esther. En revanche, de Pourim, qui est considéré par les juifs comme la fête d'Esther, ils ne conservèrent que le jeûne, qui devint central dans le rituel marrane. Le rite de la circoncision était, lui, rarement suivi, au regard du danger qu'il représentait [...]. Les rites funéraires étaient, quant à eux, partiellement sauvegardés. Même s'ils devaient se faire enterrer suivant le rite catholique, les marranes s'efforçaient de le faire dans une terre vierge et parmi les membres de leur communauté. » On continuait à célébrer certaines fêtes comme le Grand Pardon (Kippour) ou Pâque. Progressivement, on cessa de manger de la viande casher, à quelques exceptions près : ôter le nerf sciatique

avant de cuire la viande, cuisiner à l'huile pour éviter le mélange proscrit du lacté et du carné, couper la tête du poulet plutôt que de la tordre. La cérémonie de la *bar mitsva* — majorité religieuse, à l'âge de treize ans — se transforma en une sorte de rite initiatique qui était l'occasion de révéler au jeune garçon le secret familial².

Les judaïsants portugais

Les grandes persécutions de la fin du XV^e siècle ont porté des coups très durs aux judaïsants. Sans avoir totalement disparu, les marranes — *conversos* qui continuent à pratiquer le judaïsme en secret — sont de moins en moins nombreux. Dans les procès inquisitoriaux du XVI^e siècle, on trouve encore des poursuites et des condamnations de judaïsants, mais elles sont de plus en plus rares. Les choses changent à la fin du XVI^e siècle. Depuis 1580, en effet, les couronnes de Castille et de Portugal sont placées sous l'autorité d'un souverain unique — Philippe II — et cette situation se prolonge jusqu'en 1640, sous les règnes de Philippe III et de Philippe IV. Beaucoup de juifs d'origine espagnole qui s'étaient réfugiés au Portugal au moment de leur expulsion d'Espagne et avaient été convertis de force au catholicisme en profitent pour retourner dans leur patrie. Des juifs portugais en font autant, attirés par la prospérité que connaît alors la monarchie. Ils s'installent de préférence dans les régions les plus développées, l'Andalousie et la capitale, Madrid.

Le mouvement commence sous le règne de Philippe III (1598-1621) qu'on appelait parfois le roi des juifs : *Philippus Tertius Rex Iudaeorum*. Moyennant finance, les marranes portugais obtiennent d'être amnistiés pour le fait d'avoir judaïsé dans le passé. En 1602, par exemple, ils offrent 1 860 000 ducats au roi, 50 000 cruzados au favori, le duc de Lerma, et des sommes équivalentes à des membres du Conseil de l'Inquisition. Philippe III accepte alors d'engager des négociations avec le Saint-Siège. Le 23 août 1604, un bref autorise l'inquisiteur général portugais à « réconcilier » les nouveaux-chrétiens d'origine portugaise en leur infligeant seulement des peines spirituelles. En principe, il était interdit aux marranes de

quitter le pays, mais on finit par accorder des dérogations, toujours contre espèces sonnantes. En 1601, en échange de 200 000 ducats, Philippe III autorise les nouveaux-chrétiens à émigrer vers les colonies espagnoles et portugaises ; cette autorisation fut annulée en 1610, puis rétablie en 1629. Le retour des Portugais en Espagne prend de l'ampleur sous le gouvernement du comte-duc d'Olivarès (1621-1643) qui cherche à les attirer en raison des liens que certains d'entre eux entretiennent avec leurs coreligionnaires hollandais ; il compte sur eux pour briser l'hégémonie des banquiers génois, pourtant catholiques.

En 1628, les « hommes d'affaires » portugais — en réalité, des marranes — sont autorisés à se déplacer librement et à faire du commerce par terre ou par mer ; l'objectif est d'exclure les étrangers des trafics fructueux avec les Indes occidentales. Julio Caro Baroja cite un mémoire destiné à Philippe IV dont l'auteur pourrait bien être un membre du Conseil de l'Inquisition : celui-ci fait remarquer que, pour échapper à la persécution du Saint-Office, les *conversos* portugais émigrent dans des pays où ils peuvent pratiquer leur foi et s'enrichir ; l'auteur regrette cette situation et suggère de faire revenir ces *conversos* en leur promettant des sanctions modérées pour leurs fautes passées ; il estime qu'avec le temps les marranes portugais finiront par s'assimiler comme l'ont fait les *conversos* espagnols. Faut-il s'étonner qu'un inquisiteur se montre si indulgent ? Comme nous le verrons, l'Inquisition est une institution politique autant que religieuse ; elle est placée sous l'autorité du pouvoir civil ; il est donc normal qu'elle soutienne les initiatives du gouvernement.

L'Inquisition s'était implantée tardivement au Portugal et elle avait été moins active qu'en Espagne, ce qui explique que le marranisme portugais était beaucoup plus développé. Comme le faisait observer Spinoza, au XVII^e siècle, la plupart des *conversos* d'Espagne avaient fini par devenir sincèrement chrétiens, à la différence des marranes portugais qui répugnaient à s'assimiler. Ceux-ci prenaient moins de précautions ; ils se laissaient aller à des imprudences, quand ce n'est pas à de véritables provocations, comme en

témoignent deux affaires parmi d'autres, survenues à Madrid. La première, en 1629, concerne l'épisode connu sous le nom de Christ de la Patience : plusieurs marranes portugais ont été accusés d'avoir fouetté et brûlé un crucifix ; six d'entre eux furent condamnés et périrent sur le bûcher après un autodafé célébré à Madrid, sur la Plaza Mayor, en présence de Philippe IV. Quatre ans plus tard, le 2 juillet 1633, toujours à Madrid, on découvrit des affiches rédigées en portugais qui affirmaient que la religion hébraïque était supérieure à la catholique. C'est en réaction à cette dernière manifestation que Quevedo composa un libelle antijuif, *Execración contra los judíos*. Ce ne sont là que les aspects les plus spectaculaires d'un marranisme qui ne cherchait guère à se cacher. L'Inquisition retrouve alors des raisons de sévir. Même si les tribunaux sont moins sévères qu'à la fin du XV^e siècle, de nombreuses condamnations à mort sont prononcées contre les marranes portugais, surtout après la chute du comte-duc d'Olivarès, en 1643.

La persécution des marranes d'origine portugaise continue au XVIII^e siècle, notamment entre 1718 et 1733. Antonio Domínguez Ortiz relève ainsi qu'en treize ans, 36 condamnations à mort suivies d'exécution ont été prononcées à Grenade, quatorze à Séville, dix-sept à Cordoue, sans compter les peines mineures. Le même historien cite le cas de deux médecins : Juan Muñoz Peralta et Diego Mateo Zapata, médecins de Philippe V ; en 1724, tous deux sont dénoncés comme judaïsants ; l'accusation ne pouvant établir le fait, le premier — fondateur de la Société de médecine de Séville — est acquitté, mais tombe en disgrâce ; son confrère est condamné à un an de prison³. Après 1730, les poursuites continuent. Le tribunal de Valladolid, par exemple, a eu à connaître 348 cas de ce genre ; il a prononcé 7 acquittements, 52 abjurations, 247 réconciliations et 42 peines de mort, dont 35 ont été exécutées. La plupart des condamnés étaient portugais ou d'origine portugaise — ils venaient des diocèses limitrophes du Portugal (Zamora, Salamanque, Astorga) et appartenaient donc à la deuxième génération des Portugais venus en Castille au XVII^e siècle. C'étaient le plus souvent de pauvres gens — artisans, petits boutiquiers... Dans la seconde

moitié du XVIII^e siècle, le tribunal s'est montré plus indulgent, mais il y aura encore un judaïsant poursuivi en 1791⁴. La réalité du crypto-judaïsme se révèle aussi quand des *conversos*, en s'installant à l'étranger, réintègrent les communautés juives. C'est le cas à Bordeaux : l'essentiel de la communauté juive bordelaise est séfarade ; les « nouveaux-chrétiens de la nation portugaise » qui retournent au judaïsme en arrivant en France au XVIII^e siècle viennent pour la plupart de Bragance ou de Lisbonne, mais certains avaient fait un séjour plus ou moins prolongé en Espagne ; ils avaient fui parce qu'ils se savaient menacés par la dernière vague de répression inquisitoriale⁵.

Les chuetas de Majorque

Les poursuites engagées contre les judaïsants d'origine portugaise ont entraîné indirectement la disparition de marranes espagnols qui, jusque-là, avaient réussi à se maintenir tant bien que mal. Le cas le plus connu est celui des *chuetas* de Majorque. Le mot serait un diminutif de *jueu*, c'est-à-dire « juif » en majorquin. En principe, les juifs de Majorque s'étaient tous convertis en 1435, par conséquent bien avant la création de l'Inquisition. En fait, pendant deux siècles, ils ont mené une vie double : ils faisaient publiquement profession de catholicisme, assistaient aux offices et recevaient les sacrements ; dans l'intimité de leur foyer, ils s'efforçaient d'observer l'essentiel du judaïsme, s'abstenant de manger de la viande de porc et s'arrangeant pour respecter le sabbat et les fêtes du Purim ou du Yom Kippour sans attirer l'attention. Les *chuetas* prenaient toutes sortes de précautions, en particulier celle de se marier entre eux. Les vieux-chrétiens se doutaient bien de quelque chose, les inquisiteurs aussi, mais ils fermaient les yeux, sans doute parce qu'ils n'imaginaient pas que le marranisme des *chuetas* allait si loin. En 1672, le Conseil de l'Inquisition — la *Suprema* — rappelle à l'ordre le tribunal de Palma qui semble avoir une activité des plus réduites. Les inquisiteurs locaux ouvrent alors une enquête de routine qui permet d'arrêter un certain nombre de judaïsants. Ceux-

ci avouent les faits les moins discutables et les plus anodins, les mettent sur le compte de l'ignorance, invoquent leur bonne foi et promettent de ne plus recommencer. L'Inquisition croit à leur sincérité. Lors des cinq autodafés de 1679, aucune condamnation à mort n'est prononcée. Les *chuetas* ont sauvé leur vie, mais les confiscations et les amendes les ont ruinés. L'inquiétude les ronge : de nouvelles poursuites leur seraient fatales, car ils seraient alors considérés comme relaps. Aussi certains préfèrent-ils fuir à Nice, à Livourne ou à Alexandrie. D'autres en ont assez de mener une double existence ; ils aimeraient bien vivre comme tout le monde, ne plus avoir à se cacher : pourquoi ne pas devenir sincèrement chrétiens ? L'un d'eux franchit le pas ; il épouse une chrétienne. Aussitôt, ses amis le rejettent et le tiennent pour un renégat. Un jour, il n'y tient plus. Il va trouver un jésuite et lui raconte ce qui se passe dans les foyers des *chuetas*. Ces informations permettent à l'Inquisition de déclencher de nouvelles poursuites. Entre 1688 et 1691, le Saint-Office procède à 150 arrestations ; 37 détenus sont condamnés à mort en 1691⁶.

Les morisques

Dans l'Espagne médiévale, à côté des juifs, on trouvait une deuxième minorité religieuse, les musulmans — on les appelait *mudéjares* — qui, eux aussi, avaient un statut leur garantissant le libre exercice de leur culte. Entre 1502 et 1526, ces *mudéjares* ont été contraints de se convertir au catholicisme ; on les désigne désormais sous le nom de « morisques ». L'expulsion des juifs avait été précoce et les *conversos* avaient été très tôt en butte aux persécutions de l'Inquisition. À l'égard des morisques, l'Espagne a longtemps hésité et l'Inquisition s'est montrée moins sévère. C'est que les morisques vivaient en marge de la société chrétienne au lieu d'être mêlés à elle, comme les juifs ; ils posaient un problème social plus que religieux.

Lors de la prise de Grenade, les Rois n'avaient pas cherché à convertir de force les musulmans ; ils espéraient qu'ils finiraient par

devenir chrétiens, mais ils n'envisageaient pas de les y contraindre ; ils comptaient sur l'apostolat du premier archevêque, fray Hernando de Talavera, soucieux de ne rien précipiter et d'utiliser seulement des méthodes pacifiques. A-t-on trouvé que les conversions étaient trop lentes à venir ? En 1499, le cardinal Cisneros est chargé d'accélérer le mouvement. Les musulmans ont l'impression qu'on manque à la parole donnée ; ils se révoltent, ce qui, en 1502, fournit aux souverains un prétexte pour obliger tous les musulmans de la couronne de Castille à se convertir. À Valence, c'est la révolte des *Germanías* — 1520-1522 — qui entraîne le changement de statut. Les seigneurs font appel à leurs serfs musulmans pour combattre les rebelles. Ceux-ci les baptisent alors de force. Cette conversion est déclarée valable, conformément au droit canon : le baptême, même administré par la force, crée une situation irréversible ; il n'est plus question de revenir en arrière ; les musulmans de Valence sont condamnés à rester chrétiens, malgré qu'ils en aient. En 1526, on va plus loin : on décide de convertir d'autorité tous les musulmans de la couronne d'Aragon. Depuis cette date, il n'y a plus officiellement de musulmans en Espagne. La réalité est tout autre et personne n'est dupe. Les morisques restent ce qu'ils étaient : des musulmans. Quant aux souverains, ils sont conscients que les nouveaux convertis ne seront jamais chrétiens, mais ils espèrent que leurs enfants et leurs petits-enfants le deviendront. Pour hâter l'assimilation, on leur demande de renoncer à leurs fêtes, à leurs vêtements traditionnels et à l'usage de la langue arabe, mais on ne prend aucune mesure coercitive. L'Inquisition, qui s'installe à Grenade en 1526, reçoit la consigne de se montrer bienveillante. C'est la même chose à Valence : en 1524, une circulaire de l'inquisiteur général recommande de ne s'en prendre aux morisques que si les manifestations d'hérésie sont trop voyantes.

Le Saint-Office agit avec plus de sévérité dans la seconde moitié du XVI^e siècle, mais les morisques condamnés sont beaucoup moins nombreux que les *conversos*. La peine de mort est rarement prononcée. À Grenade, entre 1550 et 1580, quatorze seulement ont été envoyés au bûcher ; encore faut-il observer que six d'entre eux

ont été condamnés pour avoir pris part à la rébellion de 1569. La peine la plus fréquemment prononcée contre les morisques est la « réconciliation » assortie de la confiscation des biens. À Valence, de 1530 à 1609, plus de cinq mille personnes ont été poursuivies ; la plupart sont des morisques. Peu ont été condamnés à mort ; ils étaient accusés d'intelligence avec les corsaires d'Alger ou encore d'avoir prêché l'islam autour d'eux ; la conspiration politique et le prosélytisme religieux étaient donc considérés comme les délits les plus graves que pouvaient commettre les morisques.

Le problème que posent les morisques ne se présente pas partout avec la même acuité. Tout dépend de leur densité au sein de la population, elle-même fonction des vicissitudes de la Reconquête. À quelques exceptions près, en effet, la reconquête a été accompagnée ou suivie de l'émigration ou de l'expulsion des musulmans. Dans la région de Niebla, reconquise en 1262, par exemple, aucun musulman n'est resté sur place ; comme les documents ne signalent pas de conversions, il faut en conclure que la population primitive a été contrainte de partir. Une situation comparable se reproduit un siècle plus tard, lors de la Reconquête de la vallée du Guadalquivir : les musulmans qui y habitaient ont presque tous été expulsés. Les *mudéjares* représentent à peine 0,5 % de la population de l'Andalousie redevenue chrétienne. Au XVI^e siècle, les morisques sont en général peu nombreux et dispersés dans de petites communautés urbaines où ils sont en voie d'assimilation : rien ne les distingue extérieurement des vieux-chrétiens, sauf dans trois zones : en Aragon, à Valence et à Grenade. Dans les deux premières, les plus anciennement reconquises, ils mènent une existence précaire, sans chefs pour les guider et pour les conseiller. À Grenade, au contraire, où la conquête est encore fraîche, les morisques ont conservé leurs élites religieuses et sociales. Partout, ils sont placés sous la domination de seigneurs qui les exploitent, mais les protègent contre les tracasseries de l'administration dans la mesure où ils représentent une main-d'œuvre laborieuse, docile et efficace. On comprend mieux, dans ces conditions, que l'islam ait pu survivre dans

l'Espagne du XVI^e siècle. Certes, sa pratique se ramenait à quelques expressions simples : s'abstenir de manger du porc et de boire du vin, réciter les prières coraniques, observer le jeûne du Ramadan et les grandes fêtes religieuses ; malgré la vigilance de l'Inquisition, des livres arabes continuaient à circuler. Les morisques étaient officiellement chrétiens, mais en réalité musulmans.

On n'a pas fait grand-chose pour intégrer les morisques. À Grenade, en 1559, l'archevêque Pedro Guerrero confie aux jésuites la direction d'une école élémentaire, ouverte au cœur du quartier maure, dans l'Albaicin. On y apprend aux enfants la lecture, l'écriture et quelques prières ; en 1568, cet établissement accueillait trois cents élèves, mais le tiers seulement étaient des morisques ; les parents retiraient leurs enfants dès qu'ils étaient en état de travailler, à l'âge de huit ou neuf ans. Juan de Albotodo, morisque devenu jésuite, se consacre à l'évangélisation de ses frères ; quelques autres jésuites s'efforcent de prêcher en arabe, mais ils sont vite découragés par la passivité de leurs auditoires. Les jésuites ont mené des actions d'évangélisation dans les deux autres zones morisques : l'Aragon et Valence. Dans cette dernière région, on relève notamment les efforts du duc de Gandie, François Borgia, qui ouvre un collège destiné à accueillir de jeunes morisques ; quand le duc entre chez les jésuites, en 1546, il cède l'établissement à la Compagnie de Jésus, mais les résultats sont décevants : en 1554-1555, les douze places réservées aux morisques sont vacantes. Saint Thomas de Villanueva, archevêque de Valence de 1544 à 1555, est moins ambitieux : il suggère qu'on oblige les morisques à suivre les pratiques extérieures du christianisme ; le reste suivra tout naturellement. C'est une anticipation de la formule de Pascal : *abêtissez-vous*. Son successeur, Juan de Ribera, est plus exigeant ; il a horreur de tout ce qui est arabe, synonyme, pour lui, d'hérésie ; il interdit donc à son clergé d'apprendre l'arabe ; or beaucoup de morisques ne comprenaient pas l'espagnol... Ajoutons enfin que, dans les régions peuplées de morisques, les paroisses sont encore plus négligées que celles des campagnes chrétiennes : de rares desservants, le plus souvent incultes, des églises non entretenues,

etc. On reproche parfois à l'Espagne des Habsbourgs de n'avoir rien fait pour évangéliser, donc assimiler, les morisques, mais les vieux-chrétiens qui vivaient en zone rurale n'étaient guère mieux traités. La plupart n'avaient aucune instruction religieuse ; ils n'en étaient pas moins considérés comme de bons chrétiens, alors que tout opposait les morisques au reste de la population : la langue, la façon qu'avaient les femmes de s'habiller et de se farder, les habitudes de la vie quotidienne, les pratiques alimentaires — ils faisaient la cuisine à l'huile, non au lard —, etc. Aux yeux des vieux-chrétiens, toutes ces particularités étaient mises sur le compte de la religion musulmane : c'étaient autant de manifestations de mahométisme. Ce qui oppose vieux-chrétiens et morisques, ce n'est pas la religion ; c'est la civilisation et le genre de vie.

En 1566, le Conseil de Castille décide d'appliquer les mesures édictées en 1526 et restées jusque-là lettre morte : il est désormais interdit aux morisques de parler arabe, de célébrer leurs fêtes traditionnelles, d'utiliser les bains publics, de porter des vêtements spécifiques ; les femmes n'auront plus le droit d'être voilées... Les morisques chargent l'un d'entre eux de négocier avec les autorités. Francisco Núñez Muley fait valoir que le vêtement n'a rien à voir avec la religion : chaque région d'Espagne a son costume traditionnel ; pourquoi ne pas considérer celui des morisques comme propre à la province de Grenade ? Philippe II ne veut rien entendre : les décisions prises doivent être appliquées sans délai. Le moment ne pouvait pas être plus mal choisi. Depuis plusieurs années, les autorités multipliaient les tracasseries à l'encontre des morisques : la justice engageait des poursuites contre de petits délinquants qui se croyaient amnistiés ; ceux-ci prenaient alors le maquis et allaient grossir les bandes de hors-la-loi qui erraient dans les montagnes ; on demandait aux paysans de produire des titres de propriété pour les terres qu'ils exploitaient ; beaucoup en étaient incapables et se voyaient expropriés ; la fiscalité sur les producteurs de soie s'aggravait ; or le prix de la soie baisse précisément dans les années 1566... Dans cette conjoncture, les mesures décidées par le Conseil de Castille sont ressenties comme une vexation supplémentaire. Le

jour de Noël 1568, des agitateurs essayent de soulever le quartier maure de Grenade, l'Albaicin. Le marquis de Mondéjar, vice-roi de Grenade, parvient à étouffer l'affaire, mais la révolte gagne les zones rurales et le massif des Alpujarras. On prête aux rebelles l'intention de reconstituer l'émirat de Grenade et de faire appel aux Turcs. Philippe II charge son demi-frère Don Juan d'Autriche d'écraser la révolte par tous les moyens. Après trois ans de campagne, l'armée finit par venir à bout des derniers combattants. Pour éviter toute nouvelle insurrection et pour faciliter l'assimilation, Philippe II ordonne de déporter les morisques et de les disséminer dans toute la Castille.

La masse des vieux-chrétiens voit dans les morisques des concurrents sur le marché de l'emploi, des gens qui font baisser les baux et les salaires ; on les accuse en plus d'être de mauvais chrétiens ; beaucoup d'entre eux, enfin, ne parlent pas espagnol, ce qui les marginalise un peu plus. Le fossé se creuse chaque jour davantage entre vieux-chrétiens et morisques. Dans les années 1580, les responsables de l'État ont tendance à voir dans les morisques une sorte de cinquième colonne, des ennemis de l'intérieur, prêts à faire alliance avec les Turcs ou les protestants du Béarn. Comment régler le problème ? On envisage les solutions les plus extravagantes : châtrer les morisques, les déporter à Terre-Neuve... L'idée d'une expulsion fait des progrès. Philippe II s'y refuse. C'est le faible Philippe III qui prend la décision sur les conseils du duc de Lerma, malgré les objections de nombreux théologiens : les morisques étant théoriquement chrétiens, les expulser reviendrait à les pousser à l'apostasie, point de vue repris par les responsables du Saint-Office. En 1492, c'est l'inquisiteur général Torquemada qui avait recommandé d'expulser les juifs ; en 1609, l'Inquisition est hostile à une mesure de ce genre pour les morisques qu'elle s'obstine à considérer comme chrétiens puisqu'ils ont été baptisés. L'archevêque de Valence, Juan de Ribera, est d'un autre avis : il ne faut pas parler de morisques, mais de maures authentiques. Lerma est décidé à en finir. La trêve que l'Espagne vient de signer avec les rebelles hollandais lui laisse un répit et lui

donne les moyens d'agir. Le décret d'expulsion est signé le 9 avril 1609, mais la décision n'est rendue publique que le 20 août. À la différence de ce qui s'était passé pour les juifs, en 1492, les morisques sont autorisés à partir avec tous les biens qu'ils pourront emporter. Il est difficile de chiffrer le nombre des morisques expulsés. Les estimations les plus sérieuses font état de 300 000 mille départs, soit moins de 5 % de la population totale de l'Espagne ; les régions les plus touchées sont Valence, avec au moins 120 000 départs, et l'Aragon (un peu plus de 60 000). Certains se sont dirigés vers la France qui les a plutôt mal accueillis. 40 000 ont gagné le Maroc ; là encore, on les a mal reçus : on leur reprochait d'être chrétiens ! Les moins mal lotis — 50 000 ? 80 000 ? — sont les Valenciens qui se sont installés en Tunisie.

L'héritage sémite de l'Espagne

Même si les manifestations diffèrent, l'attitude des Espagnols à l'égard des juifs et des musulmans — et de leurs descendants, convertis plus ou moins sincèrement — participe d'un mouvement qui affecte aussi bien les élites que la masse du peuple chrétien : le rejet de tout ce qui rappelle la longue présence des sémites dans la péninsule et le souci d'effacer les traces de leur influence. Aujourd'hui, nos contemporains sont sensibles à l'éclat de la civilisation arabe en Espagne, au développement des arts, au rayonnement intellectuel et scientifique du califat de Cordoue et, pour tout dire, à la richesse que le métissage culturel était susceptible d'apporter à ceux qui étaient en contact avec les musulmans : les juifs et les chrétiens. Au Moyen Âge et encore dans les Temps modernes, l'Europe chrétienne voyait les choses autrement. Pour elle, les Sarrasins et leurs coreligionnaires, les Maures d'Espagne, étaient des ennemis irréductibles ; c'étaient des infidèles qui s'étaient emparés des Lieux Saints, de l'Afrique du Nord et, tout récemment encore, en 1459, de Constantinople ; c'étaient aussi des despotes qui ne toléraient aucun corps intermédiaire entre le Grand Turc et des sujets pareils à des esclaves ; c'étaient enfin

des barbares qu'on disait cruels et dépravés. Les juifs ne méritaient pas plus de considération. On les rendait responsables de la mort du Christ et on les accusait d'opprimer les pauvres. L'Espagne était donc suspecte, aux yeux des Européens, parce que, pendant sept cents ans, musulmans et juifs — tous des sémites — y avaient vécu à côté des chrétiens et avaient dû les pervertir plus ou moins, les infecter de leurs doctrines et de leurs mœurs.

Les voyageurs allemands du XV^e siècle constatent l'abondance des juifs, des marranes et des maures en Espagne ; ils notent tout ce qui, dans les mœurs, la musique, etc. est d'origine orientale et ils s'en étonnent, s'en scandalisent. Dans ses *Tischreden*, Luther présente les Espagnols comme des juifs incrédules et des maures baptisés. Érasme, le prince des humanistes, n'est pas plus bienveillant. *Non placet Hispania*, écrit-il à Thomas More, aux alentours du 10 juillet 1517, après avoir reçu une invitation du cardinal Cisneros à collaborer à l'édition d'une bible polyglotte ; qu'irait-il faire dans ce pays où il est difficile de trouver un chrétien⁷ ? En Italie, peut-être plus qu'ailleurs parce que les Espagnols y sont solidement installés, la mauvaise réputation de la péninsule Ibérique est encore plus forte. On vitupère les influences orientales chez les Espagnols : les gutturales, les vêtements, les jeux, la façon de monter à cheval, la cuisine... Lorsque, en 1527, une armée impériale, dans laquelle les lansquenets allemands étaient les plus nombreux et où ne manquaient pas des mercenaires italiens, saccage la ville de Rome, c'est aux marranes espagnols que les Italiens attribuent la responsabilité de l'outrage. Le pape Paul IV, élu en mai 1555, se déchaînait contre les Espagnols ; il ne les appelait jamais qu'hérétiques, schismatiques maudits de Dieu, semence de juifs et de Maures, la lie du monde, et il déplorait la misère de l'Italie, qui était réduite à servir une nation si abjecte. En pleine guerre des Flandres, dans son *Apologie*, Guillaume d'Orange reprend la plupart de ces jugements : « Je ne m'étonnerai plus de ce que tout le monde croit, à savoir que la majorité des Espagnols, et particulièrement ceux qui se considèrent comme des aristocrates, sont de la race des Maures et des Juifs. » En France, au XVII^e

siècle, de Thou, parlant de la guerre des Alpujarras de 1569, accuse les Espagnols d'avoir sodomisé les vaincus et, s'ils ont agi de la sorte, c'est qu'ils étaient eux-mêmes infectés par leur contact prolongé avec les maures.

Il faut en convenir : aujourd'hui, beaucoup se représentent l'Espagne comme une nation tellement attachée au catholicisme qu'elle n'a pas hésité à punir avec la plus grande sévérité ceux qui s'écartaient de la vraie foi. Au XVI^e siècle, les Européens étaient convaincus du contraire : s'il avait fallu créer une inquisition terrible, c'est pour convaincre les Espagnols de rester fidèles au catholicisme. C'est le point de vue qu'exprime Quirini dès 1506, repris par Guichardin en 1513 : l'Espagne regorge tellement de juifs et d'hérétiques que, si l'on n'y prenait garde, elle cesserait vite d'être une nation catholique. *Peccadiglio di Spagna*, disait-on ironiquement en Italie à propos de ceux qui niaient le dogme de la Sainte Trinité et qui épousaient donc sur ce point les vues des sémites — musulmans et juifs —, tous antitrinitaires. Il n'est pas inutile de rappeler les origines ibériques de Michel Servet — il était aragonais —, auteur d'un petit livre sur les *Erreurs de la Trinité*. L'opinion selon laquelle la péninsule était profondément imprégnée de valeurs orientales se trouvait paradoxalement renforcée par les précautions qu'on était obligé de prendre pour s'en débarrasser. C'est ce dont témoigne, au début du XVII^e siècle, l'inquisiteur général, le cardinal Niño de Guevara. Fort de son expérience d'ancien ambassadeur auprès du Saint-Siège, celui-ci est d'avis d'en finir avec les discriminations qui frappent les descendants des juifs et des maures ; ces mesures portent grand tort à la réputation de l'Espagne à l'étranger ; toutes les nations de la chrétienté comptent des fidèles d'origine juive, mais elles se gardent bien d'attirer l'attention sur ce point, le zèle excessif de l'Espagne se retourne contre elle : elle passe dans toute l'Europe pour un pays infecté de judaïsme puisqu'elle se croit obligée de prendre de telles précautions.

L'argument mérite qu'on s'y arrête. Parmi les raisons qui ont poussé les rois, si tôt la Reconquête terminée, à sévir contre les

judaisants, à expulser les juifs, puis à prendre des mesures analogues contre les musulmans et leurs descendants, a dû entrer pour beaucoup la mauvaise conscience d'une Espagne qui était restée longtemps en marge de la chrétienté et qui souhaitait s'y intégrer pleinement le plus vite possible. Cela impliquait qu'on éliminât toutes les influences sémitiques dans le domaine de la religion, bien entendu, mais on sent bien que cette volonté s'applique aussi à la vie culturelle et même à la vie quotidienne. Il s'agissait de refermer la parenthèse ouverte par l'invasion arabe et de reprendre l'histoire au point où elle avait été interrompue, en 711. Descendre des Goths suffisait à donner à un gentilhomme la plus illustre des marques de noblesse. Être originaire des Asturies, de la Montagne de Santander ou des provinces basques, c'est-à-dire de régions qui n'avaient pas été occupées par les Maures ou qui les avaient chassés très tôt, n'était pas moins honorable. Tout ce qui rappelait la période musulmane était frappé de discrédit et ce sentiment était particulièrement vif en Andalousie. Les chroniqueurs des XVI^e et XVII^e siècles (Juan de la Cueva, Juan de Mal Lara, Luis de Peraza...) font de Séville la ville la plus fameuse d'Espagne, *caput Hispaniae*, mais il s'agit, bien entendu, de la ville fondée par Hercule ou par Jules César, purifiée, par conséquent, de toute influence musulmane. L'actualité glorieuse renouait avec un passé antique. De ce point de vue, l'aménagement d'une voie publique, la Alameda, inaugurée en 1574, est significative : plantée de peupliers et d'orangers, elle est ornée de deux colonnes surmontées des statues d'Hercule et de Jules César, elles-mêmes extraites de ruines romaines de la rue des Marbres. La ville moderne renouait ainsi avec un passé glorieux et avec la vieille Hispalis.

En architecture, s'affirme la volonté de revenir au classicisme et à la Rome antique. L'influence de l'Italie renforce cette tendance. Quand, en 1487, le cardinal Mendoza songe à bâtir, à Valladolid, le collège de Santa Cruz, son neveu, Iñigo López de Mendoza, qui revenait de Rome, suggère aussitôt un style Renaissance — *a lo romano* : « n'introduire rien qui vienne de France, d'Allemagne ou des Maures ; tout doit être romain ». Le succès du *De architectura*

de Vitruve confirme le retour à l'antique ; en 1526, Diego de Sagredo le traduit en espagnol (*Medidas del romano*). L'esthétique de l'Escorial, imposée par Philippe II, est l'aboutissement de ce courant. L'Escorial a été construit en réaction contre les surcharges du style « mudéjar » et du style « plateresque » ; il témoigne aussi d'un profond mépris pour la barbarie médiévale. Dès qu'on franchit le seuil du monastère, nous dit le chroniqueur Sigüenza, on a une impression de majesté et de grandeur, choses rares dans les monuments de notre pays qui a subi pendant tant de siècles la barbarie et la grossièreté des Arabes ; ces envahisseurs ne nous avaient guère habitués à la beauté en architecture.

En face d'une attitude aussi hostile au passé musulman de l'Espagne, ce qu'on a appelé la maurophilie ne va pas au-delà d'une mode aristocratique : on idéalise l'atmosphère épique et chevaleresque des derniers temps de la Grenade musulmane ; cet engouement où se mêlent l'histoire et la légende fera longtemps les délices de l'Europe cultivée jusqu'au romantisme et même au-delà ; qu'on pense à Chateaubriand (*Les Aventures du dernier des Abencérages*) et, plus près de nous, à Aragon (*Le Fou d'Elsa*). Ce romanesque ne doit pas faire illusion. Les mêmes qui lisaient avec passion ces récits méprisaient les descendants de Maures, les morisques, et tout ce qu'ils représentaient.

Les juifs andalous sentent mauvais — *hediondos judíos* —, écrit le chroniqueur Bernáldez à la fin du XV^e siècle. Il croyait que l'huile d'olive donnait mauvaise haleine. Les vieux-chrétiens, originaires de la Meseta centrale, qui avaient repeuplé la vallée du Guadalquivir au XIII^e après que les musulmans en eussent été presque tous chassés, faisaient la cuisine au lard et détestaient l'huile d'olive dont l'usage ne se généralisera que tardivement — au XVIII^e siècle ? — dans cette région. Pour être considérés comme bons chrétiens, *conversos* et morisques auraient dû renoncer, non seulement à leur religion, mais aussi à des habitudes alimentaires et autres acquises dès la plus tendre enfance. Or on change plus facilement de religion — ou d'opinion politique — que de goûts et de genre de vie. Bernáldez le savait : demander à quelqu'un de renoncer à des

habitudes ancestrales, c'est, en quelque sorte, le faire mourir (*Mudar costumbre es a par de muerte*). Il n'en continuait pas moins, lui et la majorité des vieux-chrétiens, à confondre la foi et des pratiques culturelles qui ne lui étaient pas consubstantielles.

La pureté de sang

C'est que la distinction entre vieux et nouveaux-chrétiens, dans l'Espagne d'Ancien Régime, est plus sociologique que religieuse, comme le montre le développement de ce qu'on a appelé la pureté de sang.

La pureté de sang atteste la constante orthodoxie catholique d'une famille ; la souillure consiste à avoir des ancêtres hérétiques. Dans l'Espagne du XVI^e siècle, la frontière religieuse passe entre deux sortes de fidèles : ceux qui sont nés dans une famille chrétienne depuis toujours et les autres, les descendants de convertis, juifs ou musulmans. Concrètement, l'exigence de pureté de sang a pris la forme de dispositions réglementaires inscrites dans les statuts d'un certain nombre de confréries, d'associations, d'ordres religieux, d'ordres militaires, de chapitres diocésains... Tout postulant était tenu de se soumettre à une enquête préalable destinée à prouver qu'aucun de ses ascendants, aussi loin qu'on remontât dans le temps, n'appartenait à une « race » frappée d'infamie.

Ces statuts n'étaient pas aussi répandus qu'on le dit. On en trouve dans la plupart des *colegios mayores*, ces sortes de grandes écoles qui fonctionnaient en marge des universités, dans les ordres militaires, dans les ordres religieux (les jésuites ont longtemps résisté, mais ils ont fini par céder), dans beaucoup de chapitres diocésains, mais pas dans tous, loin de là. Domínguez Ortiz croit pouvoir affirmer qu'au total le tiers seulement des chapitres diocésains d'Espagne s'étaient dotés de statuts de pureté de sang⁸. Même là où existaient des statuts, on ne les appliquait pas d'une manière systématique. Il y avait loin de la théorie à la pratique. Pour prouver sa pureté de sang, on en appelait au témoignage de

connaissances ou de voisins ; il suffisait de bien choisir ses témoins, de les solliciter, à l'occasion de les soudoyer.

Dès le départ, le principe de la pureté de sang avait été dénoncé par de nombreux théologiens. Ce courant hostile ne fait que s'amplifier au cours du temps. Aux critiques d'ordre théologique — on n'a pas à faire de distinctions entre baptisés — viennent s'ajouter des remarques de bon sens : comment croire qu'à la troisième, la quatrième, la cinquième génération, les descendants des juifs convertis au XV^e siècle aient encore conservé des traces de judaïsme ? Ce sont ces considérations qui, à partir de 1580 et jusqu'à la chute du comte-duc d'Olivarès en 1643, ont amené les plus hautes autorités de l'État à envisager, non pas de supprimer les statuts (le préjugé est trop fortement enraciné pour qu'on en vienne là), mais à en limiter les abus et les effets en interdisant de pousser les enquêtes généalogiques au-delà de cent ans, c'est-à-dire au-delà de la troisième génération. Les Cortès, réunies en 1600, se saisissent du problème. Une majorité de députés demandent qu'on réforme les statuts de pureté de sang, mais l'affaire tourne court. Les adversaires des statuts, cependant, ne renoncent pas. Aux Cortès de 1618, un député reprend l'offensive : c'est une chose terrible, s'écrie-t-il, de faire dépendre l'honneur d'une famille de la déposition de trois ou quatre témoins qui ont entendu dire qu'un tel, du côté de son grand-père ou de sa grand-mère, était plus ou moins suspect d'avoir une origine juive. Et il ajoute : en Espagne, maintenant, pour être tenu pour noble ou de sang pur, il faut ou bien ne pas avoir d'ennemis ou bien avoir de l'argent pour acheter de faux témoignages ou bien encore être d'une origine si obscure que personne ne sache d'où l'on vient : quand on est complètement inconnu, on passe sans discussion pour vieux-chrétien. En vain : la pureté de sang continue à être la règle pour l'accession à de nombreuses distinctions.

C'est que la pureté de sang n'est qu'accessoirement un concept de nature religieuse ; c'est une notion à caractère sociologique. On remarquera d'abord que les discriminations concernent rarement des activités professionnelles qui supposent une compétence

particulière dans tel ou tel domaine. C'est pourquoi, à quelques exceptions près, les souverains, les administrations, les universités, les corps de métier et les ordres religieux, même ceux qui s'étaient dotés d'un statut, n'ont eu aucun scrupule à recruter des nouveaux-chrétiens ou à utiliser leurs services. C'est bien différent avec les charges honorifiques qui confèrent à leurs titulaires un prestige social, même quand elles ne s'accompagnent pas d'avantages financiers ou matériels. Dans ces cas-là, la pureté de sang fonctionne comme un barrage supplémentaire pour départager ceux, de plus en plus nombreux, qui aspirent aux honneurs et à la considération sociale. L'exemple le plus significatif est celui des ordres militaires ; devenir chevalier de Saint-Jacques est le rêve de bien des fils de famille ; on invoque les services rendus à l'État par les candidats ou leurs parents, mais la concurrence est forte. L'exigence de pureté de sang permet d'écarter certains postulants et de réserver les distinctions honorifiques à une minorité de privilégiés.

En fait, dans l'Espagne de la seconde moitié du XVI^e siècle, la pureté de sang fonctionne comme une arme de combat aux mains de la masse des vieux-chrétiens, arme d'autant plus redoutable qu'il n'est pas nécessaire d'apporter des preuves tangibles pour discréditer un postulant ; une simple insinuation suffit. C'est la revanche des obscurs, la noblesse de ceux qui n'en ont pas d'autre. On peut toujours acheter un titre de noblesse, disent ses partisans ; on peut plus difficilement s'acheter des ancêtres. Des millions de paysans et des milliers d'artisans ont communiqué dans l'exaltation de la pureté de foi, sentiment démagogique qui poussait inmanquablement à un nivellement par le bas. C'était aussi, comme on verra, la logique de l'Inquisition : s'appuyer sur les sentiments égalitaires du peuple vieux-chrétien pour l'inciter à dénoncer les propos, les attitudes et les comportements des non-conformistes.

¹ La légende n'a pas tardé à s'emparer de ces faits. La nuit du crime, la cloche de Velilla — petite bourgade située à une trentaine de kilomètres de Saragosse — se serait mise à sonner toute seule, comme chaque fois que se produisait un événement extraordinaire, et le nerf de bœuf qui tenait le battant se serait rompu ; le sang de la victime, répandu dans la cathédrale, se serait liquéfié deux semaines après le crime et l'on venait y tremper mouchoirs et scapulaires... Pedro Arbués a été canonisé par Pie IX le 29 juin 1867.

[2](#) Esther BENBASSA, « Les marranes, juifs du secret », dans *L'Histoire*, n^o 232, mai 1999.

[3](#) Antonio DOMINGUEZ ORTIZ, « La Inquisición en Andalucía », dans *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Grenade, 1999.

[4](#) Angel del PRADO MOURA, *El tribunal de la Inquisición de Valladolid en la crisis del antiguo régimen (1700-1834)*. Thèse soutenue devant l'université de Valladolid en 1994.

[5](#) Cf. J. CAVIGNAC, *Dictionnaire du judaïsme bordelais aux XVIII^e et XIX^e siècles*. Bordeaux, Archives départementales de la Gironde, 1987.

[6](#) Les malheurs des *chuetas* ne s'arrêtent pas là. Jusqu'au XX^e siècle, ils seront en butte à une série de discriminations : il arrive qu'on les chasse d'un bal public ; un chanoine d'origine *chueta* se voit interdire de confesser et de prêcher ; en 1904, le chef du gouvernement, Antonio Maura, se fait insulter en plein Parlement : « Silence au *chueta* ! » C'est l'évêque Enciso Viana qui, en 1955 seulement, abolit les distinctions entre *chuetas* et *purs* au sein du clergé de Majorque. Cf. Angela SELKE, *Los chuetas y la Inquisición*, Madrid, 1972.

[7](#) « Il arrive parfois qu'un juif criminel devienne un chrétien encore plus criminel ; l'Espagne en est témoin » (cité par S. MARKISH, *Érasme et les Juifs*. S.I., L'Âge d'homme, 1979, p. 96-98).

[8](#) Antonio DOMINGUEZ ORTIZ, *Los judeoconversos en España y América*. Madrid, Éd. Istmo, 1971, p. 98.

CHAPITRE II

La défense de la foi

L'Inquisition a été créée pour punir les juifs convertis qui retournaient à leur ancienne religion. La répression des années 1480-1500 semble avoir atteint son objectif : au début du XVI^e siècle, on trouve de moins en moins de judaïsants. Dans ces conditions, fallait-il prolonger l'existence du Saint-Office et le transformer en tribunal permanent ? Des indices concordants suggèrent que ses initiateurs pensaient à une inquisition limitée dans le temps, destinée à combattre, non pas l'hérésie en général, mais une forme bien particulière d'hérésie, celle des judaïsants ; c'est du reste ce qui, comme nous l'avons vu, choquait des hommes comme Talavera ou Pulgar. Au moment même où se pose la question, de plus en plus nombreux sont ceux qui critiquent les méthodes et les abus des inquisiteurs. Les adversaires de l'Inquisition vont exploiter la situation et essayer de convaincre le pouvoir politique de supprimer une juridiction qui paraît avoir fait son temps et qui suscite la réprobation d'une partie de la population.

L'affaire Lucero

L'affaire Lucero éclate au moment où la couronne de Castille connaît une situation politique difficile à la suite de la mort de la reine Isabelle (1504) et du conflit entre son mari Ferdinand d'Aragon et ses enfants — sa fille Jeanne, mariée à Philippe le Beau. Diego Rodríguez Lucero a été nommé inquisiteur de Cordoue le 7 septembre 1499. Il arrive dans une ville travaillée par des tendances millénaristes qui ont leur origine dans les élucubrations d'un membre de la municipalité, Juan de Córdoba, autour duquel s'organisent des pratiques judaïsantes ; persuadés que la fin du monde était proche,

des *conversos*, non seulement auraient continué à judaïser, mais encore ils seraient allés jusqu'à profaner des hosties, outrager des crucifix... On parle aussi de synagogues clandestines où se réuniraient des notables. Lucero multiplie les arrestations dans la bonne société de Cordoue. Les condamnations à mort suivent : cent vingt, probablement, entre décembre 1504 et mai 1506 ; plus d'une centaine en juin 1506. Lucero n'hésite pas à mettre en prison la sœur et les neveux de l'archevêque de Grenade, Hernando de Talavera, qui avait été l'un des hommes de confiance — et le confesseur — de la reine Isabelle ; Talavera lui-même est menacé.

La mort de Philippe le Beau, en septembre 1506, encourage les mécontents à faire front. Le marquis de Priego lance ses hommes d'armes contre la prison de l'Inquisition, libère les détenus et arrête le procureur ; Lucero réussit à s'enfuir. Les chanoines, la municipalité et les nobles — le marquis de Priego et le comte de Cabra — dénoncent les excès, la corruption, les abus de l'inquisiteur. Revenu aux affaires en 1507, le roi d'Aragon rend Deza, inquisiteur général, responsable de la situation ; il l'oblige à démissionner et, le 5 juin 1507, nomme à sa place le cardinal Cisneros. Celui-ci ordonne l'arrestation de Lucero (mai 1508) et réunit une congrégation générale pour tirer au clair cette affaire.

L'Inquisition confirmée

Le scandale provoqué par l'affaire Lucero aurait pu entraîner une remise en cause de l'Inquisition. Certains opposants espéraient que Philippe le Beau se laisserait convaincre — ou acheter... — pour y consentir. Cette éventualité disparaît avec la mort de Philippe et le retour du roi d'Aragon qui, à partir de 1507, gouverne de nouveau la Castille au nom de sa fille, la reine Jeanne la Folle. L'homme tenait trop à l'institution qu'il avait imposée malgré toutes les critiques. À sa mort, en janvier 1516, les adversaires du Saint-Office comptent maintenant sur le nouveau roi, le futur Charles Quint, pour en finir avec les aspects les plus discutables du tribunal, par exemple le secret de la procédure. Les Cortès de Valladolid (1518) vont plus

loin ; elles demandent que la poursuite des hérétiques soit confiée à l'ordinaire, ce qui revient à supprimer l'Inquisition. Le chancelier Jean Le Sauvage paraît bien disposé. Il aurait préparé un projet de pragmatique qui reprenait les revendications principales : les inquisiteurs seraient tenus de consulter l'ordinaire avant toute arrestation ; ils recevraient désormais un salaire fixe, au lieu d'être rémunérés au moyen des confiscations, ce qui les incitait à multiplier les condamnations ; les accusés auraient le droit de récuser certains juges et de choisir librement leur avocat ; la procédure serait rendue publique ; les condamnés seraient autorisés à faire appel devant le Conseil royal ou le Saint-Siège...

Le Sauvage meurt, le 7 juin 1518, avant d'avoir pu faire approuver la pragmatique. Les opposants ne se découragent pas. Des *conversos* offrent à Charles Quint quatre cent mille ducats pour qu'il reprenne le projet de son chancelier. Les mêmes interviennent auprès du pape Léon X qui, dans un bref du 20 mai 1520, s'inquiète des excès qu'on lui signale : des inquisiteurs multiplieraient les condamnations pour s'emparer des biens confisqués ; d'autres abuseraient des femmes et des filles des détenus ; d'autres encore, pour accabler des ennemis personnels, poursuivraient des délits qui n'avaient rien à voir avec l'hérésie... Le cardinal Adrien, qui va bientôt gouverner la Castille pendant l'absence de Charles Quint, s'oppose fermement à toute réforme, par conviction personnelle et aussi parce que le cardinal Cisneros, avant sa mort, l'avait mis en garde contre les *conversos*. La révolution religieuse qui commence au même moment en Allemagne inquiète les dirigeants. L'Inquisition trouve ainsi une justification nouvelle. On compte sur elle pour empêcher l'hérésie de Luther de se développer en Espagne. Le changement d'orientation ne s'est pas fait sans hésitations. Jusqu'en 1524, à l'Inquisition, il n'est question que de judaïsants. C'est en 1524 qu'apparaissent les premières actions contre les illuminés, contre les érasmistes, contre les luthériens.

Luthéranisme et érasmisme en Espagne

Dès le 12 avril 1521, les autorités croyaient savoir que certains voulaient répandre en Espagne les idées de Luther au moyen de traductions qu'ils cherchaient à introduire clandestinement. Des *conversos* espagnols réfugiés aux Pays-Bas auraient réuni des fonds pour imprimer des œuvres de Luther et les envoyer dans la péninsule. À Valence, en 1524, un marchand allemand — micer Blay — est condamné pour avoir importé de la littérature suspecte ; librairies et imprimeries sont surveillées de près. La même année, on détourne sur Saint-Sébastien un bateau flamand qui se dirigeait vers Valence ; dans la cargaison, on découvre deux tonneaux bourrés de livres luthériens qu'on brûle aussitôt sur la plage. L'année suivante, ce sont des navires vénitiens qui proposent de débarquer le même genre de littérature sur les côtes du royaume de Grenade ; informé, le corregidor arrête l'équipage et saisit la cargaison. Un procès de 1531 évoque un colporteur qui diffusait des livres luthériens ; un moine augustin de Toulouse, qui se rendait en pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle et à Guadalupe, en achète un par curiosité, puis, saisi de remords, le brûle avant d'être arrêté par l'Inquisition qui le condamne à réciter sept fois de suite les sept psaumes de la Pénitence et à faire dire une messe en l'honneur de la Vierge Marie. En 1542, les inquisiteurs de Calahorra signalent une tentative pour importer trois cents à quatre cents exemplaires d'un livre imprimé à Anvers, *l'Institution de la religion chrétienne* de Francisco de Encinas, l'un des rares protestants espagnols sur lequel nous reviendrons dans un instant.

La propagande luthérienne a-t-elle trouvé des échos en Espagne ? En août 1523, un certain Gonzalo de Mejía est dénoncé devant l'Inquisition pour avoir approuvé la théorie de Luther en faveur de la communauté des biens, thèse qu'on aurait du mal à trouver dans les œuvres du réformateur ; il est vrai que le même accusé célébrait aussi les louanges du Grand Turc ! De toute évidence, on n'a pas affaire à un luthérien. Toujours en 1523, un peintre de la région d'Albacete aurait été arrêté à Palma de Majorque, condamné à mort et exécuté par le tribunal inquisitorial de cette ville comme luthérien. Si les faits sont exacts, ce serait la

première victime espagnole du protestantisme, mais Lea exprime avec raison des doutes : il est peu probable que les « erreurs de Luther » aient pu faire des disciples aux Baléares à une date aussi précoce et que les inquisiteurs locaux aient eu, de ces mêmes erreurs, une idée précise.

En fait, presque tous les luthériens — ou prétendus tels — poursuivis par l'Inquisition dans la première moitié du XVI^e siècle sont des étrangers. Il s'agit, par exemple, en 1539, de commerçants et de marins anglais qui avaient fait escale à Saint-Sébastien et qui avaient été dénoncés à l'Inquisition de Navarre pour avoir tenu des propos suspects à l'occasion d'une bagarre dans le port. Un Espagnol aurait dit que tous les Anglais étaient luthériens ; les Anglais auraient répliqué que la religion de leur pays était supérieure à celle qui se pratiquait en Espagne ; il n'était pas nécessaire de jeûner pour faire son salut ; on n'avait pas non plus à confesser ses péchés à des hommes, fussent-ils prêtres ou moines, mais à Dieu. Six de ces Anglais sont jugés pour luthéranisme ; certains sont condamnés à de petites amendes ou à une abjuration publique ; un seul est condamné à une peine de prison ; il s'évade, est repris, revient sur ses aveux et est brûlé à Bilbao, le 21 mai 1539. Il s'agissait sans doute d'antipapisme plus que de luthéranisme¹. Selon J.-P. Dedieu, presque tous les luthériens poursuivis dans le district de l'inquisition de Tolède sont des étrangers comme ce Jean de Châlons, horloger français qui travaillait à la cour du marquis de Villena, à Escalona ; on l'arrête vers 1535 parce qu'il critiquait les moines, les indulgences, la bulle de la croisade et qu'il doutait de l'enfer. Les peines prononcées contre ces luthériens étrangers n'en sont pas moins sévères ; on relève au moins une condamnation à mort.

Il existe cependant des exceptions, des Espagnols qui sont arrêtés et jugés pour luthéranisme, mais ils sont rares. Le cas le plus connu est celui de Francisco de San Román, qui s'était converti au luthéranisme après un voyage d'affaires à Anvers ; condamné en 1542, il passe vite pour un martyr de la foi. À l'époque, les Espagnols séduits par le luthéranisme ont jugé plus prudent de

s'expatrier pour échapper à l'Inquisition. C'est ce que fait Michel Servet, né en Aragon, en 1511, qui commence ses études à Saragosse, les poursuit à Toulouse, puis voyage en Italie et dans différentes villes d'Allemagne où il rencontre plusieurs des réformateurs : Melanchton, Bucer, OEcolumpade... En 1531, il publie un petit livre sur *Les Erreurs de la Trinité* où il nie la doctrine traditionnelle. Le traité choque, non seulement les catholiques, mais aussi ses amis protestants, à commencer par Calvin. Le 24 mai 1532, l'inquisition ordonne qu'il soit arrêté, mais comme il vit à l'étranger, elle ne réussit pas à mettre la main sur lui. Finalement, Servet sera brûlé par les calvinistes, à Genève, le 26 octobre 1553.

Le premier luthérien espagnol authentique semble avoir été le Buralais Francisco de Encinas (1518-1552). Il appartenait à une famille de marchands qui avait des correspondants dans toute l'Europe, ce qui lui permet de voyager et de faire des études à Louvain, d'abord, puis à Wittenberg où il est attiré par la personnalité de Melanchton. En 1540-1541, il fait imprimer à Anvers une *Breve y compendiosa institución de la religión cristiana* sous le pseudonyme de Francisco de Elao — Elao veut dire *encina* (chêne) en hébreu ; c'est une traduction du *Catéchisme* de Calvin et du *Traité de la liberté chrétienne* de Luther. En 1543 paraît, toujours à Anvers, sa traduction du Nouveau Testament d'après la version grecque d'Érasme ; c'est la première traduction intégrale en espagnol qui ait paru. À cette époque, il croyait encore à la possibilité d'une Espagne qui tolérerait l'évangélisme puisqu'il fait précéder sa traduction d'une dédicace à l'empereur, mais il lui faut vite déchanter. Il est l'un des rares Espagnols à adhérer à la Confession d'Augsbourg. Il meurt sans être retourné dans sa patrie.

À vrai dire, dans la première moitié du XVI^e siècle, c'est moins le luthéranisme que l'illuminisme ou l'érasmeisme qui préoccupe les inquisiteurs. Nous examinerons plus loin l'illuminisme. En ce qui concerne Érasme, son prestige était déjà sensible vers 1515 ; le cardinal Cisneros l'avait même invité à l'université d'Alcalá pour travailler à la Bible polyglotte qu'on y préparait. Nous avons dit pourquoi Érasme avait refusé. En 1520, de nombreux Espagnols

accompagnent le jeune Charles Quint lorsque celui-ci se rend en Allemagne pour se faire couronner comme roi des Romains. Parmi eux se trouvent notamment Juan de Vergara et Alfonso de Valdés. Le premier est professeur de philosophie à Alcalá ; il a collaboré à la publication de la Bible Complutense pour laquelle il a traduit le livre de la Sagesse ; chanoine de Tolède, il a été secrétaire du cardinal Cisneros. Le second est un haut fonctionnaire qui va occuper bientôt un poste de premier plan comme secrétaire à la correspondance latine aux côtés du grand chancelier Gattinara. Aux Pays-Bas, les deux hommes retrouvent un compatriote, le Valencien Luis Vives, professeur à Louvain depuis 1519². Vives est un admirateur d'Érasme. À son contact, les Espagnols de la suite de Charles Quint découvrent le prestige dont jouit l'humaniste de Rotterdam dans l'Europe du Nord. De retour en Espagne, en 1522, ils vont contribuer à la vogue de l'érasmisme dans la péninsule.

Le grand livre que Marcel Bataillon a consacré à la question, en 1937, permet de mieux connaître les raisons de ce succès³. Sur un terrain préalablement préparé par le cardinal Cisneros, qui avait mis au service d'une réforme du clergé et de la spiritualité l'autorité que lui conféraient ses fonctions (confesseur d'Isabelle la Catholique, archevêque de Tolède, inquisiteur général, régent du royaume de Castille à deux reprises), l'évangélisme d'Érasme trouve en Espagne un accueil favorable. Sa réputation d'humaniste lui vaut l'estime des milieux universitaires, mais ce sont surtout ses idées religieuses qui retiennent l'élite intellectuelle. Ces idées séduisent par leur ton mesuré, également éloigné de l'intransigeance de Rome et des outrances de Luther. Contre Rome, Érasme affirme la nécessité et l'urgence d'une réforme de l'Église et de la religion qu'il convient de débarrasser de ses aspects dogmatiques et formalistes : l'excès des spéculations théologiques et une pratique routinière aux limites de la superstition ; Érasme prône un retour à l'Évangile, à une religion en esprit et à un culte intérieur. Contre Luther, il prend la défense du libre arbitre et s'efforce de préserver l'unité du monde chrétien. L'idéal pour lui serait une conciliation irénique sans vainqueurs ni vaincus, qui assurerait la réforme nécessaire de l'Église en évitant le

schisme. Dès 1525, on traduit en espagnol l'*Enchiridion* ou manuel de christianisme en esprit. L'ouvrage suscite l'engouement d'une partie des élites, mais aussi des réactions dans le clergé régulier qu'inquiètent ses audaces : Érasme ne ménage ni les institutions ni les doctrines ; il met en cause le statut des ordres religieux. Mais Érasme compte à la cour des admirateurs fervents et inconditionnels comme le grand chancelier Gattinara et son secrétaire, Alfonso de Valdés. L'inquisiteur général Alonso Manrique, archevêque de Séville, lui aussi sensible aux idées d'Érasme, imagine une parade destinée à couper court aux attaques malveillantes : il réunit à Valladolid, au printemps 1527, une commission composée de théologiens et de représentants des ordres religieux et chargée de dire si les œuvres d'Érasme présentent un danger pour la foi. La commission se sépare sans prendre nettement position. À défaut d'une approbation formelle, Érasme obtient cependant une lettre officielle de l'empereur qui se porte garant de son orthodoxie. Dès lors les traductions se multiplient entre 1527 et 1532 et Marcel Bataillon peut parler d'une véritable « invasion érasmiennne ». L'influence d'Érasme ne cesse de croître et l'Espagne semble sur le point de faire de lui son maître à penser et son guide.

L'illuminisme

Les adversaires d'Érasme n'avaient pas désarmé. Ils profitent des poursuites engagées, à partir de 1525, contre les tendances illuministes pour compromettre quelques érasmistes notoires et les faire condamner par l'Inquisition. L'érasmisme, en effet, n'est qu'un des aspects qu'ont pris en Espagne les inquiétudes religieuses. Comme dans le reste de l'Europe, on relève ici, depuis le XV^e siècle, un élan vers la vie intérieure que l'érasmisme reprend à sa manière, mais qui lui est antérieur et qui, au départ, ne lui doit rien. Cette tendance à l'intériorité, il faut se garder aussi de l'attribuer principalement aux *conversos*, à ces « déracinés du judaïsme », comme écrit Marcel Bataillon, nombreux depuis les conversions massives du XV^e siècle et le décret d'expulsion de 1492, *conversos*

qui cherchent de cette façon à rompre avec le formalisme et le ritualisme caractéristiques du judaïsme. Cette poussée vers la vie intérieure peut prendre des formes peu compatibles avec l'orthodoxie catholique traditionnelle. C'est le cas avec l'illuminisme, la tendance des *alumbrados* qui disent s'abandonner à l'inspiration divine sans contrôle et interpréter librement les textes évangéliques. Les *alumbrados* prétendent être mus uniquement par l'amour de Dieu et tenir directement de lui leur inspiration ; ils n'ont plus de volonté propre : c'est Dieu qui dicte leur conduite ; il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas pécher. Les *alumbrados* refusent l'autorité de l'Église, sa hiérarchie, ses dogmes, ainsi que les formes de piété traditionnelles dans lesquelles ils voient des attaches (*ataduras*) : pratiques religieuses (dévotions, œuvres de miséricorde et de charité), sacrements... C'est cet ensemble de tendances que l'Inquisition poursuit énergiquement à partir de 1525. L'autodafé de Tolède, en 1529, porte un coup d'arrêt à la première vague d'illuminisme en Espagne, mais il est à remarquer qu'on n'y prononce aucune condamnation à mort.

Alumbrados et érasmistes ont en commun leur rejet de la scolastique et de certaines formes de piété voisines de la superstition. Cela mis à part, tout les sépare : les érasmistes sont des humanistes rompus aux disciplines universitaires et dotés d'esprit critique ; ils ne peuvent qu'être choqués par les extravagances de certains *alumbrados*, pour la plupart des gens simples qui n'ont reçu qu'une formation élémentaire (ce sont des *idiotas*, c'est-à-dire des hommes sans instruction, des autodidactes). Ils n'avaient rien de commun avec les *alumbrados* qui rejetaient le libre arbitre et toute responsabilité personnelle, et s'abandonnaient à la libre inspiration divine, toutes notions profondément étrangères à Érasme et à ses disciples espagnols qui veulent une religion intérieure, certes, mais éclairée et soumise au contrôle de la raison. Quelques érasmistes ont été imprudents ; ils se sont compromis avec des *alumbrados*. Les cas les plus typiques sont ceux du chanoine Vergara, de son frère Bernardino de Tovar, des frères Juan et Alfonso de Valdés. Inversement, certains *alumbrados*, arrêtés par

l'Inquisition, se proclament érasmistes, parfois contre toute vraisemblance. Comment expliquer pareille attitude qui a abouti à brouiller les pistes en abusant, non seulement les inquisiteurs, mais aussi les historiens ? C'est que dans les années 1520 Érasme ne fait l'objet en Espagne d'aucune condamnation officielle ; bien au contraire, il bénéficie de la protection des plus hautes autorités de l'État, alors que la chasse aux *alumbrados* est ouverte depuis 1525. Il était donc moins dangereux de se réclamer d'Érasme que de passer pour *alumbrado*. C'est ce que José C. Nieto appelle l'érasmisme paravent ou l'érasmisme masque : on invoque Érasme afin d'échapper à des accusations bien plus graves : être convaincu de professer des idées illuministes ou, pire, luthériennes⁴.

Juan de Valdés, inquiet à cause de son *Diálogo de doctrina cristiana* (1529), adopte cette ligne de défense : il doit beaucoup à l'illuminisme, mais se réclamer d'Érasme, alors très en vogue à Alcalá, n'est-ce pas une manière élégante et habile de parer les coups les plus dangereux ? La manœuvre réussit : Juan de Valdés s'en tire à bon compte. Il a le loisir de gagner l'Italie où il élaborera, loin de l'Inquisition, des idées religieuses qui lui auraient coûté cher s'il était resté en Espagne. En prenant le masque de l'érasmisme, Valdés a trompé la vigilance de l'Inquisition qui n'a pas vu clairement ses liens avec l'illuminisme et n'a même pas soupçonné ce qu'il devait à Luther. Or on le sait maintenant : dans le *Diálogo de doctrina cristiana*, Valdés adapte librement et parfois traduit presque mot à mot des passages de Luther⁵.

Vergara et son demi-frère Bernardino Tovar sont dénoncés comme illuministes et arrêtés en 1533. Le 21 décembre 1535, le premier est condamné à un an de réclusion dans un couvent et à une amende de 1 500 ducats. L'Inquisition n'a pas retenu l'accusation de luthéranisme, sans quoi la peine aurait été beaucoup plus grave. L'érasmisme reste suspect aux yeux des inquisiteurs, mais il bénéficie d'une indulgence relative jusqu'à la mort de l'archevêque de Tolède, Fonseca, en 1534, et celle de l'inquisiteur général Manrique, en 1538. C'est Manrique qui, en qualité d'archevêque de Séville, recrute pour son diocèse des prédicateurs

à succès, adeptes d'une spiritualité rénovée, comme le docteur Gil qui passe pour un bon représentant de l'humanisme chrétien. Sa liberté de ton choque les traditionalistes. Gil ironise volontiers, en chaire, sur les pratiques religieuses des foules et sur les structures ecclésiales ; il critique certaines formes d'ascétisme ; il recommande de s'en remettre en tout à Jésus-Christ. Il n'y a rien, dans ces propositions, de foncièrement luthérien, du moins à première vue, mais une tendance d'esprit qui inquiète les inquisiteurs. Le docteur Gil est arrêté en 1549. Il comparaît, en 1552, dans un petit autodafé ; il est condamné à une pénitence mineure. Il meurt en 1555.

Les protestants de Valladolid et de Séville

Pendant la première moitié du XVI^e siècle, l'Inquisition n'avait eu affaire qu'à des sectes illuministes, des pseudo-mystiques et des érasmistes, jamais à d'authentiques luthériens — du moins le croyait-elle —, ce qui explique la modération des condamnations prononcées. La situation change brusquement en 1558. Cette année-là, on découvre des foyers luthériens dans deux des plus grandes villes d'Espagne, Valladolid et Séville. À Séville, des accusations précises sont portées contre des membres du clergé — des chanoines, des moines, des religieuses —, contre des nobles et contre des notables. On rouvre des dossiers qu'on avait classés. On reprend le procès du docteur Gil, mort en 1555⁶ ; on arrête le chanoine Constantino de la Fuente qui lui avait succédé comme prédicateur. À Valladolid, sont impliqués Augustin Cazalla, chanoine de Salamanque, chapelain et prédicateur de Charles Quint, ainsi que d'autres membres de sa famille, des moines, des aristocrates, des hauts fonctionnaires tels que l'Italien Carlos de Seso, corregidor de Toro, arrêté au moment où il se préparait à passer en France. Un vent d'hystérie souffle sur la Castille. Les suspects s'entassent dans les prisons où l'on ne trouve bientôt plus de place pour incarcérer les nouveaux. On manque aussi d'inquisiteurs pour instruire les procès. On est obligé de les faire venir de Cuenca ou de Murcie ; on

envisage même de requérir le concours de magistrats du Conseil royal ou de la Chancellerie... On doit donner une protection spéciale aux détenus pour leur éviter d'être lynchés par une populace déchaînée. Dans sa retraite de Yuste, Charles Quint est atterré. Il presse la régente, sa fille Jeanne — Philippe II est encore aux Pays-Bas —, de sévir avec la plus extrême rigueur : il faut traiter les prévenus, non comme des hérétiques, mais comme des rebelles qui attentent à la sécurité de l'État.

Un premier autodafé a lieu, le 21 mai 1559, à Valladolid. Quatorze accusés sont condamnés à mort dont Augustin Cazalla, son frère Francisco de Vivero, curé d'une paroisse du diocèse de Zamora, et sa sœur, Beatriz de Vivero. La mère des frères Cazalla, Leonor de Vivero, décédée, n'échappe pas au déshonneur : on exhume son cadavre pour le brûler en effigie. Tous les condamnés ont été étranglés avant d'être conduits au bûcher, sauf un, le licencié Antonio Herreruero, avocat de Toro, qui a refusé de reconnaître ses erreurs et paie de cette façon son obstination. Le 24 septembre, plus de cent personnes sont condamnées à Séville, dont vingt et une à mort. Au nombre de celles-ci figure un fils du comte de Bailén, cousin germain du duc d'Arcos. Ici aussi, un condamné est brûlé vif pour être resté fidèle jusqu'au bout à ses convictions. Le 8 octobre, Philippe II préside le second autodafé de Valladolid au cours duquel sont prononcées quatorze condamnations à mort, dont celle du corregidor de Toro, Carlos de Seso, qu'on brûle vif parce qu'il persévérerait dans l'erreur. Enfin, un autre autodafé est célébré à Séville, le 22 décembre 1560 ; dix-sept personnes sont condamnées au bûcher — dont trois en effigie ; parmi ces dernières figure le docteur Constantino Ponce de la Fuente, mort peu avant en prison — il s'était peut-être suicidé. Deux ans plus tard, en 1562, on exhuma les restes du docteur Gil pour les brûler.

Avait-on vraiment affaire à des protestants ? Au milieu du XX^e siècle, des historiens se sont demandés si l'on ne serait pas plutôt en présence de clercs et de laïcs que la lecture d'Érasme avait gagnés à la cause du christianisme en esprit et que des inquisiteurs peu sensibles aux nuances auraient abusivement qualifiés de

luthériens. Aujourd'hui, le doute n'est plus permis : les victimes des autodafés des années 1559-1560 étaient bien des luthériens. À l'époque des faits, les adeptes de la Réforme ne s'y sont pas trompés⁷. C'est d'ailleurs après les autodafés de Valladolid et de Séville que commencent les campagnes contre l'Inquisition espagnole. Les milliers de judaïsants exécutés à la fin du XV^e siècle n'étaient pas arrivés à émouvoir une Europe intellectuelle portée à l'antisémitisme. Les quelques dizaines de luthériens brûlés en 1559 suscitent un mouvement de sympathie et de solidarité de la part de leurs frères en religion ; des pamphlets contre l'inquisition espagnole paraissent alors dans l'Europe du Nord, souvent signés par des protestants espagnols qui ont fui leur pays⁸. À Séville, en effet, l'arrestation et le procès du docteur Gil (1549-1552) en avaient inquiété plusieurs qui avaient jugé prudent de gagner Paris, puis les Pays-Bas. D'autres, en 1555, fuient à Genève. En 1557, ce sont douze moines hiéronymites de Séville, grands lecteurs de Luther et de Melancton, qui s'installent à leur tour à Genève. On trouve parmi eux des personnalités comme Antonio del Corro, Cipriano de Valera ou Casiodoro de Reina. Presque tous seront brûlés en effigie en 1562. Le plus représentatif est sans doute Casiodoro de Reina qui, en exil, signait toujours le Sévillan-*Hispalensis*. Il meurt le 15 mars 1594.

Ce sont bien des luthériens que l'Inquisition a condamnés, en 1559-1560. Cette persécution a eu définitivement raison du protestantisme dans la péninsule. Après 1560, on continue à introduire en Espagne des livres, calvinistes surtout, mais les rares protestants à comparaître devant l'Inquisition sont des étrangers, des Français, des Anglais, des Allemands..., installés à demeure ou, le plus souvent, commerçants et marins de passage. Pour des raisons politiques, l'Inquisition a l'ordre de fermer les yeux. En 1597, un décret rassure les marchands de la Hanse que leurs affaires amènent dans des ports espagnols : l'Inquisition ne les inquiétera pas ; on leur demande seulement de ne pas provoquer de scandale. Cette « tolérance » sera étendue plus tard aux commerçants anglais, puis aux Hollandais.

Si la greffe protestante n'a pas pris, ce n'est pas seulement à cause du contrôle exercé par l'Inquisition. La répression n'a jamais empêché une idéologie de se développer pour peu qu'elle ait des racines profondes. Il faut chercher d'autres raisons : l'Espagne était éloignée de l'épicentre de la révolution religieuse ; les réformes introduites dans la discipline ecclésiastique et dans les ordres religieux dès les premières années du XVI^e siècle, quoique limitées, avaient contribué à corriger certains abus ; enfin, les inquiétudes religieuses avaient pris, dans la péninsule Ibérique, une forme originale. Ici, c'est l'illuminisme, plus que le luthéranisme ou le calvinisme, qui constitue la tentation la plus forte. Les inquisiteurs ne s'y sont pas trompés. La persécution de 1558-1559 marque un net tournant antimystique, et vise l'illuminisme plus que le luthéranisme. C'est ce que révèlent l'index de 1559 et l'affaire Carranza.

Le tournant antimystique de 1559

L'index que l'inquisiteur général Valdés publie comprend sept cent un ouvrages, parmi lesquels des œuvres d'Érasme, des traductions de l'Écriture sainte, des catéchismes, des livres d'heures, etc. On retiendra surtout la mise à l'index des traités de spiritualité en langue vulgaire (dont le *Livre de l'oraison*, le *Guide des pécheurs* et le *Manuel de diverses prières* de Louis de Grenade, l'*Audi filia* de Jean d'Avila), ainsi que des éditions intégrales de la Bible, non assorties de commentaires destinés à en expliciter l'interprétation donnée par l'Église. Est visée toute spiritualité qui fait une place à la libre inspiration des fidèles, à l'intériorité, aux effusions du cœur et qui s'offre indistinctement à l'élite et à la masse.

En même temps, l'Inquisition met en accusation Bartolomé Carranza, archevêque de Tolède et primat d'Espagne, théologien brillant, l'une des gloires de l'ordre des dominicains, qui avait représenté l'Espagne aux premières sessions du concile de Trente. Que lui reproche-t-on ? D'abord de n'avoir pas dénoncé des luthériens qui étaient venus se confier à lui et qu'on retrouve parmi

les condamnés de 1559 et, ensuite, d'avoir publié un *Catéchisme* qui demanderait à être revu sur bien des points.

En interrogeant les premiers suspects arrêtés à Valladolid, les inquisiteurs découvrent que certains d'entre eux ont été en contact avec Carranza. C'est le cas, notamment, du corregidor de Toro, Carlos de Seso, qui déclare s'être entretenu longuement avec l'archevêque de Tolède du purgatoire et du bénéfice du Christ. Carranza lui aurait conseillé de s'en tenir à l'enseignement de l'Église et il avait cru bon d'ajouter que cette conversation devait rester secrète ; son interlocuteur était invité à n'en parler à personne. En omettant de rapporter ces propos à l'Inquisition, Carranza se mettait en infraction ; en effet, comme nous le verrons, aux yeux des inquisiteurs, l'hérésie est non seulement un péché, mais un délit. Un confesseur peut absoudre le péché, mais il a le devoir de dénoncer le délit.

Le *Catéchisme* que Carranza vient de publier à Anvers, en 1558, aggrave son cas. Alertée par des rumeurs malveillantes, l'Inquisition fait saisir les rares exemplaires (deux douzaines ?) que l'auteur avait envoyés à des théologiens, à des prélats, à des Grands. L'ouvrage n'est pas un catéchisme au sens habituel du terme, mais un exposé de la doctrine catholique à l'usage des clercs qui ont des responsabilités pastorales et, d'une façon générale, de tous les fidèles cultivés. Sur l'oraison, sur la foi, sur les œuvres, sur tous les sujets controversés, Carranza expose, discute, nuance ; il veut donner à ses lecteurs des connaissances qui leur permettent de résister aux mauvais bergers. C'est ce qu'on lui reproche. L'heure n'est plus au dialogue, mais aux affirmations et aux excommunications. En Espagne, depuis 1558, on voit des luthériens partout ; les mots les plus anodins deviennent compromettants pour peu qu'on les trouve aussi sous la plume des hérétiques. Or Carranza cherche à comprendre, à expliquer, à convaincre, en un moment où la moindre nuance apparaît déjà comme une concession à l'adversaire. Un sermon prononcé au cours de l'été 1558 aggrave son cas. Carranza y dénonce précisément cette phobie collective : de peur de passer pour un luthérien ou un illuminé, on n'ose plus

parler de certaines choses ; ce n'est pas parce que les *alumbrados* prônent l'oraison mentale qu'il faut la rejeter et s'en tenir à l'oraison vocale ; les deux sont à recommander ; il n'en reste pas moins vrai que l'oraison mentale est supérieure à la vocale.

Carranza conteste la procédure : comme archevêque, seul le pape a le pouvoir de le juger. Pie IV est aussi de cet avis. Il demande que Carranza soit transféré à Rome pour y être jugé. Le cas Carranza prend alors les proportions d'une affaire d'État. Philippe II pose en principe que le pape ne doit pas intervenir dans les affaires intérieures du royaume ; les Espagnols doivent être jugés par des Espagnols ; les affaires d'hérésie, en particulier, sont de la seule compétence de l'Inquisition espagnole. Philippe devra néanmoins céder en 1567 quand Pie V menacera de prononcer l'interdit sur la totalité du royaume. Transféré à Rome, Carranza est soumis à un nouveau procès qui se prolonge sous le pontificat de Grégoire XIII. Le jugement final est rendu en 1576 : l'archevêque de Tolède est condamné à corriger les imprudences de langage et à abjurer les erreurs d'interprétation auxquelles pouvaient se prêter ses écrits. Après dix-sept années d'incarcération, Carranza est libéré ; il meurt quelques semaines plus tard.

Avec l'affaire Carranza, le luthéranisme semble passer au second plan ; ce que l'Inquisition entend combattre, encore une fois, ce sont les tendances pseudo-mystiques, sinon le mysticisme lui-même. Un homme joue un rôle essentiel dans l'orientation que prend alors le catholicisme espagnol : Melchor Cano (1509-1560), l'un de ces théologiens qui, tout en restant fidèles à l'enseignement de saint Thomas d'Aquin, ont su assimiler les leçons de l'humanisme. C'est avec rigueur que Cano examine les grands problèmes de la spiritualité de son époque. Ce qui le préoccupe, c'est la tendance à aller vers des formes de vie spirituelle qui font une grande place à la libre inspiration des fidèles, à l'intériorité, aux effusions du cœur et qui s'offrent indistinctement à l'élite et à la masse. Est-il prudent de mettre à la portée de tous des pratiques comme l'oraison mentale ou la méditation ? Ce sont ces reproches que Melchor Cano adresse à Carranza, à Louis de Grenade et à tous les spirituels : poser en

principe que tout le monde peut accéder à la contemplation et à la perfection, répandre dans le peuple chrétien et en langue vulgaire des notions qui ne concerneront jamais qu'une élite de croyants ; la prudence recommande au contraire de ne laisser s'engager dans cette voie difficile que ceux — une minorité — qui auront le courage d'aller jusqu'au bout et le discernement d'éviter les déviations. Cano recommande qu'on réserve à une élite de clercs l'intelligence des choses de Dieu et la vie spirituelle ; la masse des fidèles doit s'en tenir à des pratiques routinières. Cano en est conscient et il assume ce choix : des femmes éprouvent — paraît-il — un appétit insatiable pour les Saintes Écritures ? Il faut les leur interdire et mettre un couteau de feu entre la Bible et le peuple !

C'est en fonction de ces critères qu'a été établi l'index de 1559 : on cherche à écarter la tentation de l'illuminisme qui s'ébauche dès les premières années du XVI^e siècle. L'illuminisme ne forme pas un corps doctrinal homogène ; il se développe dans de multiples sectes qui ont en commun l'aspiration à une vie religieuse plus authentique et plus libre, débarrassée des exigences dogmatiques et cérémonielles du catholicisme officiel. De petits groupes se réunissent pour lire la Bible, la commenter et parler des moyens de s'unir directement à Dieu. Ainsi commence à se développer une spiritualité intériorisée, sans images, sans médiations intellectuelles, sans culte extérieur. Les pratiques religieuses (la prière vocale, l'assistance à la messe, les sacrements) apparaissent comme autant d'obstacles et comme un formalisme qui empêche l'amour de Dieu de s'épanouir librement ; on cherche au contraire à s'abandonner à Dieu ; une fois qu'on croit être arrivé à ce stade, on ne se sent plus tenu de pratiquer les dévotions de la masse ; on n'a plus à se soucier de savoir si ce qu'on fait est bien ou mal puisque l'on vit dans l'amour de Dieu qui inspire tous les actes ; on ne saurait pécher ; on est en dehors du péché. L'Inquisition dénonce dans l'illuminisme une déviation et une perversion à combattre énergiquement. Plus que le luthéranisme et que les séquelles de l'érasmisme, c'est l'illuminisme qui est visé en 1559. On croyait pourtant l'avoir éliminé après les poursuites engagées en 1525 dans

le royaume de Tolède. Il resurgit au tournant du siècle. Dans la péninsule Ibérique, il se rencontre dans l'entourage de certaines dévotes (*beatas*) et dans quelques provinces, la basse Andalousie et l'Estrémadoure.

On appelait *beatas* des femmes pieuses qui vivaient retirées du monde, soit seules, soit en petites communautés rattachées ou non au tiers ordre franciscain ou dominicain. Souvent auréolées d'une réputation de sainteté, elles jouissaient d'un grand prestige dans les milieux populaires. Jusqu'à vers 1550, l'Inquisition n'a rien fait contre les *beatas* ; de grands personnages, comme les inquisiteurs généraux Cisneros et Manrique, ont même protégé certaines d'entre elles. Dans les premières années du XVI^e siècle sœur Marie de Saint-Dominique, dite la *beata de Piedrahita*, reçoit beaucoup de monde dans sa cellule, des admirateurs et des dévots ; elle sort aussi ; il lui arrive de fréquenter, par exemple, les salons du duc d'Albe et d'observer les invités qui jouaient aux échecs et aux dames ; le mouvement des pièces l'intéressait vivement et lui rappelait l'itinéraire de l'homme vers Dieu grâce à la pénitence. En 1507, le prieur des dominicains lui demande d'aller réformer les couvents de Tolède ; la même année, le roi d'Aragon l'invite à la cour ; elle lui fera parvenir un message, en janvier 1516 : il ne mourrait pas sans avoir conquis Jérusalem ! La prophétesse n'a pas eu de chance ; le roi est mort quelques jours plus tard... Ses ravissements et ses révélations font l'admiration de tous : quand elle communie, elle voit Jésus dans l'hostie ; elle s' imagine elle-même avec un anneau au doigt, signe de son mariage mystique avec Jésus. Sa conduite est parfois déroutante : elle reçoit souvent, la nuit, dans son lit ; les visiteurs viennent s'asseoir sur le lit ou près du lit ; on parle de bals mystiques ; on relève des attitudes troublantes : des baisers, des embrassades et des caresses avec ceux qui venaient la voir pendant ses extases... Pourtant, l'Inquisition ne bouge pas ; ce sont les tribunaux ecclésiastiques, alertés par des dominicains, qui la jugent, le 23 mars 1510, et qui lui rendent hommage : sa personne, sa vie, sa sainteté sont dignes d'estime,

son enseignement mérite considération. Le nonce du pape et Cisneros sont venus témoigner en sa faveur.

Sœur Magdalena de la Cruz a eu moins de chance. Abbessse du couvent Sainte Isabelle de Cordoue, elle disait avoir été sanctifiée dans le ventre de sa mère ; elle se nourrissait uniquement, prétendait-elle, de pain eucharistique ; elle entraît fréquemment en extase ; elle avait des dons de visionnaire : elle avait prévu la victoire de l'armée impériale à Pavie, en 1526, et la captivité de François I^{er} ; on vient la voir en pèlerinage ; l'inquisiteur général Manrique lui-même fait le voyage ; l'impératrice Isabelle lui envoie son portrait ; à la naissance du futur Philippe II, en 1527, on met sur le berceau des vêtements qu'elle avait portés. Le 1^{er} janvier 1544, l'Inquisition arrête la *beata* ; soumise à un interrogatoire serré, elle avoue avoir toujours été une simulatrice. Le 3 mai 1546, elle est condamnée à abjurer *de vehementi*, c'est-à-dire qu'on la tient pour une hérétique authentique, et à finir sa vie dans un couvent d'Andújar.

Sous le règne de Philippe II, l'une des plus célèbres *beatas* fut sœur Marie de la Visitation, alias la religieuse de Lisbonne, fameuse en raison de ses stigmates — cinq plaies sanglantes au côté, en forme de croix —, de ses extases et de ses visions. De vénérables religieux comme le père Louis de Grenade ou l'archevêque de Valence, Ribera, l'admiraient et se portaient garants de son orthodoxie, mais, comme ses « visions » l'amenaient de plus en plus à critiquer vivement l'incorporation du Portugal à la monarchie de Philippe II, le gouverneur de Lisbonne pria l'Inquisition d'examiner son cas de plus près. On s'aperçut alors que les stigmates étaient en réalité provoqués par des coups d'épingle et que le halo dont on la voyait parfois entourée était produit par un jeu de chandelles et de miroirs. Condamnée en 1588 comme simulatrice, sœur Marie finit ses jours au Brésil.

Dans certaines régions comme l'Andalousie ou l'Estrémadoure, les *beatas* se comptent par centaines. Comment ne pas évoquer l'émigration qui pousse tant d'hommes jeunes à partir pour l'Amérique ou à s'engager dans les armées du roi ? Dans ces terres

l'homme se présente souvent sous la forme du prêtre. Les *beatas* lui confient ce qu'elles croient être leurs inquiétudes spirituelles. Il s'ensuit une situation équivoque que Melchor Cano n'avait pas manqué de relever : les femmes qui s'adonnent à l'oraison seront tentées de s'adresser à un maître qui les conseillera ; pour plus de discrétion, ces consultations seront données, non pas dans des lieux publics ou dans des églises, mais dans des endroits retirés, voire dans des pièces closes, avec les tentations que l'on devine... Cela — qui était vrai déjà des *alumbrados* du royaume de Tolède, en 1525 — l'est plus encore de ceux — de celles — de la Basse-Andalousie et de l'Estrémadoure. À propos des *alumbrados* de Llerena, les documents conservés montrent que les instigateurs de la secte — huit prêtres — ne s'intéressaient guère aux subtilités de l'oraison. Ils allaient de village en village, cherchant de préférence le contact avec des femmes jeunes, car à partir d'un certain âge — disaient-ils — on n'est plus capable de faire des progrès dans la vie spirituelle ! L'un de ces prêtres, Hernando Alvarez, est arrêté en 1563 : il se permettait toute sorte de privautés avec ses filles de confession, en leur expliquant qu'elles ne péchaient pas. Un autre, Cristóbal Chamizo, poursuivi en 1574, aurait séduit trente-quatre *beatas*... L'autodafé de 1579 met fin à l'affaire ; aucune peine de mort n'est prononcée contre les dix-neuf accusés qui comparaissent.

À Jaén, le personnage principal est un curé, Gaspar Lucas, qui a beaucoup de succès auprès des *beatas*. En 1585, l'une d'elles le dénonce à l'Inquisition. Bien que son livre de chevet soit Ruysbroek — le grand maître de la mystique du Nord —, on l'accuse moins de déviations doctrinales que de dépravation morale : Gaspar Lucas vérifiait personnellement si ses pénitentes étaient vierges ; il laissait entendre qu'on n'était pas responsable de certains actes, commis sous l'effet de possessions diaboliques ; quand il couchait avec une *beata*, il la persuadait que c'était le meilleur moyen d'atteindre la sainteté ; Dieu accordait cette faveur aux âmes qu'il aimait beaucoup afin d'éprouver leur chasteté ! Lucas est condamné à dix ans de réclusion dans un couvent, le 21 janvier 1590.

L'Inquisition et les sorcières

L'Inquisition s'est montrée plutôt indulgente à l'égard des sorcières. On ne trouve, en Espagne, rien de comparable à la phobie qui saisit l'Europe, au XVI^e et au XVII^e siècles, et qui fait brûler des centaines, voire des milliers de pauvres femmes. Le Saint-Office applique rarement la peine de mort aux sorcières ; il les prend en pitié ; il les tient pour des victimes plus que pour des criminelles, du moins jusqu'au XVIII^e siècle.

Le ton est donné, dès 1530, par le traité de Pedro Ciruelo qui sera plusieurs fois réédité⁹. L'auteur s'efforce de proposer des explications naturelles aux histoires extraordinaires qu'on raconte. Il admet que certaines pratiques relèvent du surnaturel et impliquent un pacte avec le diable. Ciruelo recommande néanmoins aux magistrats de se montrer indulgents pour les superstitions du peuple. Les inquisiteurs semblent avoir fait de cette maxime leur règle de conduite. Il n'était pas évident de confier à l'Inquisition la répression de la sorcellerie. C'est le Conseil de Navarre, par exemple — c'est-à-dire la juridiction ordinaire —, qui enquête sur des faits qui se sont produits, en janvier 1525, dans la région de Roncevaux. On accuse des sorciers de faire mourir des enfants, d'empoisonner des gens en leur administrant un *potagevert*, fait de crapauds et de cœurs d'enfants, de se passer une pommade sur le corps pour se rendre à des réunions nocturnes au cours desquelles ils baisaient un chat noir. Le magistrat instructeur ordonne des dizaines d'arrestations. Pour identifier les sorciers, il fait appel aux services d'une « experte » qui examine l'œil gauche des suspects : c'est là, paraît-il, que le diable imprime sa marque.

Il ne semble pas que cet épisode ait entraîné de condamnations à mort, mais il va avoir des conséquences décisives pour le traitement des affaires de sorcellerie. Dès le mois de mai 1525, en effet, le Conseil de Navarre et les inquisiteurs locaux sont en désaccord. Les seconds prétendent être seuls compétents en matière de sorcellerie : rendre un culte au démon et avoir recours à son intervention, c'est, à coup sûr, porter atteinte à la foi ; or la défense

de la foi relève de la seule Inquisition. Pour résoudre le conflit, l'inquisiteur général Manrique réunit, à Grenade, une commission mixte destinée à arrêter la conduite à tenir dans les affaires de sorcellerie. Parmi les points à l'ordre du jour, deux posent des problèmes de fond :

- qui a compétence : la juridiction ordinaire ou l'Inquisition ?
- le sabbat se déroule-t-il en réalité ou dans l'imagination de ceux qui disent y participer ?

Une première décision est prise en 1526 : le Conseil de Navarre est dessaisi au profit de l'Inquisition, mais, pour le reste de la Monarchie, la situation reste confuse. D'une manière générale, à partir de 1530, l'Inquisition est seule compétente pour les affaires de sorcellerie dans les domaines de la couronne de Castille ; dans les territoires de la couronne d'Aragon, les choses sont plus floues parce que les institutions régionales cherchent à réduire l'intervention des inquisiteurs aux seuls délits d'hérésie manifeste ; ce ne semble pas être le cas dans les affaires de sorcellerie où les juges ordinaires peuvent appliquer une procédure d'urgence — *juicio sumarísimo* — et sans appel ; c'est le point de vue que défendent les Cortès en 1593 et encore en 1626. Les inquisiteurs contestent cette interprétation. Ces divergences sont source de rivalités et, dans de nombreux cas, on a l'impression d'une course de vitesse entre les inquisiteurs et les magistrats : quand les premiers se manifestent, il est trop tard : les sorcières ont déjà été condamnées et la sentence exécutée en vertu de la procédure d'urgence.

Sur le second point de l'ordre du jour — la question du sabbat —, la commission de Grenade est partagée. En gros, les théologiens sont convaincus que le démon a effectivement le pouvoir de réaliser ce que rapportent les sorcières ; le docteur Luis Coronel, de tendance érasmiste, fait partie de ceux-là. Les juristes — parmi eux se trouve le futur inquisiteur général Fernando de Valdés — sont d'un avis contraire ; ils ne croient pas à la réalité du sabbat ; selon eux, tout est affaire d'imagination. C'était déjà, au XV^e siècle, la position de Lope de Barrientos, évêque de Cuenca : pour démontrer que les récits des sorcières étaient invraisemblables, il utilisait des

arguments de bon sens : les corps ont trois dimensions ; pour passer d'un lieu à un autre, il faut qu'ils aient la place nécessaire ; comment des sorcières pourraient-elles, comme elles le disent, quitter une maison par une crevasse, un trou dans le mur ou une cheminée ? À Grenade, les théologiens sont en majorité — six contre quatre — mais les juristes ne renoncent pas ; ils continuent à juger que les histoires de sabbat naissent dans l'imagination de personnes dérangées ou qui ont absorbé des produits hallucinogènes. Cela pose la question de la pommade dont s'enduisaient les sorcières et qui leur donnait, d'après elles, des pouvoirs extraordinaires ; on savait en effet depuis longtemps que certaines substances plongent ceux qui les absorbent dans un sommeil profond et provoquent des cauchemars ou des rêves délicieux¹⁰. L'Inquisition recommande donc d'interroger les intéressées d'une manière précise : de quelle pommade s'agit-il ? qui la confectionne et avec quoi ? Chaque fois que la chose est possible, il convient de saisir cette pommade et de la faire examiner par des médecins et des pharmaciens.

Théologiens et juristes continueront à s'opposer au sujet des faits de sorcellerie, mais les seconds marquent des points. En 1537, le Conseil supérieur de l'Inquisition — la Suprema — envoie aux tribunaux régionaux des instructions précises. Avant d'engager des poursuites pour sorcellerie, il convient de s'assurer que les faits sont bien établis : y a-t-il eu des disparitions ou des morts ? des destructions de récoltes ? Si c'est le cas, rechercher la cause de la mort (maladie ou autre cause). On s'en tiendra à la règle qu'avait posée l'inquisiteur Martín de Castañega en 1527 : tenir pour extraordinaires uniquement les faits pour lesquels on ne trouve aucune explication naturelle¹¹. On se méfiera des dénonciations vagues et on ne tiendra pas compte des aveux qu'auraient pu faire les présumées coupables ; on peut faire dire n'importe quoi à de faibles femmes. On évitera d'envoyer en prison des simples d'esprit. Si, malgré toutes ces précautions, on croit devoir engager des poursuites, on fera preuve de la plus grande indulgence¹². Lorsque les faits paraissent passibles de la peine de mort, on enverra le

dossier à la Suprema qui tranchera. En 1547, la nomination du juriste Fernando de Valdés au poste d'inquisiteur général renforce la tendance au scepticisme. En 1550, l'inquisiteur Sarmiento, de Barcelone, est révoqué : il avait condamné à mort six sorcières sans preuves. En 1555-1556, le Conseil suprême considère que des sorcières du Guipúzcoa ont été condamnées sans preuves suffisantes ; il casse le verdict¹³.

On a l'impression que, pour la majorité des inquisiteurs, la sorcellerie s'explique par l'ignorance. Dans certaines vallées du Pays basque ou de la Navarre, les habitants n'ont aucune instruction religieuse ; plutôt que de s'en prendre à de pauvres femmes, il faut instruire le peuple, extirper les restes du paganisme et envoyer sur place des missionnaires qui parlent la langue du pays. Au fond, les sorcières sont plus à plaindre — ou à soigner — qu'à blâmer. En 1554, Valdés va encore plus loin ; il est convaincu que les affaires de sorcellerie relèvent de l'imposture, car on peut faire avouer aux sorcières n'importe quoi ; dans la plupart des cas, il faut les renvoyer chez elles.

À la lumière de ces recommandations, on comprend pourquoi l'Espagne a moins participé à la chasse aux sorcières que le reste de l'Europe. Dans le ressort des inquisitions de Cuenca et de Tolède, la torture est rarement appliquée aux sorcières ; aucune peine de mort n'est prononcée dans les 307 procès connus de ce genre. En Galice, pour la période qui va de 1560 à 1700, les affaires de sorcellerie représentent 140 causes sur les 2 203 dont a eu à connaître le tribunal de Saint-Jacques ; toutes — sauf deux — ont été sanctionnées par une simple abjuration. À Jaén, entre 1526 et 1834, sur 113 procès, 5 seulement concernent la sorcellerie et un pacte avec le démon. Dans le district de Cordoue, on ne relève guère l'aspect démoniaque de la sorcellerie ; ici, ce sont plutôt des magiciennes que l'on poursuit parce qu'elles se disent capables de favoriser des amours, de faire retrouver la santé ou de connaître des choses cachées. On relève 79 personnes détenues pour ce type de délit, 5 hommes et 74 femmes ; les femmes sont jeunes, en général : elles exercent la magie entre 25 et 35 ans. À l'autodafé du

8 décembre 1572 comparaît Leonor Rodríguez, la fameuse *Camacha* de Montilla que Cervantès évoquera dans le *Colloque des chiens* : on reproche à cette femme, âgée de quarante ans au moment des faits, d'avoir fait un pacte avec le démon et de « lier et délier les cœurs ». Malgré l'accusation de satanisme, elle est condamnée à des peine mineures : abjuration, deux cents coups de fouet, une forte amende — elle faisait payer cher ses services ! Toujours à Cordoue, en juin 1665, quatre femmes sont condamnées à être fouettées publiquement comme magiciennes ; elles défilent à dos de mulets, torse nu, un bonnet d'infamie sur la tête ; les spectateurs les bombardent avec des oignons... En Catalogne, où les affaires de sorcellerie ont fini par échapper à l'Inquisition, les sanctions sont beaucoup plus élevées ; à Vich, en 1618-1620, la justice civile prononce plusieurs condamnations à mort, ce qui entraîne une protestation de l'évêque du diocèse pour qui tout ce qu'on raconte sur les sorcières n'est que songe et billevesées. À Valence, où c'est aussi la justice civile qui s'occupe de la sorcellerie, entre 1540 et 1700, on relève 337 procès de ce genre ; il n'est pas question de sabbat ; on reproche aux accusées de prédire l'avenir, de pratiquer des superstitions diverses et surtout de procurer des breuvages destinés à favoriser les amours illégitimes ou à guérir des malades.

Le procès de Logroño, en 1609-1610, offre un contraste complet avec ce qui précède. On y décrit avec complaisance des scènes classique de sabbat : le nouveau sorcier qu'on va chercher, dont on frotte les mains, le visage, la poitrine, les parties honteuses et la plante des pieds avec une eau verdâtre et puante, puis qu'on fait voler dans les airs jusqu'au lieu du sabbat ; là, le démon se tient sur une sorte de trône ; il a l'apparence d'un homme noir, avec des cornes qui éclairent la scène ; le nouveau venu renie la foi du Christ, reconnaît le démon pour son dieu et seigneur et l'adore en lui baisant la main gauche, la bouche, la poitrine et les parties honteuses ; le démon se retourne et fait voir son derrière que le sorcier est tenu de baiser aussi. Le récit se poursuit avec la description de messes noires et d'actes de sorcellerie. Les peines

prononcées sont très sévères : sur les vingt-neuf accusées, six sont brûlées vives, six meurent en prison, dix-sept sont absoutes. Comparé aux centaines d'exécutions qu'on relève au même moment en territoire français, de l'autre côté des Pyrénées, ce verdict peut paraître clément. En Espagne, il fait scandale. Deux des trois inquisiteurs locaux croyaient à la réalité des phénomènes de sorcellerie, malgré le scepticisme de la Suprema. Celle-ci demande au troisième de lui envoyer un rapport complet. C'est l'occasion, pour Salazar, de reprendre la question dans son ensemble. Ses conclusions sont celles qu'on attendait d'un juriste : les phénomènes de sorcellerie n'ont aucune consistance, ce sont des histoires invraisemblables et ridicules. Salazar termine par une remarque qui va loin : dès qu'on commence à évoquer les affaires de sorcellerie dans des livres ou dans des sermons, les dénonciations se multiplient ; il convient donc de ne leur donner aucune publicité. La sorcellerie disparaîtra d'elle-même pour peu qu'on n'en parle plus.

Le contraste entre l'Espagne et le reste de l'Europe dans le traitement de la sorcellerie a intrigué les historiens. Faut-il opposer, de ce point de vue, le monde catholique, plus indulgent à l'égard des superstitions populaires, au monde protestant soucieux de combattre le paganisme et le satanisme ? H.R. Trevor-Roper préfère évoquer la pression sociale et les phobies collectives ; la société cherche des boucs émissaires pour les malheurs des temps : guerres, pestes, famines... En Espagne, on s'en prend aux Juifs, ce qui permet de féliciter l'Inquisition pour sa modération envers les sorciers ; en Allemagne, c'est l'inverse ; dans les deux cas, on poursuit des non-conformistes¹⁴. Cette explication n'est pas convaincante : rien n'empêchait l'Inquisition espagnole de pourchasser à la fois les judaïsants et les sorcières. À notre avis, la spécificité du cas espagnol tient à d'autres raisons. À partir du moment où l'on voit dans la sorcellerie une forme d'hérésie, l'Inquisition est fondée à en connaître puisqu'en Espagne c'est elle qui a reçu mission de défendre la foi. La juridiction ordinaire est sensible à tout ce qui porte atteinte à l'ordre public ; elle est donc attentive à la pression sociale qui voit dans les sorcières des

criminelles et des suppôts de Satan. L'Inquisition, elle, ne veut connaître que les délits contre la foi. La superstition la préoccupe moins que le protestantisme. De plus, l'Inquisition — c'est ce qui fait sa force — prend le temps nécessaire pour examiner à fond les affaires qui lui sont soumises ; elle s'entoure d'avis autorisés ; elle agit rarement dans la précipitation. Devant des témoignages fragiles, des accusations inconsistantes, des contes de bonne femme, l'Inquisition ne pouvait que se montrer indulgente, du moins l'Inquisition du Siècle d'or. Au XVIII^e siècle, les affaires de sorcellerie semblent avoir pris beaucoup d'ampleur ; on a même l'impression qu'elles constituent l'essentiel de l'activité du Saint-Office. Il est vrai que, le plus souvent, les sanctions restent modérées, mais il y a des exceptions : la dernière condamnation à mort prononcée par l'Inquisition au cours de son existence concerne une sorcière exécutée au garrot, puis brûlée, à Séville, en 1781 ; c'était une vieille folle, connue dans la ville comme la Bigote aveugle — *la Beata Ciega* — ; elle avait avoué avoir séduit de jeunes clercs et pratiqué des actes de magie.

La foi et les mœurs

L'Inquisition s'intéresse à ce que croient les gens, pas à ce qu'ils font ; à la foi, non aux mœurs. Certaines conduites supposent cependant qu'on ignore ou qu'on bafoue le dogme. L'Inquisition intervient alors, non pour punir un péché, mais pour rappeler un article de foi et inculquer des connaissances. Cette évolution s'est faite lentement, et non sans hésitations. Dans les instructions qu'il rédige en 1500, l'inquisiteur général Deza recommande de ne pas confondre le blasphémateur et l'hérétique ; on n'a aucune raison d'arrêter le premier¹⁵. Pourtant, à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, le Saint-Office se met à poursuivre les vieux-chrétiens qui blasphèment, qui ne respectent pas les Dix Commandements de Dieu ou encore qui ne savent pas ce qu'est un sacrement. C'est que les judaïsants se raréfient ; les inquisiteurs cherchent à s'employer pour justifier leur existence. Au même moment, le concile de Trente

recommandait de veiller à l'instruction religieuse des fidèles : la peur du châtement devait y pourvoir, encore que les sanctions prononcées dans ces sortes d'affaires étaient plutôt légères.

De nombreux procès concernent ce que le jargon du Saint-Office désigne comme propos mal sonnants — *palabras deshonestas* —, c'est-à-dire les blasphèmes, les affirmations scandaleuses, les plaisanteries douteuses sur la foi, le culte et ses ministres... Selon J.-P. Dedieu, qui a consacré sa thèse aux poursuites contre les vieux-chrétiens dans le district de Tolède, l'Inquisition ne jugeait pas ces fautes très graves ; elle bâclait les procès qui se terminaient le plus souvent par une pénitence spirituelle — réciter quelques Pater et Ave —, parfois accompagnée d'une amende, jamais très forte.

Certains de ces propos pouvaient entraîner un châtement plus sévère, quand ils semblaient indiquer que leurs auteurs doutaient de l'immortalité de l'âme et de la résurrection des morts et faisaient profession de matérialisme. Passe encore si de telles phrases étaient prononcées sans intention. Voici, par exemple, Catalina Zapata, âgée de trente-trois ans, femme de Juan de Moya, tailleur à Alcalá, ; elle se dénonce spontanément aux inquisiteurs, le 29 septembre 1564, car elle se souvient d'avoir dit deux fois, il y a douze ou treize ans, sans savoir ce qu'elle disait : « Tu ne me vois pas dans la misère en ce monde ; tu ne me verras pas dans la peine dans l'autre ». En écoutant l'édit de foi, elle se rend compte qu'elle a péché contre la foi et contre l'immortalité de l'âme ; le tribunal lui inflige une simple réprimande, la condamne à jeûner deux vendredis et à réciter quatre fois le rosaire dans la semaine qui vient.

Dans d'autres cas, les propos incriminés sont jugés blasphématoires et sanctionnés comme tels. Francisco Martínez Berralo, d'Ocaña, en fait l'expérience : si tel et tel individu — avait-il dit — entraient au paradis, alors son âne y entrerait aussi tout bardé et équipé ! Il se voit obligé de comparaître à l'autodafé de 1555, à Tolède. Presque un siècle plus tard, une mésaventure du même genre arrive à un Français, un certain Pedro Baurès, âgé de vingt-deux ou vingt-trois ans, arrêté le 3 mai 1640 à Madrid. Il faisait l'esprit fort : Dieu n'était pas tout-puissant ; la preuve, ce bâton : Dieu

ne pourra pas m'empêcher de le brûler ; il ne pourra pas empêcher non plus qu'il ait deux bouts ! Six mois plus tard, le 19 septembre 1640, il fait l'objet d'une sérieuse mise en garde.

Ces exemples et d'autres que nous pourrions apporter suggèrent que la thèse classique de Lucien Febvre¹⁶ ne se vérifie pas en Espagne : ici, l'incrédulité n'est pas exclue ; on est bien en présence de mécréants et d'athées. À la fin du XVI^e siècle, Pedro de Léon, jésuite, affecté aux prisons de Séville, présente les détenus comme des païens qui n'ont ni Dieu ni religion. Ce n'est pas seulement la canaille qui pense de la sorte ; voyez les usuriers, note Sarabia de la Calle, bon observateur de la vie économique de Séville : rien ne les arrête parce qu'ils ne croient à rien, ni à Dieu ni à la vie éternelle. On connaît bien aussi le cas de l'amiral d'Aragon, Sancho de Cardona, grand seigneur valencien arrêté en 1568 par l'Inquisition ; il ne s'était pas confessé et n'avait pas communie depuis plus de vingt ans. La semaine sainte, il la passait dans les villages morisques de ses seigneuries où il avait autorisé la reconstruction de mosquées. Le seul Dieu qui compte pour moi, c'est la place du Zocodover, s'écrie un *converso* à la fin du XV^e siècle ; la place du Zocodover, à Tolède, c'est celle du marché et le centre des affaires.

La formule la plus significative de ce qu'il faut bien appeler une expression de matérialisme est celle-ci : les hommes naissent et meurent ; un point, c'est tout (*No hay sino nacer y morir*). On la trouve des dizaines de fois dans les procès inquisitoriaux depuis le XV^e siècle, tantôt sous la forme précédente, tantôt suivie des mots : comme des bêtes (*como bestias*). Il peut arriver à de vieux-chrétiens de se laisser aller à l'employer dans des moments de désarroi. On rapporte par exemple que, en 1521, un certain Alonso de Peralta, sous le coup de l'émotion que lui avait causée l'exécution du chef *comunero* Juan de Padilla, se serait écrié : « si Dieu a permis une telle chose, c'est qu'il n'existe pas ; la seule chose qu'il faut croire, c'est qu'on naît et qu'on meurt ». Dans la grande majorité des cas, cependant, cette phrase révèle l'ascendance juive de ceux qui la prononcent¹⁷. Depuis la fin du XIV^e siècle, en effet, les courants averroïstes et rationalistes avaient fait des adeptes chez les juifs et

chez les *conversos*. Dans l'élite, certains avaient tendance à donner de la Torah une interprétation simplement allégorique ; aux préceptes de la Loi, ils préféraient la morale d'Aristote ; beaucoup ne croyaient plus à la providence ni à l'immortalité de l'âme. C'est alors qu'avait commencé à se répandre la formule « l'homme est un animal comme les autres : il naît et il meurt et, après la mort, il retourne au néant ». Partagés entre le christianisme et le judaïsme, beaucoup de *conversos* cultivés avaient fini par devenir indifférents en matière de religion ; ils ne croyaient plus à rien. C'est dans ce climat intellectuel que s'est élaborée cette œuvre si déroutante, due à la plume d'un *converso*, la *Célestine* : ce n'est pas une œuvre chrétienne, bien entendu, mais on n'y décèle pas non plus l'expression déguisée d'une pensée ou d'une morale juive ; les personnages se meuvent dans un monde qui n'est ni chrétien ni juif, un monde sécularisé et laïcisé. C'est dans cette atmosphère qu'a été élevé Spinoza ; c'est ce qui permet de comprendre certains aspects de son œuvre¹⁸. Pour les inquisiteurs, utiliser la formule c'était donner un signe non équivoque qu'on venait d'une famille de judaïsants et qu'on faisait profession de matérialisme.

Les gens du peuple interprétaient très librement le sixième Commandement. Ils savaient qu'il ne fallait pas convoiter la femme du prochain, mais la simple fornication ne leur semblait pas interdite. On en plaisantait : serait-ce un péché que de faire des âmes pour le Ciel ? Un berger de Ronda est poursuivi en 1582. Son crime ? Avoir raconté cette bonne histoire à un ami : un jour, le Christ surprend saint Pierre en train de faire l'amour avec une aubergiste ; que fais-tu là ? demande-t-il, et saint Pierre de répondre : je multiplie l'espèce ; soit, réplique le Christ, mais dépêche-toi... Coucher avec une célibataire ou une prostituée n'est pas pécher, pensent beaucoup de braves gens ; si ça en était un, ni le pape ni le roi n'autoriseraient les bordels. En 1573, l'Inquisition considère qu'il est hérétique de dire que les relations sexuelles hors mariage ne sont pas un péché mortel et, dès l'année suivante, ce délit est inclus dans l'édit de foi : les fidèles sont invités à dénoncer les faits dont ils auraient connaissance, mais on avait commencé bien avant à

poursuivre ceux qui s'exprimaient ainsi. Nous l'avons dit : le Saint-Office punissait de peines mineures ce genre de délit. En 1585, un inquisiteur de Galice justifiait cette indulgence : la plupart de ceux qui vivent dans les campagnes n'ont reçu aucune instruction religieuse ; ils n'ont pas du tout l'intention de tenir des propos hérétiques ; ils ne savent pas ce qu'ils disent¹⁹.

Se remarier du vivant de son conjoint est un délit sanctionné par la loi. Comment devenait-on bigame ? Parfois sans l'avoir vraiment voulu : un homme et une femme qui vivent ensemble depuis un certain temps subissent des pressions sociales ; on les incite à régulariser la situation ou à se séparer ; l'un des conjoints a déjà été marié, mais on ne le sait pas et il ne tient pas toujours à ce que la chose se sache ; parce qu'on l'a pressé de ne plus vivre en concubinage, on l'a acculé à commettre un acte plus grave, le péché de bigamie. Dans beaucoup d'autres cas, on a affaire à des personnes séparées de leur conjoint depuis de longues années : un homme qui a dû quitter son village pour des raisons diverses, une femme dont le mari est parti et n'est pas revenu ; on se remarie en espérant que la chose passera inaperçue. Depuis le Moyen Âge, la législation prévoyait des sanctions contre les bigames, par exemple des interdictions de séjour. Au XVI^e siècle, contre une pratique qui avait tendance à se répandre, on veut aller plus loin. En 1544, par exemple, la ville de Guadalajara donne instruction à ses députés aux Cortès de Valladolid d'exiger des sanctions plus sévères : marquer les bigames au fer rouge. La pétition CV des Cortès de Valladolid (1548) va dans le même sens et le roi donne son accord : les bigames pourront être envoyés aux galères, peine qui se généralisera sous le règne de Philippe II. La bigamie est aussi un péché et même une forme d'hérésie, dans la mesure où elle méconnaît le caractère indissoluble du sacrement de mariage. C'est pourquoi l'Inquisition commence à s'y intéresser lorsque la quasi-disparition du crypto-judaïsme l'oblige à trouver de nouvelles raisons d'être. Le concile de Trente témoigne des mêmes préoccupations de la part de l'Église. Les Instructions que l'inquisiteur général Valdés publie en 1561 rangent la bigamie parmi les délits d'hérésie. À partir

de cette date, au moins en Castille, le Saint-Office est en fait la seule juridiction à connaître du délit de bigamie. Il faut attendre le XVIII^e siècle pour voir la situation évoluer. Charles III rend la justice royale compétente sauf si l'Inquisition apporte la preuve que les intéressés se conduisaient délibérément en hérétiques²⁰. L'Inquisition condamne la plupart des bigames à trois ans de galères. C'est une peine sévère. Aucun autre délit — en dehors de l'hérésie proprement dite — n'a été aussi durement sanctionné.

C'est pour des raisons analogues — pour étendre sa compétence à des délits dont les liens avec la foi ne sont pas toujours évidents — que l'Inquisition a été amenée à se saisir des cas de sollicitation. La sollicitation consiste, pour un prêtre, à profiter du tête-à-tête imposé par la confession pour se laisser aller à des propositions ou des attouchements déshonnêtes, voire à des actes plus graves sur la personne de ses pénitentes. Le mal était ancien et répandu. Le concile de Trente a beau recommander la mise en place de confessionnaux afin d'éviter les tentations, il faudra du temps pour que l'usage s'en généralise. Pendant longtemps, ce délit a relevé de la justice épiscopale. En 1559, l'archevêque de Grenade, Pedro Guerrero, suggère d'en confier la répression au Saint-Office : la sollicitation implique, en effet, qu'on bafoue le sacrement de pénitence ; or les sacrements sont des éléments fondamentaux du dogme ; les profaner revient donc à commettre un délit contre la foi, ce qu'on peut assimiler à une hérésie... L'inquisiteur général Valdés accepte ce point de vue et, en 1561, la sollicitation entre dans le domaine d'action du Saint-Office. Par bref de Grégoire XV du 30 août 1622, la papauté finit par accepter ce point de vue : désormais, les cas de sollicitation ne relèveront plus de l'ordinaire, mais du Saint-Office. Les tribunaux inquisitoriaux se montreront très indulgents pour les prêtres accusés de sollicitation ; ils ne souhaitent pas donner trop de publicité à ce genre de délit.

On peut à la rigueur considérer les démarches que nous venons de résumer comme autant d'attitudes qui mettent en cause une saine interprétation de la foi et du dogme, encore qu'on puisse discuter le rapport. Mais que dire de la sodomie dont la répression

est aussi confiée à l'Inquisition ? Dans la chrétienté d'Ancien Régime, le mot « recouvre toutes sortes de pratiques qui ne sont pas exclusivement homosexuelles [...]. La sodomie, c'est l'immense domaine des actes sexuels dénués de finalité procréatrice et que dénonce, avec une virulence plus ou moins forte, selon les lieux et les époques, l'Église : le *coïtus interruptus*, la masturbation, la fellation, le coït anal hétérosexuel ou homosexuel, le *coïtus inter femora* [entre les cuisses]²¹... » Jérôme Münzer, qui a visité la péninsule Ibérique en 1494-1495, rapporte qu'en Espagne ceux qu'on accusait de sodomie étaient pendus par les pieds, testicules coupés et attachés autour du cou. Un peu plus tard, une pragmatique du 22 août 1497 assimile la sodomie au crime d'hérésie ou de lèse-majesté et prévoit comme sanctions la mort sur le bûcher et la confiscation de tous les biens. C'est au début du XVI^e siècle que l'Inquisition commence à s'intéresser à ce qu'on appelle en Espagne *el pecado nefando*, littéralement : « le péché qu'on ne saurait nommer ». Pourtant, en décembre 1504, la ville de Carthagène proteste avec force : ce vice ne regarde pas les inquisiteurs ; le droit commun suffit à le punir. Le roi ordonne au Saint-Office de ne pas se mêler du problème. L'année suivante, l'Inquisition demande l'appui de la municipalité de Murcie dans l'enquête qu'elle mène contre les sodomites clercs et laïcs qui se retrouvaient dans une église de la ville pour s'y livrer à la débauche ; les échevins estimèrent que le Saint-Office n'avait pas à intervenir. D'une façon générale, les pouvoirs civils — par exemple les Cortès — jugeaient que l'Inquisition devait se limiter aux seuls délits d'hérésie et ne pas étendre sa juridiction au-delà. En ce qui concerne la sodomie, cette revendication finit par s'imposer dans les domaines de la couronne de Castille : la justice ordinaire, civile ou ecclésiastique, est seule compétente, malgré une tentative de Philippe II, en 1596, pour confier ce genre d'affaires à l'Inquisition ; le pape refusa. En revanche, dans la couronne d'Aragon — en Aragon, en Catalogne et à Valence —, le Saint-Office reçoit pleins pouvoirs.

Des situations que nous avons examinées dans ce chapitre, seules celles qui concernent les protestants et les sectes illuministes

relèvent à proprement parler de la défense de la foi. Dans les autres cas, le rapport à l'orthodoxie est plus discutable. L'Inquisition n'en a pas moins étendu sa compétence à ces conduites douteuses ; elle y a été poussée par le souci de se perpétuer. Vers 1500-1510, le Saint-Office paraît avoir rempli la mission qui lui avait été confiée en 1480 : il est venu à bout du crypto-judaïsme dont le problème ne se reposera qu'à la fin du XVI^e siècle, avec l'arrivée en Espagne des marranes portugais. Pour justifier son existence, l'Inquisition se cherche de nouveaux champs d'action. Les protestants espagnols ne représentent pas une menace réelle pour l'orthodoxie catholique ; ils sont trop minoritaires. Les illuminés ne suffisent pas, eux non plus, à occuper à temps complet un personnel qui s'est accru depuis les origines. En s'en prenant à la masse des vieux-chrétiens, parfois par le biais d'artifices de vocabulaire — la sorcellerie, les superstitions, les propos mal sonnants, les conduites déviantes, etc. —, sans renoncer à poursuivre les judaïsants et les protestants s'il venait à s'en présenter de nouveau, l'Inquisition a trouvé le moyen de se survivre jusqu'au début du XIX^e siècle.

La fin de l'Inquisition

À la fin de l'Ancien Régime, on observe un contraste croissant entre les cadres supérieurs du Saint-Office, proches du pouvoir et disposés à collaborer aux réformes, et une base ignorante et rétrograde. L'un des plus brillants représentants de la première catégorie est Juan Antonio Llorente. Llorente était commissaire du Saint-Office auprès du tribunal de Logroño lorsque, en 1788, l'inquisiteur général Rubín de Cevallos l'appelle à la cour en qualité de secrétaire du Conseil suprême. Cinq ans plus tard, en 1793, le nouvel inquisiteur général, Manuel Abad y La Sierra, lui demande un rapport sur une éventuelle réforme de l'Inquisition. Ce rapport est terminé en 1798 : ce sont les Discours sur la procédure en usage dans le Saint-Office (*Discursos sobre el orden de proceder en los tribunales de la Inquisición*) qui ne seront publiés qu'en 1995. Llorente est écarté pendant quelque temps, mais il est réintégré en

1805. Comme d'autres hauts fonctionnaires, il est appelé à Bayonne, en mai 1808, quand Napoléon oblige les Bourbons — le père, Charles IV, et le fils, Ferdinand VII — à remettre entre ses mains le trône d'Espagne. Llorente entre alors au service de Joseph Bonaparte qui le nomme directeur général des biens nationaux. Avec les notes qu'il avait prises du temps où il travaillait à la Suprema, Llorente rédige un mémoire sur l'Inquisition et l'opinion publique en Espagne (*Memoria histórica sobre cuál ha sido la opinión nacional de España acerca del tribunal de la Inquisición*), édité en 1812. La chute de Joseph Bonaparte l'oblige à s'exiler en France et c'est à Paris qu'il publie, en 1817-1818, l'ouvrage qui le rendra célèbre, *l'Histoire critique de l'Inquisition espagnole*.

À n'en pas douter, Llorente fait partie de l'élite éclairée qui, dans le dernier tiers du XVIII^e siècle et encore au début du XIX^e, rêve de régénérer l'Espagne. Font partie de cette élite, entre autres, les derniers inquisiteurs généraux : Felipe Bertrán (1775-1783), Agustín Rubín de Ceballos (1784-1793), Manuel Abad y la Sierra (1793-1794), Francisco Antonio de Lorenzana (1794-1797), Ramón José de Arce y Reynoso (1797-1808). Grâce à Llorente, nous savons ce que les réformateurs pensaient de l'Inquisition. Son rapport de 1798 recommande, non pas de supprimer le Saint-Office, mais d'introduire des réformes pour garantir les droits de la défense ; dans la ligne de ce qu'on a appelé le jansénisme ou, plus exactement, le régéralisme, il préconise de réduire l'autonomie de l'Inquisition et de la placer sous le contrôle de l'ordinaire ; selon lui, en effet, le Saint-Office usurpe le pouvoir juridictionnel des évêques. Au début du XVIII^e siècle, Macanaz ne disait pas autre chose. Jovellanos, ami de Llorente, était du même avis : il fallait rendre aux évêques leurs responsabilités et leurs compétences en matière d'hérésie, car ils étaient plus aptes pour cette tâche que des moines ignorants. Comme Jovellanos, Llorente estime encore que les inquisiteurs exercent une censure stupide sur les livres ; non seulement ils contribuent à ruiner le prestige de l'Espagne à l'étranger, mais encore ils introduisent l'« esclavage dans les esprits pour le plus grand dommage de l'humanité. »

Ce réquisitoire ne doit pas faire illusion. Llorente veut renforcer le rôle des évêques parce que les évêques sont nommés par le pouvoir politique, ce qui n'est pas le cas des moines ; cela les rend plus dociles aux instructions venues de la cour. Comme la plupart des réformateurs espagnols — qu'on aurait tort de prendre pour des « philosophes » ou des encyclopédistes à la française —, Llorente ne cherche pas à « écraser l'infâme » ni à combattre la religion ; il veut seulement débarrasser cette religion de ses aspects les plus discutables et les plus « populaires » : les dévotions, les pèlerinages, etc., assimilés à des manifestations de superstition et de fanatisme. Or l'Inquisition, telle qu'elle fonctionne à la fin de l'Ancien Régime, paraît encourager, aux yeux des réformateurs, les tendances les plus exécrables de la religion populaire. C'est ce qui se produit, par exemple, avec les affaires de sorcellerie : en s'acharnant contre de pauvres femmes, accusées de maléfices divers, les inquisiteurs du XVIII^e siècle démontrent leur ignorance en même temps qu'ils entretiennent les superstitions de la plèbe, alors qu'au XVI^e et au XVII^e siècle leurs prédécesseurs faisaient preuve dans ce domaine d'une sagesse inhabituelle en refusant de s'associer à la chasse aux sorcières qui était alors si répandue en Europe ; à cause d'eux, l'Espagne est devenue la risée de l'Europe où elle passe pour le pays du fanatisme et de l'obscurantisme. L'élite éclairée de l'époque paraît obsédée par le thème de la sorcellerie, une résurgence anachronique en plein âge des Lumières. Pour mieux comprendre le phénomène, Jovellanos se procure le vieux manuel du XV^e siècle — *Malleus maleficarum* —, Moratín réédite le récit de l'autodafé de Logroño (1610)²², Goya inclut la sorcellerie dans la série des Songes et des Caprices et compose plusieurs tableaux autour de ces sujets. Or Goya est l'ami de Moratín et de Llorente, dont il a fait le portrait. Contre de pareils excès, Llorente et une partie des réformateurs pensent qu'une Inquisition rénovée et mieux contrôlée offrirait des avantages dont l'État aurait tort de se priver.

C'est là toute l'ambiguïté des Lumières en Espagne ; on veut des réformes, mais sans bouleversements. Ce ne sont pas les

réformateurs espagnols qui ont l'idée de supprimer l'Inquisition ; c'est Napoléon²³. Surpris par l'émeute du 2 mai 1808 et par la résistance du peuple espagnol, Joseph Bonaparte avait dû quitter Madrid peu après que l'armée de Dupont eut capitulé à Bailén, en juillet 1808. Napoléon décide alors de prendre les choses en main. Il commande lui-même la Grande Armée qui envahit l'Espagne. Le 4 décembre 1808, il est aux portes de Madrid, mais, avant d'entrer dans la capitale et d'y introniser de nouveau son frère, l'empereur signe, à Chamartin, une série de décrets et, en quelques minutes, abolit l'Ancien Régime en Espagne ; l'Inquisition figure en bonne place parmi les institutions supprimées. Des mesures aussi radicales prennent de court les élites espagnoles qui n'avaient jamais osé espérer qu'on pourrait aller aussi loin. Beaucoup — dont Llorente, précisément — se rallient ; beaucoup d'autres, par patriotisme, refusent des réformes imposées par une armée d'occupation et par un roi intrus ; ils engagent le combat pour l'indépendance nationale, mais aussi pour la régénération de l'Espagne. L'assemblée de Cadix prépare une constitution libérale. La question de l'Inquisition n'a pas manqué de se poser. Les Cortès ont-elles vraiment supprimé le Saint-Office ? C'est ce qu'on lit partout. Pourtant, le décret du 22 février 1813 est plein d'ambiguïtés. On y affirme que la religion catholique, apostolique et romaine jouira de la protection de la Constitution et des lois (article I), que « le tribunal de l'Inquisition est incompatible avec la Constitution » (art. II) et qu'en conséquence il convient de revenir à la législation médiévale (les *Partidas*) et de rendre aux évêques la juridiction en matière de foi, conformément au droit canonique ; toujours en application de la législation médiévale et du droit canonique, la justice séculière est habilitée à imposer aux hérétiques les peines prévues par la loi (art. III). L'article IV dispose que « tout Espagnol a qualité pour dénoncer le délit d'hérésie au tribunal ecclésiastique ». Le chapitre II du même décret réaffirme la nécessité d'empêcher l'entrée de livres interdits ou contraires à la religion ; l'autorisation préalable de l'évêque est requise pour publier un livre sur un sujet religieux et les magistrats civils sont chargés de saisir les ouvrages interdits par les évêques... Les libéraux de Cadix

avaient-ils vraiment décidé de supprimer l'Inquisition ? L'institution est déclarée hors la loi, mais le crime d'hérésie subsiste et il est puni par la loi ; de même, la censure est maintenue. La seule différence, c'est que les évêques reçoivent maintenant les compétences qui jusque-là étaient celles des inquisiteurs. Il faut bien reconnaître que le décret de Chamartin était autrement explicite.

Malgré ces précautions, le texte sur l'Inquisition ne recueille que 90 voix aux Cortès ; 60 députés votent contre parce qu'ils souhaitent que rien ne change²⁴. Les Cortès avaient aussi décidé que le décret portant abolition de l'Inquisition serait lu dans toutes les églises pendant trois dimanches consécutifs ; la majorité du clergé refusa d'exécuter cet ordre et la Régence — c'est-à-dire le gouvernement provisoire — laissa faire. Rétabli sur le trône, Ferdinand VII n'a rien de plus pressé que de restaurer l'Ancien Régime ; bien entendu, l'Inquisition retrouve sa place dans les institutions : « l'Inquisition est le moyen le plus efficace pour épargner à mes sujets les divisions intestines et pour leur donner la paix et la tranquillité ; j'ai donc jugé très opportun, dans les circonstances présentes, de rendre sa juridiction au tribunal du Saint-Office » (21 juillet 1814). Six ans plus tard, les libéraux rétablissent la constitution et suppriment de nouveau l'Inquisition. Après que l'armée française du duc d'Angoulême — les Cent Mille fils de saint Louis — eut fin mis au régime constitutionnel, Ferdinand VII n'ose pas ressusciter l'Inquisition, du moins sous ce nom ; à sa place, il crée des commissions de foi (*Juntas de fe*). En 1826, l'une de ces commissions, présidée par l'évêque Simon López, condamne à mort un instituteur valencien, Cayetano Ripoll, accusé de déisme ; il est pendu. Le Saint-Office ne sera définitivement aboli qu'après la mort de Ferdinand VII par décret de la régente Marie-Christine (15 juillet 1834). En 1838, Larra compose son épitaphe : « Ci-gît l'Inquisition, fille de la foi et du fanatisme, morte de vieillesse ». Ce n'était pas si mal vu.

¹ J. E. LONGHURST, « Los primeros luteranos ingleses en España (1539). La Inquisición en San Sebastián y Bilbao », *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, 1967, n° 1 p. 20-21.

[2](#) Luis Vives venait d'une famille de *conversos*. Son père est condamné à mort comme judaïsant et exécuté en septembre 1524. Les restes de sa mère seront brûlés en effigie après un procès posthume en 1528-1530. Vives, qui avait quitté l'Espagne en 1509, n'y retournera jamais ; il mourra à Bruges en 1540. Fuyait-il l'Inquisition ? Peut-être, mais il faut remarquer qu'il n'a pas profité de son exil pour rallier le judaïsme ; il a vécu et il est mort en chrétien.

[3](#) Marcel BATAILLON, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*. Paris, E. Droz, 1937.

[4](#) J.C. NIETO, *Juan de Valdés and the origins of the spanish and italian Reformation*. Genève, Droz, 1970.

[5](#) C. GILLY, « Juan de Valdés : œbersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seine *Diálogo de doctrina* », *Archiv für Reformationsgeschichte*, 74, 1983.

[6](#) En 1562, on exhuma ses restes pour les brûler.

[7](#) L'une des premières rééditions du *Martyrologe* de John Fox — *Book of Martyrs* — dit du docteur Gil et de Constantin Ponce qu'ils furent les « premiers qui presque d'un mesme tems découvrirent les ténèbres d'Espagne... Ils prêchèrent dans Séville avec un grand zèle & avec beaucoup de fruit » (note de Bayle dans son *Dictionnaire*). Pas d'hésitation, non plus, au XIX^e siècle : l'un des premiers historiens du protestantisme espagnol, Adolfo de CASTRO, considère les victimes de 1559 comme des martyrs, cf. *Historia de los Protestantes Españoles y de su persecución por Felipe II*. Cadix Imp. de la Revista Médica, 1851. De son côté, Marcelino Menéndez Pelayo, apologiste de l'Inquisition, n'a pas, lui non plus, le moindre doute : on avait bien affaire à des luthériens.

[8](#) Les deux premiers écrits contre l'Inquisition sont celui de Francisco de Enzinas (*De statu Belgico, deque religione Hispania, Historia Francisci Enzinas Burgensis*), composé en 1545, imprimé à Strasbourg, en traduction française, en 1558, sous le nom de François du Chesne, et celui de John Fox (*Acts and Monuments*) qui avait fui en Hollande la persécution de Marie Tudor. Une première version manuscrite circule en 1554 ; elle est imprimée à Londres, en 1563. Le plus célèbre des livres contre l'Inquisition espagnole est le *Sanctae Inquisitionis Hispanicae Artes* (Heidelberg, 1567, traduit dès l'année suivante en français et en anglais, puis en hollandais et en allemand) du mystérieux Reginaldus Gonsalvus Montanus, qui prétend avoir fait partie de la communauté luthérienne de Séville.

[9](#) *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*.

[10](#) Une pommade composée de mandragore, de jusquiame, de belladone, etc. causait des hallucinations, comme le docteur Laguna en fit l'expérience, en 1545, à Nancy et à Metz, sur des vieillards accusés de sorcellerie. La médecine arabe du Moyen Âge connaissait l'anesthésie à partir de la mandragore, du hachisch et de la jusquiame, de l'opium. Variantes : l'aconit, qui donne un rythme cardiaque irrégulier, la belladone qui provoque le délire. « Au seuil du sommeil, la pulsation irrégulière provoque l'impression d'une chute dans le vide. La combinaison des deux produit peut-être la sensation de vol » (J. VERNET, *Ce que la culture doit aux Arabes*. Paris, Sindbad, 1985, p. 418, note).

[11](#) *Traité sur les superstitions*, livre imprimé à Logroño, au cœur d'une province où les sorciers abondaient.

[12](#) « Dans des affaires aussi délicates, il faut user de mansuétude plus que de rigueur » (Lettre de la Suprema, le 27 mars 1539).

[13](#) Henry KAMEN, « Notas sobre brujería y sexualidad y la Inquisición », dans Angel ALCALA *et alii*, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelone, Ariel, 1984, p. 232.

[14](#) H.R. TREVOR-ROPER, « L'épidémie de sorcellerie en Europe aux XVI^e et XVII^e siècles », dans *De la Réforme aux Lumières*. Paris, 1972, p. 133-236.

[15](#) « Que no se confunda al blasfemo con el hereje ; al primero que no se le prenda, pero sí al segundo ».

[16](#) Lucien FEBVRE, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*. Paris, Albin Michel, 1962.

[17](#) Cf. Francisco MARQUEZ VILLANUEVA, « Nacer e morir como bestias », dans Fernando DIAZ ESTEBAN, éd., *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del siglo de oro*. Madrid, Letrúmeno, 1994, 273-293.

[18](#) Cf. YOVEL (Yirmiyahu), *Spinoza, el marrano de la razón*. Madrid, Anaya, 1995 (1^{re} édition en anglais : *Spinoza and other heretics*. Princeton University Press, 1989).

[19](#) Henry KAMEN, « Notas sobre brujería y sexualidad y la Inquisición », dans Angel ALCALA *et alii*, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelone, Ariel, 1984, p. 235.

[20](#) Depuis 1777, les cas de bigamie peuvent relever de trois juridictions différentes : de la justice royale, quand le bigame lèse les droits du conjoint ; de la justice épiscopale, s'il y a doute sur la validité du mariage ; de l'Inquisition seulement si l'hérésie est patente.

[21](#) Jacques ROSSIAUD, dans *L'Histoire*, juin 1999, numéro spécial sur « L'amour et la sexualité ».

[22](#) Le récit de cet autodafé fait encore l'objet d'une réimpression en 1820.

[23](#) L'abbé Grégoire avait envoyé à l'inquisiteur général Ramón José de Arce une diatribe pour réclamer la suppression de l'Inquisition, en même temps qu'il faisait l'apologie de la Révolution française. Ce document provoqua une réaction générale de rejet en Espagne où il fut très mal accueilli.

[24](#) Les Cortès de Cadix exigent aussi la destruction dans un délai de trois jours de tous les tableaux ou inscriptions qui rappelleraient les châtiments et les peines imposés par l'Inquisition dans les églises, couvents et lieux publics.

CHAPITRE III

L'appareil administratif du Saint-Office

L'Inquisition espagnole est un tribunal ecclésiastique placé sous l'autorité de l'État ; c'est ce qui la distingue de l'Inquisition créée au XIII^e siècle contre les vaudois et les cathares. Celle-ci retirait à la juridiction ordinaire des évêques le soin de défendre la foi et de réprimer les hérésies, et confiait cette mission au pape — à lui seul. En Espagne, le pape renonce à cette prérogative en faveur du pouvoir civil. C'est ce qui ressort de la bulle de fondation *Exigit sincerae devotionis*, datée du 1^{er} novembre 1478. Sixte IV autorise Ferdinand d'Aragon et Isabelle de Castille à nommer des inquisiteurs chargés d'enquêter sur les convertis qui judaïsaient et de les poursuivre, eux et leurs complices ; il est précisé que ces inquisiteurs recevront, pour la défense de la foi, la juridiction, les pouvoirs et l'autorité qui relevaient auparavant des évêques. Le 27 septembre 1480, en vertu de la bulle de fondation, les rois nomment les premiers inquisiteurs pour les domaines de la couronne de Castille ; nous avons vu comment Ferdinand finit par obtenir le même privilège pour la couronne d'Aragon. Trois ans plus tard, on inaugure une nouvelle procédure ; sur proposition des souverains, le pape désigne Torquemada comme inquisiteur général, à charge, pour ce dernier, de désigner des inquisiteurs délégués. En 1488, Innocent VIII accepte que, le moment venu, les rois proposent à sa nomination le successeur de Torquemada. Cette procédure reste en vigueur jusqu'à la fin de l'institution : le pape nomme en qualité d'inquisiteur général la personne que lui présente le roi d'Espagne et lui donne la faculté de lutter contre l'hérésie ; à son tour, l'inquisiteur général subdélègue les pouvoirs ainsi reçus aux inquisiteurs des districts. De cette façon, le Saint-Office espagnol dépend entièrement de l'inquisiteur général, c'est-à-dire de l'État qui le nomme.

L'inquisiteur général

Torquemada avait été nommé inquisiteur général pour la couronne de Castille ; peu après, on le nomme aussi inquisiteur général pour la couronne d'Aragon. Le 11 février 1486, Innocent VIII refond les dispositions précédentes ; Torquemada devient inquisiteur général pour l'ensemble des territoires placés sous l'autorité de Ferdinand et d'Isabelle. Cette décision doit être interprétée comme une tentative pour introduire un début de centralisation en Espagne. De 1479 à la fin du XVII^e siècle, en effet, la monarchie hispanique associe des territoires de statuts bien différents : seigneuries, principautés, royaumes, regroupés ou non en couronnes (Castille, Aragon et, de 1580 à 1640, Portugal), chacun conservant son autonomie, ses institutions, son droit, son économie, sa monnaie, éventuellement sa langue. L'Inquisition est la seule institution commune à l'ensemble de la monarchie et nous avons vu que les *fueros* ne peuvent lui faire obstacle. En 1507, pourtant, Ferdinand donne l'impression de revenir en arrière ; il nomme deux inquisiteurs généraux, le cardinal Cisneros pour la couronne de Castille, Juan de Enguerra, puis Luis Mercader, pour la couronne d'Aragon. La conjoncture explique cette dualité. Depuis la mort de sa femme Isabelle, Ferdinand n'est plus que roi d'Aragon ; en Castille, il gouverne au nom de sa fille, la reine Jeanne la Folle ; il craint que la Castille et l'Aragon ne soient de nouveau séparés, comme ils l'étaient avant 1479. La nomination de deux inquisiteurs généraux est une garantie pour l'avenir ; elle permet à Ferdinand de garder la haute main sur l'inquisition d'Aragon, quoi qu'il arrive. Dix ans plus tard, la situation a évolué ; le risque de voir la monarchie se disloquer s'éloigne ; le futur Charles Quint attend la mort de Cisneros pour réunifier le Saint-Office ; en 1517, le cardinal Adrien est nommé inquisiteur général pour l'ensemble de la monarchie.

Nous l'avons vu, l'inquisiteur général est nommé par le pape sur proposition des rois d'Espagne. C'est un point sur lequel ceux-ci n'ont jamais cédé ; formellement, l'inquisiteur général tient ses pouvoirs du pape, mais celui-ci est tenu de nommer la personne que

lui proposent les rois. En 1522, après son élection au pontificat, Adrien VI considéra que la faculté de proposer l'inquisiteur général était un privilège qui avait été accordé à titre personnel au roi d'Aragon ; celui-ci disparu, le pape retrouvait toutes ses prérogatives. Charles Quint ne l'entendait pas ainsi. Dans une lettre datée de Bruxelles, le 29 mars 1522, il réaffirmait avec force le contraire. Adrien VI s'inclina. Les nominations d'inquisiteur général ont toujours pris la forme d'un *motu proprio* dans lequel on ne trouve aucune référence à une proposition du roi d'Espagne, mais cette subtilité ne trompe personne, c'est bien le roi qui nomme les inquisiteurs généraux et qui, par conséquent, dirige indirectement l'Inquisition. Ici pourrait se poser un problème : puisque c'est le roi qui, en fait, nomme l'inquisiteur général, peut-il le révoquer ? En principe, non, mais il peut le marginaliser ou encore faire pression sur lui pour l'obliger à démissionner. Alfonso Manrique, archevêque de Séville, fournit le seul exemple de la première solution. En décembre 1529, il encourt la disgrâce de l'impératrice Isabelle, puis, en 1534, celle de Charles Quint¹. Le Conseil de l'Inquisition, la Suprema, profita de la situation pour substituer son autorité à celle de l'inquisiteur général ; c'était un abus de pouvoir, mais personne ne protesta. Les cas de démission forcée, en revanche, sont plus nombreux. On en connaît au moins cinq : en 1507, Deza, compromis dans l'affaire Lucero ; en 1599, Portocarrero, éliminé par Philippe III ; en 1602, Niño de Guevara, lui aussi en butte à l'hostilité de Philippe III ; en 1621, Aliaga Martínez, qu'Olivares jugeait corrompu, et, en 1643, Sotomayor, trop âgé pour continuer à exercer ses fonctions. Comme l'inquisiteur général agit en vertu d'une délégation pontificale, ses pouvoirs devraient cesser à la mort du pape qui l'a nommé. Il a été entendu, dès le début, que le nouveau pape confirmerait l'inquisiteur général dans ses fonctions. Au cours de sa longue histoire, l'Inquisition espagnole a toujours conservé ce caractère mixte : juridiction religieuse par ses objectifs — au moins théoriques — et politique en raison de ses liens étroits avec l'État. Que se serait-il passé si un pape avait refusé de nommer un inquisiteur général ? Le Saint-Office espagnol aurait disparu du

même coup. Aucun pape n'a jamais osé prendre, sur ce point, le risque d'un conflit avec les rois d'Espagne. L'Inquisition s'est maintenue aussi longtemps que le pouvoir politique l'a voulu, mais le pape n'a jamais rien fait pour s'y opposer.

De 1480 à 1820, on compte quarante-cinq inquisiteurs généraux. Comme il s'agit d'un poste politique, les souverains ont été particulièrement vigilants dans le choix des titulaires. Les premiers inquisiteurs généraux — Torquemada, Cisneros... — étaient d'origine modeste. Avec Manrique, nommé en 1523, on voit arriver à la tête du Saint-Office un représentant de la haute noblesse, mais cela reste une exception. Au XVI^e siècle, les rois désignent de préférence des prélats qui sont déjà archevêques de Séville ou de Tolède ou encore qui ont été membres ou présidents du Conseil de Castille. La plupart ont fait leurs études dans l'une des trois grandes universités — Salamanque, Valladolid, Alcalá. À partir du XVII^e siècle, on note une plus grande diversité ; beaucoup d'inquisiteurs généraux sont passés par les grandes écoles — les *colegios mayores* de Santa Cruz (Valladolid) ou de Saint-Ildefonse (Alcalá).

Neveu du théologien Juan de Torquemada et, comme lui, moine dominicain, le premier inquisiteur général, Thomas de Torquemada, était prieur du couvent de Santa Cruz, à Ségovie, et confesseur des rois. Il a laissé une réputation justifiée d'intransigeance et de rigueur. Sous son impulsion, l'Inquisition s'est montrée terriblement sévère et meurtrière ; c'est au cours de cette période d'installation qu'on enregistre le plus grand nombre de condamnations, notamment à la peine capitale. C'est Torquemada qui a poussé les Rois à expulser les juifs afin de priver les *conversos* de toute attache avec le judaïsme de leurs ancêtres². Les successeurs de Torquemada ne lui ressemblent guère de ce point de vue, et ne sauraient passer pour des fanatiques. Ce qu'on peut reprocher à Deza, c'est avoir manqué de lucidité et de fermeté dans l'affaire Lucero. La personnalité de Cisneros est beaucoup plus complexe. En 1499, alors qu'il n'était pas encore inquisiteur général, Cisneros trouve que les méthodes évangéliques de Talavera ne sont pas très efficaces ; à Grenade les conversions de musulmans sont peu nombreuses. Il décide alors

d'accélérer le mouvement ; il prend l'initiative de baptiser de force des centaines d'infidèles, fait brûler des livres arabes — à l'exception des ouvrages de médecine. Presque au même moment, le même personnage fait preuve d'une très grande ouverture d'esprit dans la nouvelle université qu'il fonde à Alcalá de Henares, par exemple, il laisse les étudiants libres de choisir leur système philosophique — thomisme ou nominalisme ; il encourage l'étude des langues anciennes ; il ne voit aucun inconvénient à ce que des *conversos* notoires — comme les frères Juan et Francisco de Vergara — soient recrutés comme professeurs ; la Bible polyglotte qu'il commande est l'une des plus belles réalisations du biblisme et de l'humanisme espagnols ; comme nous l'avons déjà noté, il ne tenait qu'à Érasme de s'associer à cette œuvre et d'accepter l'invitation de Cisneros.

Manrique ne mérite sans doute pas la réputation d'humaniste — voire d'érasmiste — qu'on lui a faite. C'est lui qui, comme évêque de Cordoue de 1516 à 1523, a laissé détruire une partie de la mosquée pour bâtir la cathédrale³. Manrique n'a pas pu éviter la persécution de ses amis érasmistes ou spirituels ; Jean d'Avila, Vergara et d'autres ont été arrêtés et condamnés par le Saint-Office sans qu'il s'y opposât efficacement ; il est vrai que, pendant la plus grande partie de son mandat — de 1529 à sa mort, en 1538 — Manrique, en disgrâce, n'avait plus d'autorité réelle sur le corps qu'il était censé diriger.

Fernando de Valdés se rapproche davantage de l'idée qu'on se fait d'un inquisiteur intransigeant et rigoureux. Né en 1483, il entre en 1524 au Conseil de l'Inquisition et il y reste jusqu'en 1535, date à laquelle il prend la présidence de la Chancellerie de Valladolid ; il connaît donc de l'intérieur le fonctionnement du Saint-Office. De 1539 à 1546, Valdés préside le Conseil royal, la plus haute institution de la monarchie. En 1547, il est nommé en même temps archevêque de Séville et inquisiteur général. Était-ce une façon élégante de l'écarter du Conseil royal ? Des indices sérieux tendent à le suggérer, à commencer par des jugements peu amènes de Charles Quint. En 1556, la carrière de Valdés paraît menacée. La monarchie passe alors par une période difficile ; on est en guerre

avec la France et le nouveau roi, Philippe II, à court d'argent, se tourne vers les évêques d'Espagne et leur demande de contribuer volontairement au financement de la politique extérieure. Tous les prélats répondent généreusement, sauf un, Valdés, archevêque de Séville, l'un des plus riches bénéficiaires d'Espagne ! À Yuste, Charles Quint est indigné ; Philippe II ne l'est pas moins, qui envisage d'obliger Valdés à résider dans son diocèse, ce qui l'empêcherait d'exercer son mandat d'inquisiteur général. Heureusement pour Valdés, la situation intérieure vient à son secours. C'est alors qu'on découvre l'existence de foyers protestants à Valladolid et à Séville. Valdés a-t-il délibérément grossi le chiffre des suspects ? Ce n'est pas impossible. En tout cas, Valdés reste en place ; il n'est pas question de changer d'inquisiteur général dans un pareil moment... C'est Valdés qui va assumer le tournant antimystique de 1559. En porte-t-il seul la responsabilité ? Non ; sans lui, les choses auraient vraisemblablement évolué de la même façon. Partout en Europe, et pas seulement en Espagne, la situation religieuse se durcit ; catholiques et protestants s'opposent de plus en plus nettement ; la force des choses, plus que la volonté des hommes ou la relève des générations, rend compte des changements qui se produisent alors. Ce qui est sûr, c'est que Valdés a contribué à donner au tournant de 1559 une forme délibérément agressive. C'est aussi Valdés qui a pris la responsabilité d'envoyer en prison l'archevêque de Tolède. Depuis longtemps, il était jaloux de Carranza, de son prestige, de ses succès ; l'occasion était bonne de s'en prendre à lui ; Valdés ne l'a pas laissé passer ; il s'est acharné contre Carranza au point que celui-ci n'a eu aucun mal à obtenir qu'il soit récusé comme juge, ce qui n'a pas empêché le procès de suivre son cours. Cela dit, Valdés a été aussi un organisateur de premier ordre. C'est à lui, comme nous verrons, que l'on doit une nouvelle édition actualisée de la procédure inquisitoriale. Les successeurs de Valdés ont été plus modérés. Ils se sont montrés aussi très attentifs aux questions politiques du moment. Quiroga, par exemple, dont le mandat couvre la période 1573-1594, n'a jamais caché l'amitié qui le liait au secrétaire Antonio Pérez, accusé de trahison ; apparemment, Philippe II ne lui en a pas tenu rigueur. C'est Quiroga qui, en 1576,

exige que fray Luis de Léon soit acquitté des charges qui pesaient sur lui, fait rarissime et guère dans les habitudes de l'Inquisition. On voit bien la différence avec Manrique, impuissant à faire rendre justice aux érasmistes.

Au XVII^e siècle et dans la plus grande partie du XVIII^e, les inquisiteurs généraux ne sont pas, à proprement parler, des médiocres, mais ils manquent de personnalité. Ce sont d'honorables fonctionnaires, comme le suggère le titre d'un livre célèbre de Julio Caro Baroja, *El señor inquisidor*, « Monsieur l'Inquisiteur »... Il faut attendre les toutes dernières années du XVIII^e siècle pour retrouver, avec le cardinal Lorenzana, un inquisiteur général qui renoue avec la grande tradition culturelle d'un Cisneros. Lorenzana est le type même du prélat éclairé tel qu'on les aimait du temps de Charles III. Il a commencé sa carrière comme archevêque de Mexico et on le voit alors déployer une intense activité pour développer l'enseignement de la religion, bien entendu, mais aussi pour faire avancer des questions scientifiques ; en 1770, par exemple, il publie une histoire de la Nouvelle Espagne richement documentée et illustrée. En 1772, Charles III le nomme archevêque de Tolède. Il met les immenses revenus de ce bénéfice au service des pauvres et de la culture : enrichit les bibliothèques ; s'intéresse aux antiquités régionales ; publie divers ouvrages sur le rite gothique ou le rite mozarabe ; finance l'édition des œuvres de saint Isidore de Séville... Il serait difficile de qualifier Lorenzana d'inquisiteur borné et fanatique. Dans l'Inquisition, ce n'étaient pas les hommes qui étaient redoutables ; c'était l'institution.

Le Conseil de l'Inquisition

La première référence au Conseil de l'Inquisition — *Consejo de la Suprema y General Inquisición*, en abrégé la *Suprema* — date d'octobre 1488. Voulu par Ferdinand d'Aragon, cet organisme comprenait au départ quelques membres du Conseil royal chargés de suivre les affaires du Saint-Office et de conseiller l'inquisiteur général qui en était le président. Nous avons dit qu'en 1507

Ferdinand avait jugé bon de nommer deux inquisiteurs généraux ; par voie de conséquence, on a eu aussi deux Conseils suprêmes, l'un pour la Castille, l'autre pour l'Aragon. Quand le cardinal Adrien redevient inquisiteur général pour les deux couronnes, en 1518, le Conseil se trouve lui aussi réunifié ; plus exactement, le Conseil d'Aragon disparaît alors. La *Suprema* comprend quatre conseillers — six, à la fin du XVI^e siècle — et deux secrétaires, l'un pour la Castille, l'autre pour l'Aragon, plus deux représentants du Conseil de Castille. Les membres en sont nommés par le roi sur proposition de l'inquisiteur général qui établit une liste de trois noms — la *terna* — pour chaque poste à pourvoir. Le Conseil dépend donc entièrement du pouvoir civil. Il est l'un des éléments de la polysynodie caractéristique du régime des Habsbourgs. Par décision de Philippe II, il occupe le troisième rang protocolaire dans les conseils de la monarchie, après le Conseil de Castille et le Conseil d'Aragon.

Les attributions de la *Suprema* n'ont jamais été clairement définies. En principe, elle n'a aucun pouvoir de décision dans les affaires d'hérésie ; celles-ci relèvent de l'inquisiteur général, le seul qui reçoive pour cela délégation du souverain pontife. Le rôle du Conseil s'accroît dans les périodes où l'inquisiteur général est absorbé par d'autres fonctions — c'est le cas avec Cisneros qui, à deux reprises, a eu à gouverner la Castille en qualité de régent — ou encore quand l'inquisiteur général a perdu la confiance du souverain, comme il est arrivé à Manrique de 1529 à 1538. Dans son *Grand Mémoire* de 1624, Olivares, qui connaissait bien les institutions de la monarchie, présente la *Suprema* comme essentiellement chargée d'examiner en appel les jugements rendus par les tribunaux provinciaux⁴. Depuis le milieu du XVI^e siècle, le Conseil prépare aussi des mises au point sur les questions controversées — les affaires de sorcellerie, par exemple — qu'elle communique aux tribunaux sous forme de circulaires — *cartas acordadas* — afin de coordonner leur action et de les éclairer sur la marche à suivre dans tel ou tel domaine.

Les districts inquisitoriaux

Les premiers inquisiteurs, nommés à Séville en 1480, sont vite débordés par le nombre des judaïsants de la Basse-Andalousie et, dès 1482, Torquemada crée un nouveau tribunal permanent à Cordoue, plus deux qu'il met en place à Valence et à Saragosse, dans la couronne d'Aragon. L'année suivante, deux autres districts sont créés à Jaén et à Ciudad Real, ce dernier avec juridiction sur la plus grande partie de la Nouvelle Castille, de la Manche et même de l'Estrémadoure ; en fait, Ciudad Real a été choisi comme siège parce que l'archevêque Carrillo refusait qu'on créât une inquisition à Tolède ; à la mort de Carrillo, en 1485, son successeur, le cardinal Mendoza, ne fait plus d'objection et les inquisiteurs passent alors de Ciudad Real à Tolède. Toute la moitié sud de la péninsule se trouve ainsi placée sous la surveillance du Saint-Office et ce quadrillage est encore renforcé par la création des districts de Llerena (1485), Cuenca (1489), Sigüenza et Jerez (1491). Le dispositif est complété par la fondation du tribunal de Murcie, en 1488. En 1486, pour faire face à une situation concrète — la découverte d'un foyer de crypto-judaïsme dans l'ordre des hiéronymites —, un tribunal spécial s'était installé à Guadalupe ; il fonctionne jusqu'en 1491. Jusqu'en 1526, il n'y a pas eu de tribunal à Grenade. Le premier archevêque, Talavera, qui avait une grande influence sur la reine Isabelle, s'y était opposé, ce qui n'avait pas empêché des inquisiteurs venus de Cordoue d'enquêter dans la ville sur des *conversos*. Selon Navagero, nonce du pape auprès de Charles Quint, au moment où Grenade s'était rendue, le roi Ferdinand aurait promis qu'aucun tribunal de l'Inquisition n'y serait créé, ce qui aurait incité des suspects en provenance de toute l'Espagne à venir s'y réfugier. En 1485, l'Inquisition fait son apparition au nord du Guadarrama avec la création du tribunal de Medina del Campo — transféré à Salamanque, en 1488 —, puis ceux de Ségovie et de Lérída (1486), de Valladolid (1488) — transféré à Palencia en 1493 —, de Burgos et d'Osma (1489), d'Avila (1490), de Calahorra (1491), de Léon (1492). À la même époque, on établit un tribunal aux Baléares (1488).

De 1480 à 1495, on a donc multiplié les tribunaux — il y en aurait eu vingt-trois en 1493 — et leur réseau couvre maintenant la totalité de la péninsule à l'exception de la Galice et de la Navarre qui, à l'époque, était indépendante. Cette prolifération entraîne des frais qu'on s'efforce de réduire en procédant à des regroupements. C'est ainsi qu'en 1502 on refond en un seul les districts de Burgos, Léon, Salamanque, Avila, Ségovie et Valladolid, avec siège à Valladolid ; en 1503, Séville absorbe Jerez ; Cuenca, Sigüenza et Calahorra ne forment plus qu'un seul district. Par la suite, la situation se stabilise. En 1513, après que la Navarre a été rattachée à la couronne de Castille, on décide de créer un tribunal à Pampelune ; en 1516, on transfère le siège à Tudela, puis à Calahorra (1521) et, enfin, à Logroño, en 1570. Le dernier des tribunaux de la péninsule est celui de Saint-Jacques-de-Compostelle, créé en 1574. Jusqu'alors, la Galice faisait partie du district de Valladolid. La mise en place d'un tribunal autonome à Saint-Jacques avait pour objectif de lutter contre la propagande luthérienne qui pénétrait en Espagne par les ports du littoral cantabrique ; pour cela, les inquisiteurs de Galice eurent le droit d'inspecter les navires étrangers, de saisir les livres interdits et éventuellement de poursuivre les marins luthériens qui faisaient escale. Sous Philippe II, quand Madrid devient le siège de la cour, on éprouve le besoin d'y mettre en place une structure nouvelle qui n'aura d'existence officielle qu'au milieu du XVIII^e siècle ; en attendant, c'est le tribunal de Tolède qui est officiellement compétent.

L'Inquisition s'est encore établie aux Canaries (en 1568, d'une manière permanente) et en Amérique. En 1569, Philippe II crée les districts de Lima et de Mexico ; un troisième tribunal est créé en 1610 à Carthagène des Indes. Il faut noter que les Indiens n'étaient pas soumis à la juridiction du Saint-Office ; ils étaient assimilés aux vieux-chrétiens, au moins en théorie. En 1571, Philippe II obtient aussi du pape la création d'un tribunal spécial pour la marine, tribunal itinérant qui avait juridiction sur l'armée et la flotte placée sous les ordres de Don Juan d'Autriche, celle qui devait s'illustrer peu après à Lépante. Le premier inquisiteur de la mer fut Jerónimo Manrique — fils naturel de l'inquisiteur général Alonso Manrique —,

qui célébra avec beaucoup de solennité un autodafé à Messine, en 1572, après la victoire navale. Par la suite, le tribunal entra en conflit avec les autorités militaires et navales, si bien que, sans jamais être officiellement supprimé, il cessa de fait toute activité.

On relèvera que les districts inquisitoriaux ne coïncident pas toujours avec la carte des diocèses ni avec les divisions politiques. Par exemple, Orihuela, qui fait partie du royaume de Valence, ne dépend pas de l'inquisition de Valence, mais de celle de Murcie, ville située dans la couronne de Castille. Ces incohérences apparentes sont voulues ; les districts ont été découpés d'une manière aussi rationnelle que possible, parfois au mépris des divisions ecclésiastiques ou politiques, parce que le plus important était d'assurer l'efficacité de l'institution. De ce point de vue, l'Inquisition représente une première avancée sur la voie de la centralisation politique ; ce n'est pas un hasard si Ferdinand l'a imposée à ses sujets de la couronne d'Aragon, malgré les *fueros*.

L'administration de l'Inquisition espagnole prend sa forme définitive au XVII^e siècle. Les districts sont alors regroupés en deux secteurs, correspondant aux deux principales couronnes de la Monarchie, la Castille et l'Aragon ; chaque secteur a son secrétariat. Relèvent du secrétariat de Castille les tribunaux de Tolède, Séville, Valladolid, Grenade, Cordoue, Murcie, Llerena, Cuenca, Saint-Jacques-de-Compostelle et des Canaries. Sont placés administrativement sous l'autorité du secrétariat d'Aragon les tribunaux de Logroño, Saragosse, Valence, Barcelone, Palerme, México, Lima — Ciudad de los Reyes —, Carthagène des Indes, Majorque et la Sardaigne. La division respecte en gros les divisions politiques de la Monarchie, mais on observe des anomalies dont on ne comprend pas les raisons : Logroño, Mexico, Lima et Carthagène des Indes devraient relever du secrétariat de Castille puisque la Rioja et les Indes appartiennent à la couronne de Castille. Peut-être a-t-on cherché à partager d'une manière à peu près équitable les tâches administratives des deux secrétariats sans tenir compte des divisions politiques ? On voit clairement, par cet exemple, que

l'Inquisition se situe au-dessus des différents territoires qui composent la Monarchie.

Les inquisiteurs

Dans chaque tribunal, on trouve en général deux inquisiteurs — il semble qu'il y en avait trois à Valence —, deux secrétaires, un accusateur public (*fiscal*), un officier de police (*alguacil*), un receveur, un nonce, un portier, un magistrat chargé d'administrer les biens mis sous séquestre et confisqués et un médecin. Tous ces agents sont nommés par l'inquisiteur général seul, sans consultation du Conseil suprême. La chose est logique : l'inquisiteur général agit par délégation du souverain pontife ; il est le seul à pouvoir subdéléguer ses attributions à d'autres ; à sa mort, le personnel qu'il a mis en place dans les districts perd immédiatement toute compétence ; en fait, selon un usage qui s'est vite établi, le nouvel inquisiteur général renouvelle les délégations autorisées par son prédécesseur, ce qui évite toute solution de continuité.

Des agents qui forment le personnel fixe du tribunal, les inquisiteurs proprement dits sont les plus importants ; ce sont eux qui décident des arrestations, qui instruisent les procès et qui prononcent les verdicts. En 1478, dans la bulle de fondation, Sixte IV avait autorisé Ferdinand et Isabelle à nommer trois inquisiteurs qui fussent « évêques ou des personnes constituées en dignité, prêtres réguliers ou séculiers, âgés de plus de quarante ans, craignant Dieu, ayant bon caractère et venant d'une famille honorable, maîtres ou bacheliers en théologie ou licenciés en droit canonique ». On ne sait pourquoi, Torquemada, dans les *Instructions* qu'il publie le 6 décembre 1484, introduit des modifications substantielles à ce texte ; il exige seulement des inquisiteurs qu'ils soient diplômés des universités (*letrados*) et de bonne réputation, mais il n'est pas dit qu'ils doivent être ecclésiastiques. Quand il renouvelle les pouvoirs de l'inquisiteur général Deza, le 24 novembre 1498 et encore le 1^{er} septembre 1499, Alexandre VI ne précise pas lui non plus que les inquisiteurs doivent être des ecclésiastiques. De fait, il n'est pas rare

de rencontrer des inquisiteurs qui n'ont jamais reçu les ordres sacrés ; on leur demande seulement d'être célibataires et de renoncer à leurs fonctions quand ils se marient. On voit ainsi le roi Ferdinand écrire à Cisneros, le 28 juin 1515, qu'il vient d'apprendre que le licencié Nebreda, inquisiteur à Séville, est sur le point de se marier ; comme il s'agit d'un bon serviteur de la couronne, le roi demande qu'on lui trouve vite un autre poste.

À la fin du règne de Philippe II, un débat s'engage sur ce point à la *Suprema* ; certains inquisiteurs, fait-on observer, ont reçu seulement les ordres mineurs ; on en connaît même qui se sont mariés et ont obtenu alors un autre emploi ; la *Suprema* souhaite en finir avec ces errements. Il faudrait exiger que tous les inquisiteurs soient prêtres. Dans les Instructions qu'il communique à l'inquisiteur général Manrique de Lara, en 1595, Philippe II décide que les inquisiteurs et les procureurs devront désormais avoir reçu les ordres sacrés, mais, en 1608, Philippe III ne fait pas figurer cette disposition dans ses propres instructions. C'est seulement en 1632 que la *Suprema* tranche définitivement la question : les inquisiteurs qui n'auraient pas reçu les ordres sacrés devront renoncer à leurs fonctions. Cette affaire montre à quel point les rois d'Espagne exerçaient une autorité réelle sur l'Inquisition ; ce sont eux et non les papes qui décidaient sur un aspect aussi important.

Mêmes hésitations en ce qui concerne l'âge des inquisiteurs. Quarante ans au moins, lit-on dans la bulle de fondation, mais, le 3 février 1485, quand Innocent VIII confirme ses pouvoirs à Torquemada, il abaisse à trente ans l'âge minimum et Alexandre VI maintient cette exigence dans les textes où il donne à Deza délégation apostolique pour exercer les fonctions d'inquisiteur général (24 novembre 1498 et 1^{er} septembre 1499). Les années passent. Philippe II aurait préféré des inquisiteurs un peu plus âgés, de trente-cinq ans au moins. Est-ce pour lui donner satisfaction ? En 1596, en nommant Portocarrero à la tête du Saint-Office espagnol, Clément VIII remet en vigueur les dispositions initiales : la limite d'âge sera de nouveau de quarante ans, mais Portocarrero présente des objections — il n'est pas toujours possible de trouver des

candidats en nombre suffisant. Clément VIII revient alors sur sa décision. Depuis lors, jusqu'à la fin de l'institution, les documents pontificaux et les règlements internes omettent toute précision sur l'âge minimum requis pour être inquisiteur ; ils se bornent à souhaiter que soient nommés « des hommes prudents, compétents, de bonne réputation, sains d'esprit et pleins de zèle pour la foi catholique ».

Contrairement à une idée reçue, les moines en général, et les dominicains en particulier ont toujours été en minorité dans le personnel du Saint-Office. Le contraire eût été étonnant. À la différence de l'Inquisition médiévale, l'Inquisition espagnole était placée sous l'autorité de l'État ; les rois préféraient avoir affaire à des membres du clergé séculier, plus dociles que les réguliers qui dépendaient de leurs supérieurs et du pape. Sur un total de quarante-cinq inquisiteurs généraux, six seulement ont été dominicains (Torquemada, Deza, García de Loaysa, Luis de Aliaga, Antonio de Sotomayor et Juan Tomás de Rocaberti) ; Cisneros était franciscain ; tous les autres appartenaient au clergé séculier. On constate le même phénomène dans les tribunaux de province. À Tolède, par exemple, sur les cinquante-sept inquisiteurs recensés entre 1482 et 1598, un seul était dominicain. À Valence, sur les vingt inquisiteurs en poste avant 1530, on compte cinq dominicains, mais la plupart des quarante-deux qui ont été nommés entre 1530 et 1609 appartenaient au clergé séculier. Au XVII^e siècle, la tendance se confirme : tous les inquisiteurs d'Espagne sans exception, ainsi que les accusateurs publics, sont des séculiers ; aucun n'appartient à un ordre religieux.

Quelle était la formation des inquisiteurs ? S'agissant de magistrats chargés de se prononcer sur l'orthodoxie de telle ou telle proposition, on serait tenté de penser qu'on recrutait de préférence des hommes avec de solides connaissances en théologie. Or il n'en est rien ; la majorité des inquisiteurs ont été des juristes, spécialisés dans le droit canonique. Cette situation a été délibérément voulue. En 1545, le jurisconsulte Diego de Simancas est catégorique : à l'Inquisition, les juristes sont plus utiles que les théologiens.

L'inquisiteur général Fernando de Valdés, lui-même juriste, favorisait ouvertement les canonistes ; ils sont plus qualifiés — disait-il — pour tirer au clair les questions de procédure, car, en fin de compte, il s'agit de juger des gens, donc de connaître le droit. En 1558, on manque de personnel pour s'occuper des très nombreux suspects qu'on vient d'arrêter sous l'accusation de luthéranisme ; on cherche des collaborateurs ; quatre membres de la *Suprema* sont encore libres, mais l'un d'eux est théologien ; il sera de peu de secours dans les affaires du moment, estime Valdés.

Ce préjugé en faveur des juristes a eu des conséquences contrastées. D'un côté, il a eu pour effet de prolonger les procès ; le souci de tout vérifier et de ne négliger aucune règle de procédure a pu retarder considérablement les choses pour le malheur des suspects, maintenus en détention. Qu'on pense aux dix-sept ans qu'a duré le procès Carranza, aux quatre années que fray Luis de Léon a passées en prison... Or le premier a finalement été condamné à une peine mineure et le second acquitté. Les juristes présentent pourtant l'avantage d'être plus rigoureux sur la valeur des témoignages et des preuves. Cette circonstance a pu être favorable aux accusés, notamment dans les affaires de sorcellerie, comme l'a montré Julio Caro Baroja ; les canonistes avaient tendance à considérer comme sans valeur la plupart des témoignages recueillis auprès de mineurs ; ils ne croyaient guère non plus à ce que rapportaient des vieillards, des femmes ou bien des témoins qui étaient notoirement partiaux et qui cherchaient par tous les moyens à nuire aux accusés. Dans ce cas, la préférence donnée aux juristes sur les théologiens s'est révélée favorable aux sorcières⁵.

Pendant la plus grande partie du XVI^e siècle, la plupart des inquisiteurs semblent avoir fait des études supérieures ; beaucoup sont titulaires d'une licence ou d'un doctorat ; certains sont passés par des *colegios mayores*. Par la suite, les choses se gâtent. À la fin du XVI^e siècle, d'après un rapport de la *Suprema*, un nombre important d'inquisiteurs ne seraient pas encombrés de diplômes⁶ et seraient inaptes à exercer leurs fonctions. Cette tendance à la médiocrité se confirme dans la première moitié du XVII^e siècle ; le

Saint-Office n'attire plus les meilleurs étudiants. Un net redressement se serait produit après 1650 ; les inquisiteurs recrutés au cours de cette période posséderaient une grande expérience, acquise dans l'administration épiscopale en qualité de proviseurs ou de vicaires généraux. En 1666, sur trente-deux inquisiteurs ou accusateurs publics sur lesquels on possède des informations précises, quatorze seraient d'anciens élèves de *colegios mayores*⁷.

En général, un poste d'inquisiteur est une étape dans une carrière de fonctionnaire. Ce ne sont pas toujours les compétences ni le zèle pour la foi qui sont déterminants au moment du recrutement. Plus que les mérites acquis dans la carrière ecclésiastique, c'est le service du roi qui, au XVII^e, compte le plus pour devenir inquisiteur. Faut-il s'en étonner ? Après tout, le Saint-Office est une institution d'État. Au début du XVII^e siècle, par exemple, les inquisiteurs de Séville se sont signalés, avant et après leur recrutement, pour la façon dont ils ont procuré au roi des rentrées fiscales importantes ; le Saint-Office faisait peur et les contribuables payaient plus facilement quand le collecteur d'impôt était aussi un inquisiteur... On ne s'étonnera donc pas de voir le roi ou Olivares recommander la nomination de tel ou tel inquisiteur pour des raisons parfaitement étrangères à la défense de la foi. Ces considérations amènent à nuancer l'image qu'on se fait habituellement des inquisiteurs. Finalement, on trouve parmi eux moins de personnages fanatiques et sanguinaires qu'on ne l'a dit. En revanche, les médiocres n'étaient pas rares, ni ceux qui abusaient de leur pouvoir, comme ce Muñoz Cuesta qu'évoque pour nous Jaime Contreras, coureur de femmes (et de religieuses !) ou encore cet Ochoa qui vit publiquement en concubinage avec une femme mariée à laquelle il laisse présider les audiences du tribunal...⁸ Rappelons-le une fois de plus : ce ne sont pas les hommes, mais l'institution qui était redoutable.

L'accusateur public

L'accusateur public (*fiscal*) est, avec les inquisiteurs, l'élément central du dispositif inquisitorial. C'est lui qui, au vu des délations

enregistrées, décide s'il y a lieu d'engager des poursuites contre un suspect. Il met en forme l'acte d'accusation, recherche et interroge les témoins, les confronte avec l'accusé qu'il cherche à convaincre d'hérésie et qu'il pousse à faire des aveux complets. Le *fiscal* ne prend pas part aux délibérations qui précèdent le verdict ; c'est l'affaire des inquisiteurs seuls. Cela dit, sa connivence avec les inquisiteurs est complète, au point que les carrières finissent par se confondre : après quelques années de service, un *fiscal* est normalement promu inquisiteur.

Le personnel subalterne

C'est encore l'inquisiteur général qui nomme le personnel subalterne des tribunaux. Les secrétaires assistaient à tous les interrogatoires et dressaient procès-verbal de toute la procédure : dépositions des témoins, déclarations des accusés, séances de torture, délibérations et sentences. Avec les inquisiteurs et l'accusateur public, ils étaient les seuls à avoir accès aux archives du tribunal. Leurs fonctions faisaient d'eux les agents les plus importants du district, plus importants que les inquisiteurs eux-mêmes, lesquels pouvaient être déplacés alors que les secrétaires étaient permanents, sauf exceptions, et représentaient la mémoire du Saint-Office.

L'*alguacil* était chargé de procéder aux arrestations et à la mise sous séquestre des biens des accusés. Il remettait le détenu aux geôliers qui se devaient de l'isoler du monde extérieur d'un bout à l'autre de la procédure. Dans certains tribunaux importants, à Séville et à Cordoue, notamment, au XVII^e siècle, on trouvait un *alguacil mayor*, titre honorifique qu'on conférait à des nobles dont les aïeux avaient rendu des services à l'Inquisition, par exemple en mettant à sa disposition des locaux plus ou moins spacieux et prestigieux — châteaux, résidences... En 1655, l'*alguacil mayor* du tribunal de Cordoue n'était autre que Luis Méndez de Haro, héritier du comte-duc d'Olivarès. Un receveur — *juez de bienes confiscados* — administrait les biens mis sous séquestre et confisqués. On appelait

nonce l'agent qui diffusait et rendait publiques les déclarations du tribunal. C'est lui aussi qui faisait office de messenger et de courrier. Dans une ville comme Valence, les médecins de l'Inquisition — dont la présence était requise lors des séances de torture — se recrutaient parmi les plus brillants professeurs de l'Université.

Les agents appointés par le Saint-Office ont eu tendance à transmettre leurs charges à leurs enfants ou à des parents et la *Suprema* ne s'y opposait pas. En 1595, Philippe II avait bien interdit qu'on cédât les charges à des frères ou à des enfants sauf exceptions ; son successeur Philippe III révoqua cet ordre. En 1695, Charles II essaie d'introduire un correctif : les charges ne pourront se transmettre que de père à fils ou de frère à frère et encore, à condition que le nouveau titulaire possède les compétences requises, mais lui aussi accepte finalement qu'on en revienne à la règle fixée sous Philippe III : à la mort d'un agent, qu'on donne la priorité à l'un de ses enfants pour le remplacer.

Le personnel bénévole

Les agents précédents constituent à proprement parler le personnel du Saint-Office, rémunéré sur son budget. L'Inquisition employait aussi d'autres catégories de personnel qui ne recevaient pas de traitement, mais qui n'en étaient pas moins indispensables à son bon fonctionnement : les qualificateurs, les consultants, les représentants de l'ordinaire, les commissaires et les familiers.

Nous avons vu que les inquisiteurs se recrutaient la plupart du temps parmi les juristes spécialistes du droit canonique. Or ils avaient à déterminer si telle ou telle accusation méritait bien d'être qualifiée d'hérésie ou de faute contre la foi, ce qui supposait une compétence en théologie qu'ils ne possédaient pas toujours. Dans les cas les plus délicats, ils prenaient l'avis de théologiens confirmés, les qualificateurs. Comme le suggère le nom, le rôle de ces derniers était de qualifier ce que l'on reprochait aux suspects et de déclarer si l'on avait vraiment affaire à des hérétiques. On faisait appel pour cela à des moines — dominicains, franciscains,

jésuites... —, souvent professeurs dans des universités, en prenant bien soin de respecter un certain équilibre entre les ordres religieux ; il fallait éviter de donner à l'un d'eux une sorte de monopole dans les affaires de foi. Quand on estimait avoir réuni suffisamment de charges contre quelqu'un, on transmettait le dossier — ce qu'on appelait la *sumaria* — qualificateurs, à charge pour eux de relever ce qui, dans les actes, les propos ou les écrits de l'accusé, impliquait qu'on avait affaire à un hérétique ou à quelqu'un fortement soupçonné de l'être. On demandait aussi aux qualificateurs de se prononcer sur les livres douteux du point de vue théologique.

Dans certains cas, les inquisiteurs pouvaient faire appel à des consultants, c'est-à-dire à des juristes membres d'une autre institution — un Conseil ou une cour de justice ; ils leur demandaient de donner leur avis sur les aspects juridiques d'une affaire et sur les sanctions qu'on devait appliquer. Les consultants participaient à la phase finale d'un procès et à la rédaction du verdict, mais seulement à titre consultatif, sans voix délibérative. Eux non plus ne recevaient aucune rémunération pour leur travail, pas plus que le représentant de l'ordinaire, ecclésiastique désigné par l'évêque du lieu. Ce représentant était, lui, associé à la décision finale ; il votait au même titre que les inquisiteurs.

Deux dernières catégories complétaient l'appareil administratif du Saint-Office et assuraient une couverture totale du territoire de la monarchie : les commissaires et les familiers.

L'Inquisition médiévale connaissait l'institution des commissaires. Nicolas Eymerich qui, au XIV^e siècle, avait été inquisiteur général pour la couronne d'Aragon et dont le manuel — *Directorium inquisitorum* (1376) — faisait encore autorité au XVI^e siècle, recommandait de nommer des commissaires dans chaque diocèse ; ceux-ci recevraient pouvoir de recueillir les délations, de citer à comparaître suspects et témoins, d'arrêter et d'interroger, voire de torturer, lorsque cela leur paraîtrait nécessaire, bref, d'agir en tous points comme les inquisiteurs ; ils étaient, en somme, des inquisiteurs délégués. Dans l'Inquisition espagnole, les attributions des commissaires sont moindres. Au début, il n'y en avait pas. Ils

commencent à apparaître entre 1537 et 1548. Leur présence se généralise dans la seconde moitié du XVI^e siècle. Les inquisiteurs de district, qui ne peuvent pas être partout, prennent alors l'habitude de nommer comme commissaires des ecclésiastiques — rarement des curés, le plus souvent des bénéficiers — et de les charger de missions temporaires, puis permanentes, dans les ports, les postes-frontières ou encore dans des villes et des contrées éloignées du siège du tribunal. En principe, les commissaires n'avaient pas le pouvoir de poursuivre ni de juger ; ils devaient se borner à recevoir des dénonciations, accumuler des témoignages et les envoyer à la *Suprema*. En fait, ils outrepassaient souvent leurs pouvoirs. Les commissaires ne recevaient pas de salaire du Saint-Office, mais la fonction procurait des avantages non négligeables, sous forme, non seulement des privilèges que nous évoquerons un peu plus bas, mais aussi d'avantages matériels ; le commissaire était souvent chargé, par exemple, de procéder à des enquêtes de pureté de sang pour le compte de ceux qui aspiraient à un poste honorifique dans un ordre de chevalerie ou autre ; or, c'est le candidat qui devait rémunérer l'enquêteur... Le nombre des commissaires n'a jamais été très élevé. On en comptait plusieurs centaines en Galice, au XVII^e siècle, parce qu'on voulait enrayer la propagande luthérienne. Au XVIII^e siècle, les effectifs s'effondrent ; il y en aurait eu moins d'une dizaine en Catalogne, par exemple.

Au Moyen Âge, des hommes d'armes accompagnaient les inquisiteurs dans leurs déplacements pour assurer leur protection et pour exécuter leurs ordres ; on disait qu'ils faisaient partie de l'entourage ou de la famille des inquisiteurs ; d'où le nom qu'on leur donna : les familiers du Saint-Office. Au début de l'Inquisition espagnole, une troupe armée de deux cent cinquante familiers suivait Torquemada partout où il allait. Par la suite, le rôle des familiers change. L'Inquisition y voit une façon de se procurer des agents sans les payer, en particulier dans les zones rurales où les familiers sont chargés de surveiller la population, de dénoncer les agissements et les propos suspects, de susciter des délations et de prêter main forte aux inquisiteurs pour arrêter les hérétiques. Par

l'intermédiaire des familiers, écrivait l'historien Mariana à la fin du XVI^e siècle, l'Inquisition nous a privés de « la liberté de parler entre nous ; elle dispose dans les villes, les villages et les moindres bourgades d'individus prêts à lui rendre compte de tout ce qui se passe ». Les familiers forment ainsi une police supplétive au service de l'Inquisition.

Très vite, le rôle des familiers évolue ; leur origine sociale s'améliore et leur nombre s'accroît de façon significative. On les recrutait d'abord dans les milieux populaires, dans le petit monde des artisans et des boutiquiers. Au fur et à mesure qu'on avance dans le temps, au moins dans la couronne de Castille, on voit de plus en plus de notables entrer dans le corps ; les gentilshommes deviennent majoritaires ; à Jaén, au milieu du XVII^e siècle, les neuf familiers appartiennent tous à l'aristocratie ; l'un d'entre eux est chevalier de Saint-Jacques ; presque tous aussi sont échevins. Les grands seigneurs eux-mêmes revendiquent comme un honneur de devenir familiers ; lors de l'autodafé célébré à Madrid, le 4 juillet 1632, l'étendard du Saint-Office était porté par l'amiral de Castille, entouré du connétable et du duc de Medina de las Torres ; tous trois étaient familiers et appartenaient à la plus haute noblesse du royaume. Cet engouement est si prononcé que le roi cherche à en tirer profit en mettant en vente des titres de familiers⁹ ; en 1642, pas moins de trois cents sont ainsi offerts au public.

Dans la couronne d'Aragon, en revanche, les familiers continuent à se recruter dans les couches populaires ou moyennes qui y voient un moyen de promotion sociale ou de gagner en considération auprès de leurs compatriotes. À Valence, par exemple, la proportion des aristocrates, des ecclésiastiques et des riches négociants chez les familiers est très basse — respectivement 5,6 %, 2,5 % et 6,5 % —, alors que les laboureurs — *labradores*, entendons les paysans aisés — représentaient 44,2 % du total et les artisans 31 % ; on trouvait même des morisques parmi eux¹⁰. En 1593, Philippe II s'inquiétait de cette situation « il me revient que, dans le royaume de Valence, les familiers se recrutent dans les basses

classes de la société et chez les commerçants ; ils y voient un moyen de valoriser leur négoce¹¹ ».

Le succès finit par inquiéter les autorités. En vertu de leur statut, en effet, les familiers se croyaient tout permis et ils avaient tendance à abuser de la situation ; il était urgent d'en limiter le nombre. Dans la couronne de Castille, c'est le futur Philippe II qui, le 10 mars 1553 — il était alors régent en l'absence de son père —, décide d'agir en ce sens à Séville, à Tolède et à Grenade, il ne devrait pas y avoir plus de cinquante familiers ; à Valladolid, à Cuenca et à Cordoue, pas plus de quarante ; à Llerena et à Calahorra, pas plus de vingt-cinq ; dans le reste du royaume, on pourrait autoriser dix familiers dans les agglomérations de plus de 3 000 feux, six dans celles qui compteraient 1 000 feux, quatre dans celles de moins de 500 feux et encore à condition que les inquisiteurs l'estiment nécessaire. Les inquisiteurs étaient tenus de communiquer aux *corregidores* la liste des familiers afin qu'on pût vérifier si les chiffres étaient conformes à la réglementation.

On a des raisons de penser que le texte de 1553 n'a pas été suivi d'effet, pas plus que les dispositions analogues prises dans la couronne d'Aragon à l'initiative des autorités régionales. Dès 1512, les Cortès de Monzón avaient émis des réserves sur la question des familiers ; en Catalogne, leur nombre ne devrait pas dépasser trente-quatre. Or, en 1567, on en recensait 785 — un pour quarante-trois feux —, dont 79 pour la seule ville de Barcelone, 18 à Perpignan, 24 à Gérone, 19 à Tarragone... Il semble qu'à la fin du XVI^e siècle on ait réussi à ramener ces effectifs à des chiffres plus raisonnables, au moins dans les villes ; il n'y aurait plus que 19 familiers à Barcelone, 9 à Gérone, 4 à Tarragone ; dans les campagnes, en revanche, la situation n'a guère changé. Le 11 mars 1554, le Conseil de l'Inquisition et le Conseil d'Aragon étaient arrivés à un accord pour le royaume de Valence où l'on comptait à l'époque un familier pour 42 feux, chiffre considérable¹² ; désormais, il ne devrait plus y en avoir que 180 au maximum dans la ville de Valence, 8 dans les agglomérations de plus de 1 000 feux, 6 dans celles qui avaient entre 500 et 1 000 feux, pas plus de 4 dans les villages de 200 à 500

feux, un ou deux pour les autres. Ces propositions ne furent approuvées que quarante-cinq ans après, en 1599 ! Le Saint-Office fit alors valoir que l'approbation du pape était indispensable ; apparemment, on oublia de faire les démarches nécessaires auprès du Saint-Siège, si bien que les accords restèrent lettre morte.

Combien y eut-il de familiers dans la péninsule Ibérique ? Il est difficile de le dire avec précision : de dix à douze mille pour la période 1570-1620, probablement plus — vingt mille ? — au milieu du XVII^e siècle, au plus haut de la vague.

Les privilèges du Saint-Office

Si le corps des familiers rencontrait un tel succès, c'est à cause des avantages qu'il procurait à ceux qui en faisaient partie, en particulier le droit de porter des armes et surtout le privilège de juridiction dont bénéficiaient tous les membres du Saint-Office ; ceux-ci échappaient à la justice ordinaire et même à la justice ecclésiastique ; ils relevaient seulement des tribunaux de l'Inquisition. Ce privilège avait une justification théorique : rien ne devait faire obstacle aux inquisiteurs dans l'accomplissement de leur mission ; s'y opposer constituait un délit passible des mêmes peines que celles encourues par les hérétiques ; soumettre les agents de l'Inquisition à la justice ordinaire eût été les exposer à des pressions, peut-être même les empêcher d'agir ; seul le pape, dans des circonstances précises, pouvait excommunier un inquisiteur et lui infliger une sanction. Ce privilège exorbitant s'est rapidement étendu, au-delà de la personne des inquisiteurs proprement dits, à tous les agents du Saint-Office, y compris le personnel subalterne — concierges, familiers, etc. —, ainsi qu'à leurs parents et à leurs domestiques, même quand il leur arrivait de commettre des délits ou des crimes de droit commun : vols, attaques à main armée, assassinats. Dans ces cas, seuls les tribunaux du Saint-Office étaient compétents, le Conseil suprême agissant, le cas échéant, comme juridiction d'appel. Or le Saint-Office a eu le souci constant de protéger ses ressortissants et ses serviteurs, et même celui de

leur garantir une sorte d'immunité ; il couvrait systématiquement leurs agissements, même les plus répréhensibles, et il évitait de prononcer des peines sévères ; le plus souvent, les délinquants s'en tiraient avec un simple blâme et de discrètes remontrances, exceptionnellement par une mise à pied provisoire pendant un ou deux ans, ou bien par une mutation dans un autre district, plus rarement encore par une mise à la retraite anticipée qui leur permettait de conserver la moitié de leur traitement, comme c'était le cas des agents trop âgés ou malades. Pour justifier cette indulgence, le Saint-Office soutenait qu'un scandale aurait été plus grave que tous les délits dans la mesure où il aurait nui à la réputation de l'Inquisition. Cette préoccupation apparaît dès le début du XVI^e siècle. Le 17 mai 1511, le roi d'Aragon l'expose nettement à un inquisiteur qui portait des accusations graves contre l'un de ses subordonnés et qui envisageait de le renvoyer : quand un agent du Saint-Office commet une faute, explique le roi, il convient de le réprimander ; s'il persiste, on le blâmera en présence de ses collègues pour lui faire honte ; si cela ne suffit toujours pas, il faudra revoir la question avec l'ensemble du personnel, mais on y regardera à deux fois avant d'aller plus loin ; il faut éviter à tout prix de révoquer un membre de l'Inquisition, ce serait donner des armes aux ennemis de la foi. En 1553, le prince Philippe, en qualité de régent, rappelle aux cours de justice du royaume de Castille qu'elles ne doivent pas intervenir dans les affaires où sont impliqués des membres de l'Inquisition, même si elles pensent que le Saint-Office n'a pas sanctionné des délinquants comme ils le méritaient et si elles ont le sentiment que des injustices ont été commises ; ceux qui s'estimeraient lésés par les inquisiteurs pourront faire appel devant la *Suprema* ; cette instance examinera les litiges et, le cas échéant, lèvera les interdicts et les censures ecclésiastiques abusivement prononcées. L'Inquisition ne cessera plus de s'abriter derrière ce document. De telles recommandations équivalaient à garantir l'immunité des agents du Saint-Office, quels que fussent leurs crimes.

Le privilège de juridiction est le plus spectaculaire des avantages accordés au personnel de l'Inquisition. Il y en a bien d'autres, comme le fait d'être exempté de certains impôts ou encore d'être dispensé de loger des soldats en transit ou de fournir des bêtes de somme pour le transport des fournitures militaires ou autres ; en revanche, le Saint-Office exige que ses propres agents soient logés aux frais de l'habitant quand ils ont à se déplacer.

Il convient, enfin, de ne pas sous-estimer les questions de préséance qui avaient tant d'importance dans les sociétés d'Ancien Régime. En raison de son caractère sacré et de la délégation apostolique qu'elle a reçue du Saint-Siège, l'Inquisition revendique pour elle-même et pour ses agents la première place dans les cérémonies et les actes protocolaires ; elle prétend passer avant les membres du clergé et avant les représentants de l'État, si haut placés soient-ils. Dans les cérémonies ou les manifestations, les membres de l'Inquisition défilent derrière leur étendard — une croix verte sur fond noir, avec un rameau d'olivier à droite et une épée à gauche. Pour faire respecter sa prééminence, le Saint-Office n'hésite pas à brandir les armes canoniques : interdits et excommunications. En 1598, à Séville, les cérémonies organisées à l'occasion de la mort de Philippe II donnèrent lieu à un scandale retentissant ; mécontents de la place qu'on leur avait assignée à la cathédrale, les inquisiteurs se retirèrent après avoir excommunié le personnel de la cour de justice (*Audiencia*) et ordonné qu'on interrompît l'office religieux. Ils étaient allés trop loin ; le nouveau roi, Philippe III, exigea des excuses. Combien d'incidents de ce genre ont pu se produire au cours de l'histoire du Saint-Office ?

Ce sont ces exemptions, ces privilèges, ces prééminences qui ont fait de l'Inquisition une institution redoutable, toute-puissante, capable de résister aux plus grands corps de l'État jusqu'à la fin de son existence. Il est vrai que, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, elle a beaucoup perdu de son prestige. Un rapport de 1746 nous la montre comme le refuge d'ecclésiastiques qui mènent une existence médiocre aux frais de la collectivité ; les consultants sont en nette diminution, signe que la défense de la foi ne fait plus

recette ; les qualificateurs s'emploient surtout à censurer livres et périodiques ; il n'y a presque plus de geôliers parce qu'il n'y a plus personne à enfermer ; quant au receveur des biens confisqués, il a disparu sauf aux Baléares ; partout ailleurs, il n'avait plus rien à faire¹³. Le Saint-Office n'en survit pas moins pendant une cinquantaine d'années encore.

Les finances du Saint-Office

Très tôt, des rumeurs ont mis en cause la cupidité des rois et des inquisiteurs, accusés de s'acharner contre les *conversos* riches et de les déclarer hérétiques pour mieux les dépouiller. En 1520, la ville de Burgos chargea ses représentants aux Cortès d'une recommandation en ce sens, le roi devrait renoncer aux confiscations pour ne pas donner prise à ces rumeurs. En fait, le Saint-Office n'a jamais été une bonne affaire du point de vue économique, sauf au cours des vingt premières années de son existence, quand les condamnations étaient nombreuses et rapportaient gros. Très vite, il a fallu se résoudre à faire des économies, par exemple à réduire le nombre des tribunaux afin de limiter les frais. C'est en partie pour renflouer des finances déclinantes, quand les judaïsants sont devenus plus rares, vers 1520, que l'Inquisition s'est mise à chercher d'autres catégories d'hérétiques : des illuminés, des protestants, de vieux-chrétiens coupables de tenir des propos mal sonnants ou de se marier plusieurs fois. Ce n'est guère qu'au milieu du XVI^e siècle que le Saint-Office a trouvé une solution presque définitive à ses problèmes d'intendance.

Dans l'histoire de l'Inquisition, en effet, si nous nous plaçons du point de vue de son financement, la date de 1559 signifie un nouveau départ, le moment où le Saint-Office acquiert une autonomie budgétaire qui lui permet de faire face à l'essentiel de ses obligations. Avant 1559, l'Inquisition dépend entièrement du pouvoir politique. Les tribunaux peuvent prononcer des peines qui ont pour conséquence la confiscation des biens ou qui frappent les

condamnés d'amendes parfois lourdes, mais la couronne est la seule bénéficiaire de ces rentrées et elle en dispose à sa guise. En effet, selon le droit canonique, une condamnation pour hérésie — même une simple « réconciliation » — entraîne automatiquement la confiscation des biens au profit du prince ou du seigneur temporel ; cette confiscation est acquise à partir de la date où le délit a été commis et non pas du jour de la condamnation. Même quand les inquisiteurs usent de clémence à l'égard des hérétiques qui se repentent, cela ne change rien en ce qui concerne leurs biens : ils appartiennent à la couronne ; l'Inquisition n'est pas libre d'en disposer. Quand l'hérétique est un ecclésiastique, les choses sont différentes ; dans ce cas, l'Église devient propriétaire des biens confisqués et elle peut les rétrocéder à l'Inquisition. Même alors, cependant, le roi Ferdinand exigeait pour le fisc le tiers des biens confisqués. En 1559, par exemple, les deux tiers des biens qui appartenaient au docteur Cazalla, condamné à mort comme luthérien, furent attribués à l'évêque de Palencia qui voulut bien en faire don à l'Inquisition ; le dernier tiers alla à la couronne. Le roi dispose de ces biens comme il l'entend. En 1509, Ferdinand céda au duc d'Albe le tiers des biens confisqués à des hérétiques qui vivaient dans ses États ; d'autres nobles ont bénéficié de faveurs du même ordre, ce qui confirme ce que nous écrivions dans un chapitre précédent : si le roi se croit tenu d'accorder des compensations à l'aristocratie, c'est que celle-ci s'est sentie lésée par l'institution du Saint-Office ; elle n'a donc pu pousser à sa création. Cela dit, le roi rétrocédait la plupart des biens confisqués à l'Inquisition ; celle-ci les vendait aux enchères et le produit de la vente permettait de payer le personnel et d'assurer le fonctionnement des tribunaux. En d'autres termes : sans procès, pas d'argent, ce qui explique les rumeurs malveillantes. Un tract affiché dans la cathédrale de Tolède, en novembre 1538, dénonce clairement cette pratique : « il faut payer les inquisiteurs par d'autres moyens que les confiscations ; la situation actuelle est un scandale : pas de bûcher, pas de pitance ; sans condamnation, les inquisiteurs meurent de faim ».

Les confiscations n'étaient pas les seules sources de revenus pour l'Inquisition. Les amendes dites de composition donnaient lieu aussi à des rentrées fiscales très importantes, au moins jusqu'en 1515 environ. Une condamnation pour hérésie entraînait, rappelons-le, non seulement la confiscation des biens, mais encore l'incapacité d'exercer un certain nombre d'emplois publics, de bénéfices ecclésiastiques et de professions, incapacité dont étaient frappés les intéressés et leurs descendants directs ; la condamnation supposait en outre l'obligation de porter une tunique d'infamie (*sambenito*). Les incapacités et le *sambenito* étaient ressentis comme des mesures particulièrement sévères ; les premières empêchaient les condamnés et leurs descendants d'occuper des situations lucratives ; le *sambenito* signifiait la mise au ban de la société et le déshonneur. Les Rois ont très tôt accepté le principe d'un rachat qui permettrait aux intéressés d'être réintégrés dans le corps social et relevés de toutes les incapacités encourues en échange d'une somme forfaitaire, en général fort élevée — dite amende de composition.

On sait que des compositions de ce genre ont été accordées très tôt dans un certain nombre de villes : en 1482, à Valence ; en 1487, à Cordoue, mais c'est à partir de 1494 que cette pratique prend de l'ampleur. Miguel Angel Ladero Quesada a retrouvé une liste de 1 750 *conversos* sévillans réhabilités dans les derniers mois de l'année 1494 et les premiers de 1495¹⁴. On connaît aussi 1 641 *conversos* de Tolède qui ont bénéficié de mesures analogues en 1495 et près de 2 000 en 1497. Ces opérations ont rapporté gros au trésor royal : quelque quinze millions de maravédis à Séville, quatorze millions à Tolède. Dans cette dernière ville, une nouvelle composition a eu lieu en 1498 ; elle portait sur vingt millions de maravédis. Le 18 décembre 1508, les héritiers des judaïsants condamnés dans les diocèses de Séville et de Cadix purent racheter, pour vingt mille ducats — soit sept millions et demi de maravédis — les biens confisqués à leurs parents depuis la mise en place du Saint-Office jusqu'au 30 novembre 1508, à l'exception des biens appartenant à ceux qui avaient figuré à l'autodafé du 29

octobre. À Séville, le 22 septembre 1509, la composition a été décidée d'autorité par le pouvoir royal qui fixe la somme globale à payer ; chacun des bénéficiaires potentiels est ensuite sommé de verser sa quote-part ; ceux qui refuseraient de bénéficier de la mesure et de s'acquitter de leur contribution pourraient y être contraints par les autres. En d'autres termes, on incitait les victimes les plus riches à dépouiller les plus pauvres... Le 10 octobre 1509, les judaïsants condamnés à Ayamonte et à La Redondela, en Andalousie, obtiennent l'autorisation d'émigrer en Amérique contre paiement de quarante mille ducats. Enfin, une autre composition est signée à Séville le 15 juin 1511 ; elle porte sur quatre-vingt mille ducats. Il y aura encore par la suite des amnisties de ce genre, mais beaucoup moins nombreuses et surtout beaucoup moins importantes jusqu'à ce qu'à la fin du XVI^e siècle le pouvoir royal reprenne cette pratique et l'applique aux judaïsants d'origine portugaise.

Le trésor royal encaissait le produit des confiscations et des amendes, y compris les amendes de composition, et il pouvait en disposer comme il l'entendait. Néanmoins, il en réservait la plus grande partie au fonctionnement du Saint-Office. Dans le budget de l'Inquisition, comme dans celui de toute institution, on distingue les dépenses ordinaires et les dépenses extraordinaires. Dans la première catégorie entrent la rémunération du personnel — qui à elle seule représente probablement les trois quarts du budget —, les frais de fonctionnement — ameublement, entretien et chauffage des locaux, fournitures de bureau, courrier, étrennes au personnel : à l'occasion des grandes fêtes les inquisiteurs avaient droit à trois *arrobas* de sucre — une trentaine de kilos environ —, les notaires à une et demie, le petit personnel à une... Parmi les dépenses extraordinaires, il faut compter les frais de nourriture pour les détenus sans ressources, la réparation des locaux, les frais occasionnés par certains événements, comme les funérailles de souverains ou de princes du sang ; le personnel recevait alors de quoi acheter des vêtements de deuil. Le poste le plus important concernait l'organisation des autodafés, toujours à la charge du

tribunal, sauf lorsque les municipalités acceptaient de donner des subventions, ce qui n'était pas toujours le cas, loin de là.

Les grandes persécutions de la période d'installation, entre 1480 et 1500, avaient procuré à l'Inquisition de très importantes ressources financières. Même à cette époque, cependant, le Saint-Office ne vivait pas dans l'opulence si l'on en croit les nombreux documents qui enregistrent les plaintes du personnel, presque toujours payé avec retard. Une note de 1504 relève que, s'agissant de l'Inquisition, les dépenses sont supérieures aux recettes. Quand la plupart des judaïsants eurent été condamnés, le Saint-Office entre dans une période difficile. Ricardo García Cárcel décrit le tribunal de Valence, dans la première moitié du XVI^e siècle, comme une entreprise ruineuse, étouffée sous le poids d'une bureaucratie pléthorique et inefficace. De son côté, Jean-Pierre Dedieu évoque — sans doute en forçant le trait — « la grande misère » du tribunal de Tolède entre 1540 et 1558 ; en 1543, on n'aurait même pas eu de quoi organiser un autodafé et on avait envisagé de supprimer le tribunal ; en 1551, on décida de ne plus prononcer de peines d'emprisonnement : il fallait rogner sur les frais d'entretien... C'est à cette situation précaire que l'on doit, selon Dedieu, l'orientation nouvelle du tribunal : faute de judaïsants, on s'en prendrait désormais aux sorcières, aux superstitieux, aux vieux-chrétiens qui disaient des gros mots et qui croyaient que coucher avec une femme mariée n'était pas un péché... Une vingtaine d'années plus tard, en 1569, alors que la guerre civile ravage le massif des Alpujarras, les inquisiteurs de Grenade se lamentent : les prix ne cessent de monter ; les combats ruinent leurs domaines ; ils ne peuvent plus encaisser leurs rentes habituelles parce que les morisques ont été expulsés...

C'est l'inquisiteur général Valdés qui trouve une solution presque définitive à ces problèmes d'intendance. Il exploite habilement le désarroi causé par la découverte de foyers luthériens à Valladolid et à Séville. À sa demande, Philippe II intervient auprès du pape Paul IV et obtient que, dans toutes les cathédrales et dans toutes les collégiales de la monarchie, une dignité de chanoine soit désormais

réservée au Saint-Office, avec les revenus correspondants. C'est ce que Charles Quint avait déjà envisagé dans le testament qu'il rédigea à Bruxelles, le 6 juin 1554. De cette façon, l'Inquisition acquiert une autonomie relative ; elle ne dépend plus exclusivement du pouvoir temporel et des confiscations pour son financement. La mesure ne manqua pas de mécontenter les chanoines ; c'était un bénéfice de moins à attribuer... Le chapitre de Grenade fit valoir que les revenus du diocèse n'étaient pas très élevés puisqu'il s'agissait d'une création récente ; Philippe II en convint, mais, partout ailleurs, il se montra intraitable et il fit rigoureusement appliquer la décision pontificale. Valdés obtint encore d'autres avantages pour l'Inquisition, notamment le droit de taxer les communautés morisques d'Espagne ; en contrepartie, il s'engagea à ne pas confisquer les biens des morisques condamnés. Par la suite, l'Inquisition se dota encore d'autres sources de revenus : des titres de rentes et ce qu'on appela des consignations, c'est-à-dire une contribution que les tribunaux les mieux dotés devaient verser à ceux qui avaient des difficultés. C'est sur cette base que l'Inquisition a fonctionné jusqu'à la fin. Qu'on ne croie pas cependant que toutes les difficultés aient disparu. La crise du XVII^e siècle porta un coup sensible aux finances du Saint-Office. Dans le district de Tolède, les deux tiers des ressources provenaient des bénéfices ecclésiastiques — les canonicats —, donc de la dîme ; la baisse de la production agricole ne pouvait manquer d'entraîner la diminution des revenus et les choses ne s'arrangèrent pas au XVIII^e siècle, bien au contraire ; à cette époque, il n'y avait plus de grands procès, donc plus de confiscations, plus d'amendes...

[1](#) L'impératrice Isabelle s'intéressait au sort d'une jeune et riche héritière, Louise de Acuña. Elle l'avait placée dans un couvent de Tolède en attendant de lui trouver un époux. Abusant de son autorité, Manrique introduisit son neveu dans le couvent et fit célébrer immédiatement son mariage avec Louise d'Acuña. Indignée, l'impératrice chassa Manrique de la cour. De retour en Espagne, en 1533, Charles Quint autorisa Manrique à reprendre son poste d'inquisiteur général, mais, l'année suivante, il lui ordonna de nouveau d'aller résider dans son diocèse où il mourut en 1538.

[2](#) En 1869, Victor Hugo a consacré à Torquemada un drame (avec ce même titre *Torquemada*) qu'il ne publiera qu'en 1882. On y voit s'affronter trois prêtres : François de Paule, qui incarne la sainteté et la douceur selon l'Évangile, mais qui se désintéresse de la marche du monde ; le pape Alexandre Borgia, libertin et sceptique, avide de puissance

temporelle, et le fanatique Torquemada, convaincu qu'en brûlant les hérétiques il les purifie et les sauve.

[3](#) Charles Quint avait autorisé les travaux avant de voir le monument. En se rendant sur place, le 19 mai 1526, il aurait exprimé ses regrets en ces termes « Si j'avais su de quoi il retournait, j'aurais refusé mon accord. Vous êtes en train de faire ce qu'on voit partout et vous avez détruit ce qu'on ne trouve nulle part. »

[4](#) « Determinar las causas que vienen a él [el Consejo] en grado de apelación de todas las demás inquisiciones ».

[5](#) J. CARO BAROJA, *El señor inquisidor*, p. 41.

[6](#) « Tienen pocas letras ».

[7](#) Roberto LÓPEZ VELA, dans J. PÉREZ VILLANUEVA et B. ESCANDELL, *Historia de la Inquisición en España y América*, t. II. Madrid, 1993, p. 768-769.

[8](#) J. CONTRERAS, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia*. Madrid, Akal, 1982.

[9](#) Francisco TOMAS Y VALIENTE, « Relaciones de la Inquisición con el aparato institucional del Estado », dans J. PÉREZ VILLANUEVA, *La Inquisición española*. Madrid, Siglo XXI de España, 1980, p. 49.

[10](#) Ricardo GARCIA CARCEL, *Herejía y sociedad*.

[11](#) Roberto LÓPEZ VELA, dans J. PÉREZ VILLANUEVA et B. ESCANDELL, *Historia de la Inquisición en España y América*, t. II. Madrid, 1993, p. 810.

[12](#) Il y avait très peu de familiers dans les zones peuplées de morisques ; on peut en déduire qu'on ne comptait pas sur eux pour surveiller les descendants des musulmans.

[13](#) H.C. LEA, *Historia de la Inquisición española*. Madrid, 1983, II, p. 76-77.

[14](#) Miguel Ángel LADERO QUESADA, « Judeoconversos andaluces en el siglo XV », dans *III Coloquio de historia medieval andaluza*. Jaén, 1984, p. 40-41.

CHAPITRE IV

Le procès

L'Inquisition tire son nom de la procédure mise en œuvre pour lutter contre les hérétiques. En latin, *inquiero* signifie « chercher » ; *inquisitio*, la « recherche ». Ce que cherchent à établir les juges, en matière de foi, c'est la vérité d'une accusation. C'est en cela que l'Inquisition innove et s'écarte du droit romain et de la procédure dite accusatoire. Dans la procédure accusatoire, la partie qui s'estime lésée doit faire la preuve de ce qu'elle affirme ; la partie adverse apporte des arguments en sens inverse et le juge tranche en faveur de l'une ou de l'autre. De plus, dans la justice médiévale s'appliquait la règle du talion : l'accusateur qui ne pouvait faire la preuve de ses allégations s'exposait à être condamné à la même peine que celle encourue par celui qu'il accusait ; c'était un moyen de lutter contre les accusations téméraires. Au contraire, la procédure inquisitoire permet au juge de se saisir d'office sans qu'il soit nécessaire qu'un accusateur engage l'action judiciaire : la simple rumeur publique suffit. Le juge peut aussi agir à la suite de dénonciations qu'il a reçues ; dans ce cas, la règle du talion ne s'applique pas au délateur qui ne serait pas en mesure de prouver ses accusations ; tout au plus risque-t-il les peines infligées aux calomniateurs, si l'enquête préalable révèle de mauvaises intentions de sa part. Enfin, l'inquisiteur n'est pas seulement un juge ; il reçoit les dépositions ; il interroge les témoins et l'accusé et, à la fin, rend son verdict ; il réunit donc dans sa personne le pouvoir de police et le pouvoir judiciaire, mais, selon le droit canonique, il ne prend pas pour autant la fonction d'accusateur, car il ne cherche qu'à établir la vérité avec impartialité, non à venir à bout d'un adversaire. Au XV^e siècle, quand les évêques ont pris en charge la lutte contre l'hérésie, on a vu apparaître dans les tribunaux diocésains un accusateur public — *promotor fiscal*. On pouvait alors avoir l'impression que le procès

se déroulait selon la procédure accusatoire ordinaire : un accusateur public agissant comme demandeur, un accusé qui se défend et l'évêque — ou son représentant — faisant fonction de juge. L'Inquisition espagnole s'en tient à cet usage ; elle se présente comme un procès opposant un accusateur, le *fiscal*, et un accusé, mais ce n'est qu'une apparence ; en réalité, les inquisiteurs sont juges et parties, accusateurs et juges ; le *fiscal* est maintenu, mais il n'a d'autre rôle que de maintenir la fiction d'un procès qui opposerait des parties. Les commentateurs contemporains reconnaissent volontiers que tout cela n'était qu'une fiction. L'un d'eux, Diego de Simancas, écrit au XVI^e siècle que, même quand l'accusé avoue, le *fiscal* n'en doit pas moins présenter une accusation en forme afin que le procès puisse se dérouler en présence d'un accusateur, d'un accusé et d'un juge. En réalité, le *fiscal* est un inquisiteur comme les autres, sauf qu'il ne prend pas part au vote sur la sentence.

En Espagne, les règles de procédure reprennent, pour l'essentiel, celles qui avaient été élaborées auparavant par l'Inquisition médiévale, telles qu'elles figurent notamment dans la *Practica inquisitionis* de Bernardo Gui¹, composée en 1324 — ou dans le *Directorium inquisitorum* de Nicolas Eymerich² — vers 1376. Les premiers inquisiteurs espagnols possédaient-ils à fond ces règles de procédure ? Ce n'est pas sûr³. En tout cas, leur comportement est sévèrement jugé à Rome ; on leur reproche d'agir *inconsulte et nullo iuris ordine servato* (bulle du 2 février 1482), c'est-à-dire d'une manière irréfléchie et en marge du droit. C'est peut-être cette situation qui a motivé la création d'un emploi d'inquisiteur général dont Torquemada a été le premier titulaire. Torquemada avait, en effet, mission de revoir et d'actualiser la procédure. Il convoque à Séville « une junta générale composée des inquisiteurs des quatre tribunaux qu'il avait établis [Séville, Cordoue, Jaén et Ciudad-Real], de ses deux assesseurs et des conseillers royaux » et, le 29 octobre 1484, il publie « les premières lois de l'établissement espagnol, sous le nom d'instructions » : *Compilación de las instrucciones del Oficio de la Santa Inquisición*⁴. Il complète ces documents par les instructions dites de Valladolid (1488), puis celles d'Avila (1498). Les

inquisiteurs généraux Deza et Cisneros ajoutent quelques compléments mineurs. L'ensemble est publié en 1536 sur ordre d'Alonso Manrique⁵. En 1561, Valdés édicte de nouvelles règles qui modifient parfois les précédentes⁶. Après 1561, il n'y a plus eu de nouvelle mise à jour de la procédure et des instructions, mais, à partir de 1572, les circulaires du Conseil suprême — *cartas acordadas* — viennent apporter des précisions chaque fois que le besoin s'en fait sentir.

L'édit de foi

Toute campagne inquisitoriale s'ouvre par une invitation solennelle à se dénoncer soi-même, si l'on craint d'avoir été hérétique, ou à dénoncer ceux dont on a des raisons de croire qu'ils le sont. C'est l'objet de ce qu'on appelle l'édit de foi ou encore l'édit de grâce parce qu'il donne un délai de trente ou de quarante jours aux hérétiques pour se dénoncer eux-mêmes. Dans les premiers temps, des *conversos* qui se doutaient qu'on allait les arrêter espéraient s'en tirer en se confessant. Ils ne savaient pas que, même dans ce cas, il était interdit aux inquisiteurs — qui, du reste, n'étaient pas forcément des prêtres — de donner en secret l'absolution ; tout devait être public. L'hérésie, en effet, n'est pas seulement un péché ; elle est un délit. S'il s'agissait d'un péché ordinaire, n'importe quel prêtre aurait pu donner l'absolution sans qu'il fût nécessaire d'infliger au coupable l'humiliation d'un procès public. Mais parce que l'hérésie est aussi un délit, les inquisiteurs considèrent qu'un procès public est indispensable et que les confesseurs n'ont pas à absoudre les hérétiques. L'édit de foi contenait une phrase qui rappelait ce point : les confesseurs devaient renvoyer devant les inquisiteurs les pénitents qui viendraient s'accuser de péchés contre la foi. En avouant spontanément, le suspect échappe seulement à la peine normalement prévue pour les hérétiques, la mort, mais il ne saurait éviter les autres peines — l'infamie, la confiscation des biens, etc. La règle avait quelque chose de terrifiant ; elle livrait à la honte d'un autodafé public celui-là même qui avouait sa faute par un

mouvement libre et spontané. Des nouveaux chrétiens en grand nombre s'adressèrent au pape et offrirent de faire une confession sincère du passé avec promesse d'être à l'avenir fidèles à leurs devoirs de chrétiens si l'on acceptait de les absoudre en secret. Sixte IV n'est pas insensible à ces arguments. La bulle du 18 avril 1482 accepte des aménagements en faveur des suspects qui confesseraient spontanément leurs erreurs ; ils recevraient l'absolution et seraient condamnés à une pénitence secrète, sans être obligés d'abjurer en public. Ferdinand d'Aragon réagit immédiatement, par lettre du 13 mai, sans attendre la publication de la bulle et, le 9 novembre, le pape faisait marche arrière⁷.

Se dénoncer soi-même ne suffisait pas. On était aussi tenu de dénoncer ses complices, c'est-à-dire ceux — parents, amis ou relations — qui avaient pris part avec le suspect aux pratiques répréhensibles et qui avaient assisté avec lui, par exemple, à des cérémonies ou à des réunions au cours desquelles on récitait des prières juives. L'obligation de dénoncer tous ceux qu'on soupçonnait d'être des hérétiques s'étendait à tous les fidèles, sous peine d'excommunication. En 1559, l'un des griefs qui vaudront à l'archevêque Carranza d'être arrêté et inculpé fut précisément d'avoir dissimulé des faits dont il avait eu connaissance : quand Carlos de Seso — qui sera plus tard condamné comme luthérien — lui avait exposé ses doutes sur des articles de foi, Carranza lui avait conseillé de ne rien dire sur ce sujet ; or son devoir était de dénoncer Seso à l'Inquisition. En matière d'hérésie, il n'y a pas de prescription ; la mort du justiciable n'éteint pas l'action de la justice inquisitoriale ; quand on peut prouver que tel ou tel défunt avait judaïsé ou commis toute autre hérésie de son vivant, ses restes sont exhumés et brûlés, ses biens sont confisqués. Ces prescriptions sont exposées dans l'édit de foi. Dans les premiers temps, on lisait ce document quand les inquisiteurs arrivaient dans une ville. Par la suite, quand le Saint-Office fut devenu une institution permanente, les inquisiteurs étaient tenus d'abandonner périodiquement leur siège pour se constituer en tribunaux itinérants et parcourir ainsi, en plusieurs sessions, l'ensemble du district. En principe, il devrait y

avoir une tournée de ce genre — *visita* — par an ; en fait, il s'écoulait parfois plusieurs années entre deux *visitas*. Une *visita* devait durer au moins quatre mois. On commençait par publier un édit de la foi dans toutes les localités concernées. Beaucoup de délits mineurs étaient jugés à cette occasion. Parfois, le jugement était différé ; on attendait que les inquisiteurs eussent regagné le siège du district. La coutume était de lire l'édit de foi une fois par an, un dimanche de Carême, au moment de l'offertoire, lentement et d'une voix forte. Après quoi, l'officiant rappelait le devoir qu'avait tout fidèle de se dénoncer lui-même et de dénoncer ceux qui lui paraîtraient suspects, même s'il s'agissait de parents, même si les présumés coupables étaient morts.

L'édit de foi n'est pas autre chose qu'un inventaire détaillé de tous les propos et de toutes les attitudes susceptibles de révéler des opinions hétérodoxes. Il s'agit, en somme, d'expliquer aux fidèles comment reconnaître un hérétique. L'édit de foi a fini par prendre sa forme définitive au XVII^e siècle ; à partir de 1630, c'est le même texte qu'on lit dans toute l'Espagne.

Le cryptojudaïsme occupe une place de choix dans ce document, la première et la plus étendue. On y décrit par le menu les paroles et les pratiques le plus fréquemment relevées chez les judaïsants : éviter de prononcer certains mots — par exemple, le *Gloria Patri* à la fin d'un psaume —, tuer les animaux d'une certaine façon, s'abstenir de manger telle nourriture et de travailler le samedi, jeûner tel ou tel jour, à telle ou telle époque, etc. Les édits de foi font une large place aux pratiques funéraires : quand on tournait le moribond contre le mur, quand on lavait le corps du défunt à l'eau chaude, qu'on lui rasait la barbe et les aisselles, quand on l'ensevelissait dans un linceul neuf en plaçant sous la tête un coussin rempli de terre vierge ou dans la bouche une pièce ou une perle, quand on répandait de l'eau dans la maison où venait de mourir quelqu'un, on avait de très fortes chances de se trouver en présence de pratiques juives⁸.

Venaient ensuite cinq autres paragraphes consacrés à la « secte de Mahomet », à la « secte de Luther », à la « secte des illuminés »,

aux hérésies diverses et, enfin, aux livres dont la possession et la lecture étaient interdites.

Comme indices qu'on pouvait avoir affaire à des morisques qui continuaient à pratiquer l'islam, l'édit citait l'habitude de célébrer certains jours et certaines fêtes, de jeûner pendant le Ramadan, d'abattre les animaux d'une certaine façon, de se livrer à des ablutions rituelles — se laver les bras, les mains ou les coudes, le visage, la bouche, le nez, les oreilles, les jambes, les parties honteuses... —, et aussi s'abstenir de boire du vin et de manger du porc, sans oublier les rites funéraires, assez semblables à ceux qu'on observait chez les judaïsants : laver les morts, les recouvrir d'un linceul neuf, les enterrer couchés sur le côté, en mettant une pierre près de la tête, ainsi que du miel, du lait et d'autres nourritures pour l'âme du défunt.

S'agissant du luthéranisme, on attirait l'attention des fidèles sur des propos significatifs : prétendre qu'il suffisait de confesser ses péchés à Dieu, que ni le pape ni les prêtres n'avaient le pouvoir d'absoudre les péchés, que l'hostie consacrée n'était pas véritablement le corps de Notre Seigneur, qu'il était inutile de vouer un culte aux saints et de mettre des images dans les églises, que le purgatoire n'existait pas, que ce n'était donc pas la peine de prier pour les morts, que les œuvres n'étaient pas indispensables — seule la foi et le baptême suffisaient pour faire son salut —, que les prêtres, les moines et les religieuses avaient le droit de se marier...

On pouvait raisonnablement penser à l'illuminisme quand on entendait quelqu'un recommander l'oraison mentale et mépriser la prière à haute voix, soutenir que le mariage n'était pas un sacrement, qu'il fallait se laisser guider par l'inspiration du Saint Esprit.

Au titre des hérésies diverses, l'édit faisait figurer les affirmations de type matérialiste — nier l'existence du paradis et de l'enfer, ainsi que l'immortalité de l'âme —, les blasphèmes, les propos qui mettaient en doute la virginité de Marie, les superstitions et les pratiques voisines de la magie ou de la sorcellerie, la sollicitation au

confessionnal, la bigamie, l'idée que la fornication simple n'était pas un péché...

Il était, bien entendu, interdit de posséder et de lire les œuvres de Luther et de ses disciples, le Coran et autres livres de la « secte de Mahomet », la Bible en langue vulgaire et tout autre livre qui figurait dans les index publiés par le Saint-Office. À partir de 1738, on ajoute dans l'édit de foi un paragraphe sur la franc-maçonnerie.

Pendant longtemps, l'édit de foi a suscité des délations en grand nombre et a permis aux inquisiteurs d'exercer un contrôle strict sur les populations. Il présentait toutefois un inconvénient qui n'a pas échappé à des esprits perspicaces : il décrivait si minutieusement les opinions et les pratiques hétérodoxes qu'il pouvait servir paradoxalement à propager l'hérésie auprès de fidèles qui n'en avaient pas jusque-là la moindre idée. Les *convertos* de la deuxième ou de la troisième génération, par exemple, privés de toute instruction sur la foi de Moïse, apprenaient ce qu'étaient les rites juifs — prières, jeûnes... — en écoutant l'exposé des inquisiteurs ! Une lettre anonyme adressée à Charles Quint, en 1538, signale la chose et suggère de supprimer la lecture de l'édit parce qu'il fait connaître en réalité ce qu'il prétend condamner. Un peu plus tard, François Borgia ne raisonnait pas autrement : il recommandait aux prédicateurs de ne faire aucune allusion aux hérésies et aux erreurs contre la foi de peur d'apprendre aux âmes simples ce qu'elles devaient ignorer : « le mieux est de les passer sous silence ». À la suite du procès de Logroño, en 1611, l'inquisiteur Alonso Salazar y Frías n'hésita pas à écrire que la sorcellerie était restée inconnue jusqu'au jour où on avait commencé à en parler ; ce sont les juges qui avaient créé le délit en le mettant à la portée des pauvres gens et des ignorants. Ces observations n'ont eu aucun effet. Jusqu'au milieu du XVII^e siècle, au moins, on a continué à lire l'édit de foi tous les ans. Puis les choses ont commencé à évoluer. À Valladolid, l'usage en a été abandonné en 1660. Peu à peu, tous les districts ont fait de même. Au XVIII^e siècle, l'édit n'était plus qu'une formalité qu'on ne prenait plus au sérieux. Certains inquisiteurs le regrettaient, ceux du district de Séville par

exemple ; au début du XVIII^e siècle, ils observaient que, dans bien des villes et des localités, il y avait longtemps qu'on ne poursuivait plus les hérétiques ; c'est qu'on ne les dénonçait plus ; il convenait donc de reprendre la pratique des édits de foi et d'inciter les fidèles à dénoncer aux commissaires du Saint-Office tous ceux qui seraient suspects de professer le judaïsme, le protestantisme, l'illuminisme...

L'arrestation

Pendant le temps de grâce indiqué par l'édit de foi ou en dehors du temps de grâce, les inquisiteurs enregistrent un grand nombre de délations. Toutes ne sont pas inspirées, loin de là, par le zèle de la foi ; certaines visent tout simplement les non-conformistes, ceux qui, par leur attitude, s'écartent des usages le plus communément répandus ; d'autres répondent à des préoccupations mesquines, comme le désir de nuire à un proche ou de se débarrasser d'un rival. La plèbe n'a pas l'exclusivité de ces dénonciations malveillantes ; les élites aussi sont capables de vilenie. Ce sont ses collègues de l'université de Salamanque qui, en 1572, dénoncent fray Luis de Léon à l'Inquisition : Bartolomé de Medina, « maître en sainte théologie », Léon de Castro, professeur de grec... ; ils étaient jaloux de fray Luis ; ils enviaient son succès auprès des étudiants ; ils le trouvaient arrogant, sûr de lui... Dans l'Espagne de l'Ancien Régime, un bon moyen de se débarrasser d'un concurrent était de le dénoncer à l'Inquisition. Le cas de fray Luis de Léon n'est pas unique. Lucienne Domergue a cité des exemples analogues, au XVIII^e siècle, comme ces mathématiciens de l'université de Valence poursuivis vers 1750 ; on cherche à nous nuire pour occuper nos chaires, expliquent les intéressés. Citons encore le procès intenté, aux Canaries, en 1787, à fray Gonzalo Soto à propos d'un problème de physique expérimentale ; cela ressemble beaucoup à un règlement de comptes entre augustins et dominicains⁹. Est-ce le tempérament espagnol qui se prête à de telles déformations ? Unamuno n'était pas loin de le penser. Ce n'est pas le zèle religieux, écrivait-il en 1918, qui inspire l'Inquisition, mais l'envie, « cette

terrible envie hispanique, née de l'incompétence et de la vulgarité. On ne pouvait admettre de voir quelqu'un se distinguer des autres et ne pas penser comme les autres, penser autrement que le troupeau. On ne pouvait pas tolérer l'hérésie, l'opinion personnelle, le fait de penser par soi-même ; par la force des choses, il fallait s'en tenir à l'orthodoxie, au dogme central, à l'opinion ou, plus exactement, à la non-opinion générale, à la routine, au sens commun, à la non-pensée...[10](#) »

Les inquisiteurs n'étaient pas dupes ; ils savaient que de nombreuses dénonciations concernaient des propos ou des attitudes qui n'avaient rien à voir avec l'orthodoxie de la foi. Ils procédaient donc à un premier tri pour écarter ce qui relevait manifestement de la malveillance et ne reposait sur rien de concret. Quand les dénonciations paraissaient plus sérieuses, l'accusateur — *fiscal* — cherchait à les corroborer en faisant appel à de nouveaux témoignages. Comme nous l'avons dit, les inquisiteurs et l'accusateur se recrutaient de préférence parmi les juristes ; ils n'avaient pas toujours les compétences nécessaires pour décider si les propos ou les faits reprochés à quelqu'un impliquaient des positions hétérodoxes. C'était particulièrement vrai quand ils avaient à examiner des questions de théologie parfois subtiles. Dans ce cas, l'accusateur faisait appel à des qualificateurs extérieurs chargés de l'éclairer. Dans les affaires un peu délicates, par exemple quand des personnes de qualité étaient en cause, on demandait l'avis du Conseil suprême. C'est ce qui s'est produit, entre 1525 et 1540, avec les illuminés ; certains d'entre eux étaient en relation avec des personnalités en vue — chanoines de Tolède ou professeurs d'université ; il convenait donc d'agir avec prudence. C'est encore plus vrai avec l'affaire Carranza, en 1559 ; on était en présence du primat d'Espagne, d'un théologien réputé et l'Inquisition prend des précautions. Elle n'affirme pas d'emblée que Carranza est hérétique ; elle suggère seulement qu'il a pu lui arriver — malgré lui ? — de parler comme les hérétiques. Pour le vérifier, l'Inquisition exige qu'on examine ses écrits sans complaisance, qu'on prenne les phrases en les détachant du contexte : *in rigore ut jacent* ; on se

demandera quel sens un simple fidèle peut donner à certains mots, à certaines phrases. Le procédé a quelque chose de terrifiant ; cela revient à dénaturer complètement une pensée. Carranza parle-t-il de la foi ? On en déduira qu'il fait peu de cas des œuvres et ainsi de suite. Carranza sent le danger et proteste : on n'a jamais procédé ainsi avec les œuvres d'Arius ou de Mahomet ; le bon sens commande qu'on examine les propositions d'un livre en les replaçant dans leur contexte ; avec les méthodes que recommande Valdés il ne serait pas difficile de condamner des livres de saint Jean Chrysostome ou de saint Augustin ; on pourrait même trouver des hérésies dans l'évangile selon saint Jean¹¹. En vain. L'Inquisition ordonne à Domingo de Soto, qui fait autorité comme théologien, de donner son avis sur certaines phrases du *Catéchisme* de Carranza et de les qualifier *in rigore ut jacent*. La mort dans l'âme, Soto se voit contraint de reconnaître qu'en effet certains passages sont pour le moins imprudents et demandent à être corrigés ou tirés au clair. Il n'en faut pas plus à l'Inquisition pour inculper Carranza¹².

Le dossier comprenant les témoignages à charge et les qualifications — dans le jargon de l'Inquisition : la *sumaria* — constitue la phase préliminaire du procès. Après quoi, l'accusateur demande officiellement l'arrestation du suspect ; cette démarche porte le nom de *clamorosa*. Les inquisiteurs ne décident de l'arrêter qu'après avoir pris l'avis des consultants et surtout après avoir acquis la conviction d'avoir vraiment affaire à un hérétique ; s'il subsiste le moindre doute à ce sujet, les instructions de Torquemada recommandent de surseoir à l'arrestation et d'attendre d'avoir réuni des témoignages et des indices plus probants ; convoquer un suspect seulement pour l'interroger, c'est le mettre en garde et lui donner l'occasion de préparer sa défense ; l'expérience montre — ajoutent les instructions — qu'en pareil cas les hérétiques n'avouent jamais.

L'arrestation s'accompagne de la mise sous séquestre des biens du détenu qui serviront à payer son entretien et sa nourriture. Les personnes de qualité ont droit à un traitement de faveur : si elles en ont les moyens, elles sont autorisées à se faire servir par un ou deux

serviteurs qui se chargeront, par exemple, de préparer leurs repas, à leurs frais, bien entendu ; mais ces serviteurs devront rester enfermer avec leurs maîtres pendant toute la durée de la détention. Le prisonnier ne peut garder avec lui ni argent ni papier. Les instructions de Valdés (1561) sont particulièrement précises en ce qui concerne le papier : quand un détenu en demande pour préparer sa défense, on prendra soin de compter et de numéroter les pages ; celles qui n'auront pas été utilisées devront être rendues¹³. Un détenu ne doit pas communiquer avec d'autres détenus. Il peut arriver que, faute de place, on soit amené à mettre plusieurs personnes dans la même cellule ; dans ce cas, on ne devra plus les séparer ultérieurement ; si on doit les changer de cellule, il faudra le faire en bloc pour éviter qu'ils puissent communiquer certaines informations à d'autres prisonniers. Aucune visite n'est autorisée, sauf celle des avocats. Les détenus n'ont pas le droit de communier ; d'une façon générale, ils sont privés des secours de la religion sous prétexte qu'ils sont excommuniés comme présumés coupables d'hérésie ; ils peuvent se confesser, mais non recevoir l'absolution, sauf s'ils tombent gravement malades et s'ils sont en danger de mort.

On a beaucoup glosé, au XIX^e siècle surtout, sur les prisons de l'Inquisition. On les appelait secrètes parce que, comme tout ce qui concernait le Saint-Office, elles étaient soumises au secret le plus absolu. Ces prisons n'étaient pas plus sordides que les autres ; elles ne l'étaient pas moins, non plus... L'une d'elles subsiste toujours, celle de Cuenca, bâtie sur les plans de l'architecte italien Andrea Rodi, élève de Juan de Herrera, sur l'emplacement d'une forteresse ancienne. C'est, semble-t-il, le seul bâtiment spécialement construit pour servir de siège à un tribunal d'inquisition. Il a été terminé en 1583. Cuenca est une exception. Dans la plupart des villes, le Saint-Office avait son siège dans des bâtiments anciens qui n'avaient pas été prévus pour cette destination et dans lesquels il avait fallu aménager les locaux, notamment pour y installer des cellules.

L'instruction

Une fois en prison, le suspect est à la disposition du tribunal jusqu'à ce qu'on veuille bien l'interroger. Cela peut prendre des semaines, des mois. Pendant ce temps — un temps qui lui paraît interminable —, le détenu est isolé du monde extérieur. Il ne sait même pas qui l'accuse ni de quoi, conformément à la règle que nous avons évoquée : tout ce qui concerne le Saint-Office doit rester secret. La norme ne souffre aucune exception. On garantit l'anonymat aux délateurs, en théorie pour les mettre à l'abri des pressions et d'une vengeance éventuelle. On écarte délibérément toute confrontation entre l'accusé et ses accusateurs ; s'il y a confrontation, en effet, le premier ne peut manquer de voir les seconds ; il n'y a plus de secret. Il vient un moment où l'on est bien obligé de dire au suspect de quoi il est accusé et de lui donner lecture des dépositions enregistrées contre lui, mais on prend toutes les précautions nécessaires pour qu'il ne puisse pas identifier les témoins. Le détenu ne peut recevoir aucune visite. Seul, le geôlier est autorisé à pénétrer dans sa cellule. Les inquisiteurs savaient ce qu'ils faisaient en s'entourant d'un secret absolu et d'un certain mystère ; c'était un moyen d'inspirer du respect et de la crainte pour le Saint-Office et d'en renforcer le caractère sacré. Cette manie du secret était poussée si loin qu'il n'était même pas possible d'obtenir copies des statuts, instructions et autres documents relatifs à l'Inquisition. On imprimait bien des recueils de textes et d'ordonnances, mais ces documents étaient à usage strictement interne ; seuls les inquisiteurs pouvaient les détenir et les consulter. En 1556, la *Suprema* fit défense aux tribunaux de communiquer sans autorisation préalable toute information concernant les délibérations du Saint-Office : il était interdit, par exemple, de certifier qu'un tel n'avait jamais été condamné ni arrêté par l'Inquisition ; en d'autres termes, on était dans l'impossibilité de faire la preuve qu'on n'avait jamais été poursuivi.

Enfin — « le jour où les inquisiteurs le voudront bien », précisent les instructions de Torquemada —, le détenu est amené devant ses juges. On le fait asseoir ; il se tient debout seulement pendant qu'on lit l'acte d'accusation. Cette première audition est destinée à établir

l'identité et la biographie de l'accusé. On l'interroge sur ses parents, sur ses grands-parents, sur les métiers qu'ils ont exercés, sur les villes où ils ont vécu, sur leurs conjoints, sur leurs enfants. On lui fait ensuite préciser où il a été élevé et par qui, les études qu'il a suivies, les voyages qu'il a pu faire à l'étranger et avec qui. On vérifie qu'il connaît les prières principales du catholicisme et le catéchisme. On lui demande aussi de dire où et quand et auprès de qui il s'est confessé pour la dernière fois.

Ce n'est là que la phase préliminaire. Aussitôt après, les inquisiteurs entrent dans le vif du sujet. Sans donner de détails, ils invitent l'accusé à dire pourquoi il a été arrêté et à tout avouer. Cette mise en demeure — monition — est répétée trois fois à quelques jours d'intervalle. Le procès proprement dit commence. Il présente deux caractéristiques :

1. à la différence de ce qui se passe de nos jours dans les sociétés occidentales, l'accusé qui comparaît devant l'Inquisition n'est pas présumé innocent, mais coupable ; c'est à lui à faire la preuve du contraire.

2. les inquisiteurs veulent obtenir des aveux. Toute la procédure est orientée dans ce sens : les témoignages et les preuves qu'on peut présenter contre l'accusé ne sont pas jugés suffisants ; il est essentiel que l'accusé se reconnaisse lui-même coupable et qu'il le fasse publiquement, de même qu'on tient à ce qu'il exprime publiquement son repentir ; c'est l'une des raisons d'être de l'autodafé.

Si, après la troisième monition, le détenu refuse toujours d'avouer, l'accusateur lui fait connaître les charges qui pèsent sur lui. En principe, on ne retient que les fautes contre la foi, mais, s'il se trouve que le détenu a commis d'autres crimes ou délits, on ne manquera pas de les faire figurer dans l'acte d'accusation ; certes, les inquisiteurs n'ont pas qualité pour les sanctionner, mais ce sont autant de circonstances aggravantes. Après quoi, l'accusateur quitte la salle d'audience et laisse l'accusé répondre point par point aux inquisiteurs. Ceux-ci désignent un ou plusieurs avocats qui auront pour tâche, non pas de défendre l'accusé, mais de l'inciter à avouer.

L'avocat n'a du reste pas le droit de rester seul avec l'accusé ; un inquisiteur assiste obligatoirement à l'entretien. Seules de très rares personnalités ont pu choisir librement leurs avocats. Carranza, par exemple, s'était adressé à un universitaire éminent, Martin de Azpilcueta — « le docteur Navarrais » — qui avait accepté de le défendre. Philippe II ne le lui a jamais pardonné...

Les inquisiteurs invitent ensuite les deux parties, l'accusateur et l'accusé, à présenter leurs arguments. Le premier produit les dépositions recueillies et demande aux témoins de les confirmer et, le cas échéant, de les compléter. L'accusé, lui, a trois moyens de défense à sa disposition. Il peut d'abord récuser certains témoins — *proceso de tachas* ; comme il ne connaît pas leurs noms, il donne la liste de toutes les personnes qu'il soupçonne de vouloir lui nuire ; si un ou plusieurs témoins figurent sur cette liste, ils se trouvent automatiquement récusés. Le deuxième moyen — *proceso de abonos* — consiste à présenter des témoins de moralité, le troisième — *proceso de indirectas* — à produire des dépositions ou des faits qui tendraient indirectement à prouver que les accusations portées sont sans fondement.

La torture

Comme les autres tribunaux d'Ancien Régime, l'Inquisition a torturé des prisonniers pour les faire avouer, mais beaucoup moins que les autres, non point par humanité, parce qu'elle répugnait à employer de pareilles méthodes, mais tout simplement parce qu'elle jugeait le procédé illusoire et peu efficace. *Quaestiones sunt fallaces et inefficaces*, écrivait Eymerich dans son *Manuel des inquisiteurs*, et il commentait : « Les tourments même ne sont pas un moyen sûr de connaître la vérité. Il y a des hommes faibles qui, à la première douleur, avouent même les crimes qu'ils n'ont pas commis, et d'autres, plus vigoureux et opiniâtres, qui supportent les plus grands tourments ». Dans les Instructions qu'il publie en 1561, Valdés ne cache pas non plus son scepticisme : la force physique et morale est

inégalement répartie entre les hommes ; c'est pourquoi on doit tenir la torture pour un moyen peu sûr pour arracher la vérité à un accusé.

Cela n'a pas empêché l'Inquisition de torturer toute sorte d'individus, y compris des nobles puisque, comme le rappelle Eymerich, en matière d'hérésie il n'y a ni privilèges ni privilégiés ; les membres du clergé et les nobles sont soumis au droit commun inquisitorial¹⁴. L'accusateur présente une demande en ce sens et le tribunal au complet — les inquisiteurs et le représentant de l'ordinaire — décide ou non de soumettre l'accusé à la question. Un médecin était chargé d'examiner celui-ci et de dire s'il pouvait supporter l'épreuve. Torquemada accordait aux inquisiteurs la faculté de ne pas assister aux séances de torture et de se faire représenter. Valdés est plus exigeant : il insiste pour que les inquisiteurs soient présents. Personne d'autre que les inquisiteurs, le greffier et le bourreau ne peut entrer dans la salle de torture. La règle interdit qu'au cours d'une séance de torture on fasse couler le sang et qu'on mutilé l'accusé.

L'Inquisition pratiquait trois sortes de tortures. La première était le supplice de l'eau : on attachait le prisonnier sur une échelle inclinée, la tête plus bas que les pieds ; on lui maintenait la bouche ouverte ; on posait sur la bouche un linge et on versait de l'eau qu'on le forçait à avaler ; on se servait pour cela d'une cruche qui contenait un peu plus d'un litre ; au cours d'une même séance, on pouvait administrer à un prisonnier jusqu'à huit cruches d'eau. Une autre forme de torture consistait à suspendre l'accusé à une poulie au moyen d'une corde qui lui liait les poignets et à accrocher des poids à ses pieds ; on soulevait lentement le corps, puis on le laissait retomber brusquement. Le chevalet était la troisième variété de torture : le prisonnier avait les poignets et les chevilles liés par des cordes qu'on tordait progressivement au moyen d'un levier. Selon Henningsen, 90 % des accusés qui sont passés devant l'Inquisition espagnole n'ont jamais été torturés¹⁵.

Le verdict

L'instruction se poursuit jusqu'à ce que l'accusé demande lui-même qu'elle soit close. Pourquoi lui et pas l'accusateur ? Les Instructions de Valdés en donnent la raison : si l'accusateur déclare que l'instruction est terminée, on peut en déduire qu'il a épuisé tous ses arguments et qu'il n'a plus rien à ajouter, tandis que si l'accusé fait la démarche, l'accusateur garde la possibilité jusqu'au dernier moment de présenter de nouveaux arguments. Une commission mixte, formée par les inquisiteurs, l'ordinaire et les consultants, examine l'ensemble du dossier, puis ses membres sont invités à donner leur avis ; ils le font dans cet ordre : les consultants, l'ordinaire, les inquisiteurs. L'accusateur n'assiste pas au débat.

Au moment de rendre leur verdict, les inquisiteurs ont en tête deux préoccupations.

La première n'a jamais été formulée d'une manière explicite, mais on la retrouve dans presque tous les procès, à de très rares exceptions près : n'acquitter un accusé que s'il n'y a vraiment aucun moyen de faire autrement. Nous l'avons dit : devant l'Inquisition, tout accusé est présumé coupable. La procédure et l'instruction du procès sont orientées vers un objectif : amener l'accusé à reconnaître qu'il est coupable. Dans ces conditions, le verdict final ne sert pas à autre chose qu'à régulariser *a posteriori* la détention. Eymerich ne voyait qu'une seule raison d'acquitter un accusé : quand il avait été victime de faux témoignages ; dans tous les autres cas, une condamnation s'impose. Si la condamnation paraît vraiment difficile à justifier, le tribunal prononcera un ajournement — *suspensión* —, ce qui lui permet de rouvrir le dossier à n'importe quel moment. Eymerich insiste pour que, dans le verdict, on évite de déclarer que l'accusé est innocent ; il vaut mieux dire qu'on n'a rien pu prouver contre lui. Cette formule ouvre la possibilité de nouvelles poursuites si des faits nouveaux apparaissent. Même l'ajournement doit s'accompagner d'une pénitence mineure, par exemple un blâme. Pourquoi cette sévérité ? C'est qu'il est essentiel de donner l'impression que le Saint-Office ne se trompe jamais, qu'il n'arrête personne sans motifs ; il ne faut surtout pas qu'on puisse dire qu'il s'en est pris à un innocent.

Il est néanmoins arrivé au début que l'Inquisition prononce des acquittements. Lea en relève quatre-vingt-six à Tolède, entre 1484 et 1531, soit moins de deux par an, en moyenne¹⁶. Par la suite, il est extrêmement rare qu'un procès inquisitorial se termine par un verdict d'acquittement. Le cas de fray Luis de Léon en est l'exemple le plus célèbre. Le 28 septembre 1576, à la majorité, la commission mixte de Valladolid recommande qu'on soumette l'accusé à la torture et qu'on revoie ensuite le dossier ; les autres membres de la commission sont d'avis d'infliger un simple blâme, mais assorti de circonstances humiliantes : fray Luis devra reconnaître ses erreurs dans le grand amphithéâtre de l'université de Salamanque, devant les professeurs et les étudiants, et il sera exclu de l'enseignement. En appel et après une intervention décisive de l'inquisiteur général Quiroga, le 7 décembre, la *Suprema* s'oppose à la torture et exige que fray Luis soit acquitté. Le tribunal de Valladolid s'incline. Le 11 décembre, il acquitte fray Luis, ce qui ne manque pas d'entraîner des murmures : un pareil verdict est un encouragement à s'écarter de la saine doctrine ; de quoi auront l'air les professeurs qui s'en tiennent à la plus stricte orthodoxie ?

Les inquisiteurs ont en tête une seconde préoccupation qui, elle, fait partie intégrante des instructions officielles : il est essentiel que l'accusé se déclare lui-même coupable et qu'il exprime son repentir. Selon leur degré de culpabilité et leur état d'esprit, on distingue trois catégories d'accusés :

1. ceux dont on a des raisons de penser qu'ils sont coupables d'hérésie, mais contre lesquels on n'a pu réunir de preuves suffisantes et qui, de plus, nient les faits qu'on leur reproche.

2. ceux qui sont coupables et qui l'avouent (*convictos y confitentes*).

3. ceux que le jargon du Saint-Office désigne sous le nom de *pertinaces* (obstinés) forment à leur tour deux groupes : ceux qui récidivent après une première condamnation et ceux qui refusent d'avouer malgré les preuves qu'on a réunies contre eux.

Les deux premières catégories d'accusés sont admis à ce qu'on appelle la « réconciliation » : ils seront réintégrés dans l'Église après

avoir abjuré leurs erreurs, abjuration qui peut prendre trois formes différentes :

— l'abjuration *de levi* concerne les accusés contre lesquels pèse un léger soupçon d'hérésie ; c'est le cas, par exemple, des bigames, des blasphémateurs, des imposteurs, etc. ;

— l'abjuration *de vehementi* vise ceux sur qui pèsent de sérieuses présomptions de culpabilité ou ceux qui, malgré les preuves produites contre eux, refusent d'avouer ou encore ceux qui ont seulement deux témoins à charge ;

— l'abjuration dite « formelle » (*en forma*) est celle qu'on exige des accusés reconnus coupables et qui ont avoué ; c'est le cas des judaïsants.

L'abjuration *de vehementi* et l'abjuration formelle ont ceci de particulier qu'en cas de récidive le condamné est considéré comme relaps et, à ce titre, passible de la peine de mort ; c'est donc un avertissement sérieux que reçoivent ces prévenus. En revanche, récidiver après avoir été condamné à abjurer *de levi* n'entraînait pas de pénalité particulière.

Les accusés reconnus coupables et qui avouaient (*convictos y confitentes*) étaient condamnés, soit à une pénitence spirituelle, soit à une amende, soit à des peines plus ou moins graves.

La pénitence spirituelle consistait dans l'obligation de se rendre en pèlerinage dans un sanctuaire déterminé, ou bien à faire retraite dans un couvent pendant quelque temps, ou encore à jeûner dans telle ou telle circonstance ou à réciter un certain nombre de prières.

L'amende ne doit pas être confondue avec la confiscation des biens qui, selon le droit canonique, est de règle pour les hérétiques. L'Inquisition ne condamne à une peine d'amende que lorsque le délit d'hérésie n'est pas établi.

Les peines que le Saint-Office inflige aux « réconciliés » sont diverses : elles peuvent consister en une simple interdiction de séjour — *destierro* —, en une flagellation publique — un certain nombre de coups de fouets administrés par le bourreau —, en une condamnation aux galères — peine souvent requise dans la seconde moitié du XVI^e siècle, quand le service du roi exigeait

beaucoup de galériens... Restait enfin la peine de prison qui pouvait être à temps ou à perpétuité. À vrai dire, la prison à perpétuité est purement formelle ; elle n'a jamais été appliquée, et ce pour une raison d'ordre matériel : l'Inquisition manquait de prisons et l'entretien des prisonniers coûtait trop cher ! Valdés s'en plaignait dans ses instructions de 1561 : beaucoup de tribunaux n'ont pas de locaux qui puissent servir de prison ; il faudrait en acheter ou en construire ; mais, comme on l'a vu, l'Inquisition n'a jamais vécu dans l'opulence. Dès les origines, le Saint-Office s'est trouvé confronté à cette situation. Le chroniqueur Bernáldez écrit, peut-être en exagérant, que, vers 1488, à Séville, il y avait cinq mille condamnés à la prison à perpétuité ; faute de place, on était obligé de les libérer au bout de quatre ans. Au milieu du XVI^e siècle, le jurisconsulte Diego de Simancas apporte les précisions suivantes : par prison à perpétuité, il faut entendre trois ans si le détenu donne des signes de repentir ; sinon, huit ans. Au Moyen Âge, Eymerich allait plus loin : quand un détenu paraissait sincèrement repentant, il ne voyait pas d'inconvénient à le placer en liberté surveillée ; quand le mari et la femme avaient été tous deux condamnés, on pouvait les mettre dans la même cellule ; si l'un d'eux avait été déclaré innocent, on devait l'autoriser à voir librement son conjoint.

Les réconciliés étaient *ipso facto* déclarés inaptes à occuper des bénéfices ecclésiastiques et des emplois publics, ainsi qu'à exercer un certain nombre de professions comme celles de collecteur d'impôts, de pharmacien, de médecin, de chirurgien, de courtier, etc. Cette incapacité s'étendait à leurs enfants et à leurs petits-enfants. Nous avons vu qu'il était possible de s'y soustraire en payant une amende dite de composition.

La troisième catégorie d'accusés — ceux que le Saint-Office considère comme des obstinés (*pertinaces*) — se divise à son tour en trois groupes, selon les critères donnés par Eymerich : les « pénitents » relaps, les « impénitents » non relaps et ceux qui sont à la fois « impénitents » et relaps. Les « pénitents » relaps sont des récidivistes ; ils ont déjà été jugés pour hérésie ; ils ont avoué leurs fautes ; ils ont été réconciliés ; ils ont abjuré et fait pénitence, puis ils

sont retombés dans l'hérésie. Les « impénitents » non relaps sont jugés pour la première fois ; il a été prouvé qu'ils étaient hérétiques, mais ils refusent de l'admettre et de s'en repentir. Le cas le plus grave est celui des « impénitents » relaps. Le droit canonique assimile l'hérésie à un crime de lèse-majesté qu'on commet à l'égard de Dieu ; comme le crime de lèse-majesté commis l'égard d'un roi, il est passible de la peine de mort. C'est le sort qui attend tous les relaps avec, cependant, une différence importante entre les « pénitents » et les « impénitents » : les premiers seront étranglés avant d'être brûlés, tandis que les seconds seront brûlés vifs. Mais le Saint-Office est un tribunal ecclésiastique ; il ne peut ni prononcer la peine de mort ni la faire exécuter. Avec une grande hypocrisie, depuis le Moyen Âge, les inquisiteurs ont donc pris l'habitude de livrer les hérétiques à la justice royale — de les relâcher au bras séculier, comme on dit — pour que celle-ci applique la peine prévue pour les coupables du crime de lèse-majesté. Le tribunal inquisitorial doit prendre cette décision à l'unanimité et, depuis le milieu du XVI^e siècle, la faire confirmer par la *Suprema*.

Les « impénitents » relaps posent un problème aux inquisiteurs. Ceux-ci ont le sentiment d'avoir échoué en partie puisqu'ils n'ont pas réussi à les convaincre de leur erreur. Les instructions invitent les inquisiteurs à tout faire pour obtenir la « conversion » des « impénitents », afin qu'au moins ils meurent réconciliés avec Dieu ! Tous les moyens sont bons pour arriver à ce résultat. On use de la rigueur, par exemple, en les enfermant dans une cellule sombre et étroite, en leur mettant des chaînes aux pieds et aux mains. Si cela se révèle inefficace, on essaiera de la douceur : on les changera de cellule ; on améliorera leur nourriture ; on les autorisera à recevoir la visite de leurs enfants, surtout des plus petits, dans l'espoir que ceux-ci réussiront à les attendrir... Il arrive que ces efforts aboutissent et que le condamné finisse par reconnaître ses erreurs et se convertisse, soit qu'il ait été vraiment convaincu, soit qu'il ait voulu éviter une mort horrible : plutôt être étranglé avant d'être jeté sur le bûcher qu'être brûlé vif... Ces conversions de dernière heure — y compris pendant l'autodafé ou sur le lieu du supplice — peuvent

valoir aux condamnés une commutation de peine ; elles leur évitent en tout cas d'être brûlés vifs. Ce que redoutent les inquisiteurs, ce sont les condamnés qui refusent jusqu'au bout de se convertir. « Ceux-là, écrit Eymerich, réclament le bûcher ; s'ils sont condamnés à être brûlés, ils sont convaincus de mourir en martyrs et d'aller au ciel ». Or l'Inquisition ne veut surtout pas que des hérétiques se présentent en martyrs de leur foi ; nous verrons plus loin les précautions qu'elle prend, au moment de l'autodafé et de l'exécution, pour empêcher cette catégorie d'hérétiques de manifester publiquement leurs sentiments.

Les condamnés ne pouvaient faire appel des jugements rendus par les inquisiteurs que devant le Conseil suprême. En principe, nous l'avons dit, la *Suprema* devait confirmer la plus grave des sentences, celle qui équivalait à la peine de mort. Dans les autres cas, les tribunaux s'arrangeaient pour empêcher les condamnés de faire appel. Le moyen le plus efficace était de les laisser le plus longtemps possible dans l'ignorance de leur sort et de ne les informer qu'au tout dernier moment, lors de l'autodafé, ce qui ne leur laissait plus le temps de faire la moindre démarche. Ce qui était rigoureusement exclu, c'est l'appel en cour de Rome. Sur ce point, les positions des souverains n'ont jamais varié. Un document du temps de Philippe II est tout à fait explicite : « Aucune affaire relevant de l'Inquisition ne doit être communiquée à Rome pour y être examinée en dernière instance ; tout doit être jugé dans le royaume, en vertu de la délégation apostolique qu'a reçue l'Inquisiteur général ; les prélats et les hommes de loi du royaume connaissent mieux que d'autres les mœurs et les usages de leurs compatriotes ; il est donc normal que les Espagnols soient jugés par des Espagnols, et non point par des étrangers qui ne sont pas au courant des particularités nationales et locales¹⁷ ».

L'autodafé

En 1578, en complétant et en commentant le *Manuel* d'Eymerich, le jurisconsulte Francisco Peña rappelait que la première finalité d'un

procès et d'une condamnation à mort n'était pas de sauver l'âme de l'hérétique, mais d'assurer le bien public et de frapper le peuple de terreur ; c'est pourquoi, ajoutait-il, la lecture des sentences et les abjurations devaient se faire publiquement « pour l'édification de tous et aussi pour faire peur ». Il ne suffisait pas aux inquisiteurs, en effet, d'amener un hérétique à avouer qu'il avait péché et qu'il s'en repentait ; il fallait aussi le lui faire dire publiquement pour que cela servît de leçon à tous les fidèles, invités par la même occasion à proclamer solennellement leur attachement à la foi. Tel était l'objet de la cérémonie connue sous le nom d'autodafé, sur la nature de laquelle on se trompe souvent : au cours de l'autodafé, on n'exécutait personne ; c'est après la cérémonie que les condamnés à mort étaient livrés à la justice royale ; celle-ci les conduisait alors sur le lieu du supplice.

Comme son nom l'indique, l'autodafé est un acte de foi, une manifestation publique et solennelle d'adhésion au catholicisme, en même temps que l'expression, elle aussi publique, d'une répulsion à l'égard de l'hérésie. Pour donner tout son sens à l'autodafé, il fallait le réserver à des circonstances qui sortaient de l'ordinaire, quand il s'agissait de dénoncer des hérésies caractérisées. Certes, on y faisait défiler aussi de petits délinquants — blasphémateurs, bigames, sorcières... —, mais seulement à titre de complément ; à eux seuls, ces délits ne justifiaient pas un autodafé. On évitait aussi de donner de la publicité à des délits qui pouvaient nuire à la réputation et au prestige du clergé, par exemple les sollicitations au confessionnal. L'autodafé n'est pas une spécialité espagnole. L'Inquisition médiévale le pratiquait déjà sous la forme de ce *Sermo Publicus* ou *Sermo Generalis de Fide* qui se tenait de temps en temps dans la région de Toulouse, lors de la répression de l'hérésie cathare. À Toulouse aussi, le nom rend compte de la réalité : la cérémonie commençait par un sermon approprié aux circonstances ; Bernard Gui, inquisiteur dans la région de 1307 à 1323, s'y réfère dans ses écrits. En Espagne, le premier autodafé connu a été célébré à Séville, le 6 février 1481.

Selon la définition qu'en donne Llorente, l'autodafé consiste en une « lecture publique et solennelle des extraits de procès et des sentences que les inquisiteurs prononcent en présence des coupables ou devant leurs effigies et au milieu de toutes les autorités et des corporations les plus respectables de la ville, et particulièrement du juge royal ordinaire, à qui on livre en ce moment les personnes ou les effigies des condamnés, afin qu'il prononce aussitôt la peine de mort et du feu, d'après les lois de l'État concernant les hérétiques, et qu'il ordonne leur exécution, après avoir fait préparer, sur l'avis préalable et secret des inquisiteurs, l'échafaud, le bois, la machine à étrangler et les exécuteurs ordinaires ».

Llorente distingue plusieurs formes d'autodafés :

- l'autodafé général où l'on fait figurer un grand nombre de coupables de toutes les classes ;

- l'autodafé particulier sans l'appareil et la solennité de l'autodafé général ; les autorités n'y assistent pas ;

- l'autodafé singulier qui ne concerne qu'un seul coupable et qu'on organise dans l'église ou sur la place publique, suivant les circonstances ;

- enfin le petit autodafé — *autillo* — qui se tient discrètement dans les locaux du Saint-Office.

Dans les premiers temps, les autodafés étaient plutôt sobres et austères ; ils ne duraient pas très longtemps. Au fur et à mesure qu'on avance dans le XVI^e siècle, la cérémonie gagne en solennité et en longueur. Les autodafés de 1559, destinés à éliminer les foyers luthériens de Valladolid et de Séville, apportent un changement significatif ; ils prennent alors une forme qui sera codifiée, deux ans plus tard, par l'inquisiteur général Valdés et qui deviendra dès lors définitive. On lit en effet dans les Instructions publiées en 1561 : « Lorsque les procès seront terminés et les verdicts arrêtés, les inquisiteurs fixeront un jour férié pour célébrer l'autodafé ; on communiquera cette date aux chanoines et aux autorités municipales, le cas échéant au président et aux auditeurs de la cour de justice, pour les inviter à assister à la cérémonie. Les inquisiteurs

veilleront à ne pas commencer trop tard afin que l'exécution des relâchés puisse se faire de jour et sans incidents¹⁸ ».

Tout est dit : l'autodafé se tiendra un dimanche ou un jour férié pour que la population de la ville et des environs puisse y assister ; on invitera les autorités religieuses, civiles et judiciaires, ainsi que les corps constitués et les corporations. En 1598, le Saint-Office ira plus loin : il exigera que les autorités et les fonctionnaires soient présents sous peine d'excommunication. Quand l'autodafé se tient en dehors de la Cour, on en donnera la présidence à un membre de la haute noblesse. À Grenade, par exemple, en 1672, on avait pensé à don Rodrigo Ponce de Léon, quatrième duc d'Arcos ; comme il était souffrant, il fut remplacé par le second personnage de la ville, le marquis de Valenzuela, Don Antonio Domingo Fernández de Córdoba. À la Cour, bien entendu, on s'efforce d'obtenir que le souverain assiste en personne à l'autodafé. On ne connaît pas d'autodafés qui se soient tenus en présence des Rois Catholiques. En 1528, l'Inquisition voulut en célébrer un à Valence pour marquer la visite de Charles Quint. Le premier des grands autodafés de Valladolid, celui du 21 mai 1559, fut placé sous la présidence de la régente, la princesse Jeanne. Philippe II, qui était arrivé dans la péninsule à la fin du mois de septembre, présida le second, le 8 octobre 1559. Le 25 février 1560, le tribunal de Tolède organisa un autodafé à l'occasion du mariage de Philippe II et d'Isabelle de Valois. Quand le même Philippe II se rendit à Barcelone, en février-mars 1564, pour les Cortès de Catalogne, il y eut encore un autodafé en son honneur. Philippe II a encore présidé des autodafés à Lisbonne, le 11 avril 1582, et à Tolède, le 25 février 1591. Il semble avoir particulièrement apprécié ces cérémonies, non point par sadisme, comme on l'écrit quelquefois — rappelons que les condamnés à mort sont exécutés après l'autodafé ; les autorités n'y assistent pas —, mais à cause de leur pompe : procession, messe, sermon... La tradition se poursuit sous Philippe III, avec l'autodafé du 6 mars 1600, à Tolède. En 1632, c'est Philippe IV qui souhaite qu'on en organisât un à Madrid pour fêter la guérison de son épouse, Isabelle de Bourbon. L'autodafé de 1680, à Madrid, mit fin à

cette série de manifestations ; le prétexte officiel était cette fois le mariage de Charles II et de Louise Marie d'Orléans. L'inquisiteur général Sarmiento de Valladares avait pensé l'organiser à Tolède, mais Charles II imposa Madrid et fixa lui-même la date, le 30 juin, fête de saint Paul, « afin de bien marquer le grand triomphe de la foi catholique et la déroute de l'obstination judaïque ». Les choses changent avec la dynastie des Bourbons. Selon Llorente, Philippe V aurait refusé d'assister à l'autodafé qu'on voulait organiser à l'occasion de son avènement, mais il ne s'agit pas d'une position bien arrêtée puisque le même Philippe V présida un autodafé en 1720. Par la suite, les autodafés se font rares et discrets ; ce n'est pas la monarchie qui a changé d'avis ; c'est l'Inquisition qui n'est plus ce qu'elle était. Au XVI^e et encore au XVII^e siècle, l'autodafé était devenu une cérémonie religieuse comme il y en avait beaucoup d'autres ; il servait à donner du relief et de la solennité à des événements marquants. La preuve, c'est que les Catalans, qui avaient fait sécession et qui s'étaient placés sous la tutelle de la France, crurent honorer le prince de Condé, qui était alors leur vice-roi, en lui offrant un autodafé, la veille de son départ pour Paris, le 7 novembre 1647.

Au milieu du XVI^e siècle, ont commencé à circuler des descriptions d'autodafés, d'abord d'une manière spontanée : des correspondants improvisés les envoyaient à des parents ou à des amis pour leur raconter ce qui s'était passé. Puis, on s'est adressé à des écrivains de talent pour en faire la relation et on a pris l'habitude de les imprimer. Le succès a été tel que les libraires éditaient des catalogues spéciaux pour leurs clients. Le récit de l'autodafé de Logroño, en 1610 — *Relación de las personas que salieron al auto de fee de [...] Logroño, 7 y 8 de noviembre de 1610* — a fait l'objet de nombreuses rééditions jusqu'au début du XIX^e siècle. Le plus célèbre de ces récits est sans doute celui qui décrit l'autodafé de Madrid, en 1680 — *Relación del auto general de la fee q se celebró en Madrid en presencia de sus majestades el día 30 de junio de 1680 [...] por Joseph del Olmo, ayuda de la fuerriela de su majestad, alcaide y familiar del Santo Oficio*. L'auteur occupait de hautes

fonctions à la ville de Madrid ; il avait été l'un des maîtres d'œuvre du palais du Buen Retiro ; comme familier du Saint-Office, c'est lui qui avait été chargé de dessiner les plans de l'estrade et de prévoir l'ordonnancement de la cérémonie.

Très tôt, les peintres ont aussi contribué à faire connaître les cérémonies qui entouraient l'autodafé. Le tableau de Pedro Berruguete — *Autodafé de saint Dominique de Guzmán* —, actuellement au musée du Prado, est le premier d'une longue série. Il s'agit d'une commande du premier inquisiteur général, Torquemada, pour le retable du couvent de Saint-Thomas d'Avila ; la composition (154 × 92 cm.) vise à accentuer le dramatisme de la scène, puisque le peintre y a placé le bûcher où brûlent les condamnés ; saint Dominique est représenté debout sur une tribune, entouré de six inquisiteurs — parmi lesquels un dominicain et un autre qui porte l'étendard du Saint-Office ; douze autres inquisiteurs complètent le groupe ; deux hérétiques nus sont en train de brûler tandis que deux autres attendent leur tour. À d'autres reprises, l'Inquisition se préoccupa de commander des œuvres du même genre. Un exemple tardif nous est fourni par l'autodafé qui avait été célébré sur la place Saint-François de Séville, le 13 avril 1660, l'un des plus spectaculaires. La *Suprema* commanda un tableau dans lequel seraient représentés l'estrade, les inquisiteurs, les condamnés, les soldats de la garde et tout ce qui méritait d'être noté « pour conserver le souvenir de la cérémonie » ; le tableau devait enrichir la collection de la *Suprema*. Pour la réalisation, on avait pensé à Francisco de Herrera, « l'artiste le plus célèbre de la ville », mais il exigeait deux cents pesos, somme qui parut excessive à la *Suprema* ; finalement, un peintre de second ordre exécuta la commande pour cent vingt pesos¹⁹. C'est Francisco de Rizzi qui a représenté l'autodafé de Madrid (1680) ; le tableau était destiné au palais du Buen Retiro ; il est actuellement au Prado.

Organiser un autodafé était une opération longue et coûteuse qui exigeait la collaboration des municipalités, de la police — pour maintenir l'ordre pendant la cérémonie et pour exécuter les condamnations ensuite —, de nombreux corps constitués et de

corporations : les familiers du Saint-Office, naturellement, mais aussi les chapitres diocésains, les ordres religieux, les confréries... Au moins un mois avant la date fixée commençait la préparation matérielle ; il fallait construire une estrade sur une place publique ou dans un bâtiment ecclésiastique, avec des bancs où prendraient place les condamnés de telle sorte qu'on pût les voir de partout, une tribune pour les autorités — seule celle qui était réservée aux inquisiteurs était recouverte d'un dais —, des gradins que les spectateurs réservaient longtemps à l'avance... Il fallait aussi préparer les *sambenitos* que porteraient les condamnés, les effigies qui représenteraient ceux qui étaient en fuite ou qui étaient morts, les étendards, les urnes dans lesquelles on déposerait les sentences ; il convenait aussi de mettre en place les sièges et les tentures, prévoir une collation pour les autorités si la cérémonie s'annonçait longue, organiser les diverses processions (celle de la Croix Verte, celle de la Croix Blanche), désigner les familiers qui auraient l'honneur d'accompagner les inquisiteurs, les détachements de soldats qui monteraient la garde... Pour l'autodafé du 2 décembre 1625, à Cordoue, les préparatifs ont commencé le 30 octobre par un appel d'offre pour la construction d'une estrade sur laquelle on installerait un autel, des sièges pour les soixante-douze condamnés qui allaient comparaître, d'autres sièges pour les chanoines et les échevins ; tout devait être terminé le 29 novembre. Pour l'autodafé du 2 juin 1680, sur la *plaza mayor* de Madrid, on avait prévu, en outre, une bâche pour faire de l'ombre aux assistants. À ces dépenses venaient s'ajouter de nombreux frais accessoires : rémunération du personnel subalterne, tapis, sièges, bancs, cierges, etc. Tout cela finissait par représenter des sommes importantes, surtout si l'on voulait donner à la cérémonie un éclat particulier, par exemple, en raison de la présence de personnalités en vue ou du souverain. Nous avons vu que les finances du Saint-Office n'ont jamais été florissantes ; l'Inquisition a toujours eu des difficultés pour organiser des autodafés ; les municipalités n'étaient pas toujours disposées à verser des subventions, surtout quand la crise a commencé à réduire leurs revenus. C'est pourquoi les grands autodafés ont eu tendance à diminuer avec le temps. Il y en a eu

beaucoup au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle ; à Séville, entre 1549 et 1599, on en compte au moins vingt-trois. La baisse est sensible au XVII^e ; pour organiser un autodafé, on attendait qu'il y eût un nombre suffisant de condamnés ou alors on regroupait les condamnés de plusieurs tribunaux. À Madrid, pendant près de cinquante ans, entre 1632 et 1680, il n'y eut aucun autodafé.

Quelques jours avant la date fixée, le Saint-Office faisait lire une proclamation publique pour inviter la population à assister à l'autodafé. Ce jour-là, pour éviter une possible concurrence, on interdisait de célébrer d'autres cérémonies religieuses. Pour l'autodafé du 30 juin 1680, à Madrid, cette proclamation s'était faite un mois auparavant, le 30 mai. À trois heures de l'après-midi, l'étendard du Saint-Office fut hissé sur la résidence de l'inquisiteur général. Le crieur public donna lecture du texte dans les rues et les places principales de la ville : « Les habitants de Madrid, siège de la cour de Sa Majesté, sont informés que le Saint-Office de l'Inquisition de la ville et du royaume de Tolède célébrera un autodafé public sur la *plaza mayor*, le dimanche 30 juin ; à cette occasion, le souverain pontife accorde des grâces particulières et des indulgences à tous ceux qui y assisteront ».

La veille, à deux heures de l'après-midi, se tenait la procession dite de la Croix Verte, c'est-à-dire du blason du Saint-Office. C'était un grand honneur de porter cet étendard. Le 30 juin 1680, à Madrid, le privilège en revint au duc de Medinaceli, premier ministre. L'objet de cette procession — dans laquelle défilaient les familiers, les notaires et les commissaires du Saint-Office, ainsi que des représentants du clergé séculier et du clergé régulier — était de porter l'étendard sur le lieu de l'autodafé ; on le plaçait à l'endroit le plus élevé de l'estrade, recouvert d'un voile noir ; des familiers et des moines veillaient toute la nuit, protégés par un détachement de soldats.

Le lendemain matin, à l'aube, la foule se pressait pour voir une autre procession, celle qui accompagnait les détenus de la prison jusqu'au lieu de l'autodafé. Dans les premiers temps, à minuit, on commençait à notifier leur jugement à ceux qui allaient être relâchés,

c'est-à-dire condamnés à mort ; s'ils avaient jusqu'ici refusé de reconnaître leurs erreurs, on les invitait instamment à se confesser et à se convertir afin de sauver leur âme. Puis les inquisiteurs s'aperçurent que ce délai était trop court ; c'est donc trois jours avant que se faisait la notification. Au cours de la nuit qui précédait l'autodafé, on prenait des précautions extraordinaires : personne ne pouvait plus entrer dans la prison, à l'exception des confesseurs et des familiers chargés de surveiller les condamnés. À cinq heures du matin, les condamnés quittaient la prison en procession, entre deux rangées de familiers et de soldats. Derrière la Croix Blanche, dite aussi du Buisson parce qu'elle comprenait symboliquement quelques morceaux du bois qui devait servir pour le bûcher, venait le clergé, puis l'effigie des condamnés en fuite, les cercueils contenant les ossements de ceux qui étaient morts avant d'avoir pu être jugés et, enfin, les condamnés, coiffés d'un bonnet et tenant à la main des cierges éteints, portant des vêtements qui indiquaient la nature de leur condamnation. C'était la fameuse tunique d'infamie, le *sambenito* que connaissait déjà l'Inquisition médiévale. Le Manuel d'Eymerich le décrit comme une tunique formée de deux pans de toile, l'un devant, l'autre derrière, en forme de scapulaire, mais sans capuchon, sur laquelle étaient cousues des croix rouges. Tous les condamnés ne portaient pas le même *sambenito* ; la couleur et la forme variaient selon le délit et la sentence encourue. Ceux qui allaient être relâchés portaient un *sambenito* noir avec des flammes et parfois des démons, des dragons ou des serpents, signe de l'enfer qui les attendait ; ils avaient en outre sur la tête un bonnet rouge. Le *sambenito* des réconciliés était jaune avec deux croix rouges de Saint-André ; les flammes de leur habit étaient tournées vers le bas puisqu'ils échappaient au bûcher. Les imposteurs et les bigames avaient une corde au cou et les nœuds qu'elle avait signifiaient les centaines de coups de fouet qu'ils devaient recevoir. Les réconciliés étaient tenus de porter le *sambenito* pendant tout le temps prévu par la sentence, chaque fois qu'ils sortaient ; ils ne pouvaient l'enlever que chez eux. Les *sambenitos* des condamnés à mort ou des réconciliés, passé le délai prévu, étaient accrochés

dans les églises paroissiales pour perpétuer le souvenir de leur infamie.

L'Inquisition attachait une grande importance aux *sambenitos* ; elle les considérait comme le châtiment le plus grave que l'on pouvait infliger aux hérétiques ; cette tunique servait à perpétuer le souvenir de l'infamie attachée à un coupable. Les descendants des condamnés en étaient les premières victimes, mais d'autres aussi étaient choqués par cette pratique. C'est ce dont témoigne le long conflit qui, à partir de 1582, oppose les chanoines de Grenade aux inquisiteurs. Ceux-ci avaient pris seuls la décision d'accrocher les *sambenitos* dans la chapelle principale de la cathédrale, dans prendre la peine de demander l'autorisation des chanoines ni même les informer... Le chapitre proteste et exige qu'on mette fin à ce que l'archevêque lui-même juge une indécence : partout ailleurs, on accroche les *sambenitos* dans un cloître ou dans un coin, jamais dans la chapelle principale. Le 22 mai 1594, le roi est obligé d'intervenir et d'ordonner qu'on déplace les *sambenitos*, mais les inquisiteurs font la sourde oreille. Ils finiront par obtempérer, mais seulement en mai 1611, près de trente ans après²⁰ !

Une fois que les condamnés ont été revêtus de leur bonnet et de leur tunique et munis de leurs cierges, la procession quitte la prison du Saint-Office et se dirige alors vers le lieu où doit se tenir l'autodafé, en général la *plaza mayor* de la ville. Les inquisiteurs, le souverain, les chanoines, les échevins, la noblesse, le clergé prenaient place sur les gradins qui leur étaient réservés. La cérémonie pouvait alors commencer. Un prédicateur prononçait un sermon pour exalter la foi, pourfendre l'hérésie et encourager les accusés qui persistaient encore à se repentir avant de mourir. Rappelons que les inquisiteurs mettaient un soin particulier à obtenir la conversion de tous les condamnés : personne ne devait mourir sans s'être confessé et sans avoir reçu l'Eucharistie ; les condamnés à mort qui se repentaient étaient étranglés avant d'être jetés dans le bûcher ; on ne brûlait vifs que ceux qui refusaient de reconnaître leurs erreurs. Le Saint-Office attachait une grande importance aux confessions publiques et au repentir, public lui aussi, que les

hérétiques pouvaient exprimer dans cette circonstance. Un exemple impressionnant est le récit — que Luis Zapata nous a laissé — de la rétractation du docteur Agustín Cazalla, prédicateur de Charles Quint, condamné à mort comme luthérien lors de l'autodafé du 21 mai 1559. Zapata reproduit une lettre de fray Pedro de Mendoza à l'inquisiteur général Valdés pour l'informer qu'il avait obtenu, au dernier moment, la « conversion » de Cazalla. Sur ordre des inquisiteurs, il était allé le voir dans sa cellule pour lui annoncer qu'il allait être condamné à mort et l'inciter à reconnaître ses erreurs. Cazalla parut à l'autodafé, la corde au cou et le bonnet d'infamie sur la tête. Il voulut prendre la parole et s'adresser à la foule, mais on le fit taire ; il demanda sa bénédiction à l'archevêque de Saint-Jacques-de-Compostelle ; après quoi, on le dégrada en le dépouillant des marques de son sacerdoce et de son ancienne dignité. Il écouta sa sentence ; il déclara qu'il acceptait la mort comme un moyen de racheter ses péchés. Sur le chemin de l'échafaud, il tenta en vain de convaincre un autre condamné, Herreruelo, de se rétracter. Cazalla fut garrotté avant d'être brûlé ; Herreruelo fut brûlé vif.

Dans le cas où un condamné se convertissait au dernier moment, avant que la sentence eût été prononcée, on interrompait le déroulement de l'autodafé ; on allumait les cierges ; on chantait des cantiques ; on enlevait les linges noirs qui recouvraient les croix. C'est ce qui arriva à Madrid, en 1680 : un homme et une femme condamnés à mort se rétractèrent en arrivant sur la place ; aussitôt, on les conduisit dans une petite pièce qui avait été aménagée sous l'estrade pour enregistrer leurs déclarations. Ils échappèrent ainsi à la mort et l'assistance applaudit. Les inquisiteurs se méfiaient de ces conversions de dernière heure ; ils craignaient qu'elles ne fussent l'effet, non pas du regret d'avoir offensé Dieu, mais de la crainte du feu qui était allumé sous leurs yeux. Ils prenaient surtout des précautions pour éviter que des hérétiques obstinés ne fissent du scandale ; on devait les empêcher à tout prix de s'adresser au public, crainte qui s'exprime déjà, au Moyen Age, dans le *Sermo Publicus* qui annonce ce que seront les autodafés dans l'Inquisition

espagnole : on ne pouvait pas prendre le risque de voir un accusé qui avait avoué se rétracter en public ; le *Manuel des inquisiteurs* d'Eymerich recommandait d'attacher la langue ou de bâillonner les condamnés dont on n'était pas sûr « afin qu'ils ne scandalisent pas les assistants par leurs impiétés ». Lors de l'autodafé de Madrid, en 1680, douze condamnés à mort furent présentés bâillonnés. Ces recommandations devraient nous conduire à trouver suspectes et sans fondement un certain nombre d'anecdotes, par exemple, les propos que Carlos de Seso aurait échangés avec Philippe II, lors de l'autodafé de Valladolid, le 8 octobre 1559²¹, ou encore ce qui se serait passé à Madrid, en 1680 : une belle jeune fille de dix-sept ans, condamnée à mort comme judaïsante, aurait interpellé la reine et l'aurait suppliée de la sauver : devait-elle mourir pour être restée fidèle à la religion dans laquelle sa mère l'avait élevée dès le berceau ?

Après le sermon venait la lecture des sentences. Chaque condamné s'avancait pour entendre les accusations qui le concernaient et le verdict prononcé contre lui. S'il faisait partie des réconciliés, il abjurait publiquement et promettait de ne plus retomber dans ces erreurs ; il devait confirmer et signer cette déclaration le lendemain ; s'il ne savait pas écrire, c'est un inquisiteur et un notaire qui signeraient à sa place. Un inquisiteur posait des questions sur les points principaux du dogme catholique et les accusés et le public répondaient : *Oui, je crois*. Puis on chantait le psaume *Miserere Mei*, on récitait diverses prières, on entonnait le *Veni Creator*, on découvrait la Croix Verte, jusque-là cachée sous un linge noir, on priait encore et, enfin, l'inquisiteur donnait l'absolution aux réconciliés et remettait les condamnés à mort au bras séculier.

Un autodafé durait plusieurs heures, surtout si, comme on en prit l'habitude au XVII^e siècle, on regroupait tous ceux qui avaient été condamnés par divers tribunaux. La cérémonie commençait très tôt et pouvait se terminer fort tard. L'autodafé de Cordoue, où fut condamnée la *beata* Magdalena de la Cruz, se prolongea de six heures du matin à quatre heures de l'après-midi. À Logroño, le 7

novembre 1610, on dut interrompre la cérémonie après la lecture des condamnations à mort pour la reprendre le lendemain matin ; tout s'acheva à la nuit tombée. L'un des autodafés les plus longs de toute l'histoire du Saint-Office est celui de Madrid du 30 juin 1680. Il avait commencé à cinq heures du matin. Vers quatre heures de l'après-midi, on finissait à peine de lire les sentences des condamnés à mort qui quittèrent alors les lieux pour être conduits au supplice. La cérémonie continua avec la lecture des verdicts des réconciliés et se prolongea jusqu'à neuf heures et demie du soir par une messe solennelle. C'est à ce moment-là seulement que le roi Charles II se retira, non sans avoir demandé au préalable si tout était fini et s'il pouvait partir ; il était arrivé à huit heures du matin et ne s'était pas absenté plus d'un quart d'heure de sa place. Dans ces cas-là, quand on prévoyait que la cérémonie pouvait se prolonger, les organisateurs prenaient des précautions. À Madrid, on avait chargé un familier de préparer une collation pour les membres du Conseil suprême ; des nourritures et des boissons avaient été aussi disposées pour les commissaires et les inquisiteurs venus de l'extérieur ; même les condamnés eurent droit à quelques attentions : « pour tenir compte de l'inquiétude et de l'angoisse des condamnés, ainsi que de la fatigue des moines et des prêtres qui les assistaient, le tribunal, dans sa sagesse, avait fait grande provision de biscuits, de chocolat, de confitures et de boissons pour que ceux qui en auraient eu besoin pussent reprendre des forces ».

Comme nous l'avons dit, les condamnés à mort n'étaient pas exécutés lors de l'autodafé proprement dit, mais tout de suite après, dans un autre lieu. L'Inquisition les remettait à la justice royale et c'est celle-ci qui devait appliquer la peine prévue pour le crime de lèse-majesté divine : la mort sur le bûcher. Dès qu'on avait lu les sentences, un détachement de police prenait en charge les condamnés et les conduisait sur les lieux du supplice. Une foule nombreuse entourait et suivait ce cortège funèbre. Juan Páez de Valenzuela a laissé un récit d'une exécution à Cordoue, après l'autodafé du 2 décembre 1625, avec ce commentaire : « il y avait tellement de monde qui était venu assister à ce triste spectacle, à

pied, en voiture, à cheval, qu'on pouvait à peine circuler dans cette vaste place, et cela encore à deux heures du matin passées ». On commençait par garrotter ceux qui s'étaient repentis. Le récit de Joseph del Olmo sur ce qui s'était passé à Madrid, en 1680, donne le frisson : on avait disposé, « sur les lieux du supplice, une vingtaine de poteaux avec des anneaux pour y attacher et y garrotter les condamnés, puis y mettre le feu, comme c'est l'usage, mais en évitant l'horreur et la violence qu'on trouve fréquemment dans ce genre d'exécutions ». Tout de suite après, on jetait dans le bûcher les corps, les restes et les effigies des condamnés jugés par contumace. Pendant ce temps, les prêtres se démenaient auprès des obstinés pour les convaincre d'abjurer et d'échapper ainsi à la mort atroce qui les attendait. Il n'était pas rare que la peur fît son effet ; à Madrid, le 30 juin 1680, cinq condamnés se convertirent quelques instants avant d'être exécutés, mais, ce jour-là aussi, plusieurs autres persistèrent et furent brûlés vifs. La foule qui se tenait là en fut horrifiée, mais elle éprouva aussi quelque admiration pour le courage de ces hommes qui préféraient mourir ainsi plutôt que d'abjurer leur foi. Joseph del Olmo, en rapportant ces sentiments contrastés, invite ses lecteurs à ne pas confondre le courage véritable avec une obstination aveugle qui ressemble beaucoup à un suicide : « ce n'est pas la mort qui fait le martyr — écrit-il, mais la cause pour laquelle on meurt », et il ajoute : « à Malabar, les nobles femmes se jettent dans les flammes, apparemment avec joie, pour suivre le sort, croient-elles, de leurs maris [...]. Grossière illusion de l'idolâtrie aveugle. Lors du premier autodafé qu'on organisa pour châtier les albigeois, en 1206, il y eut au moins trois cents relâchés qui se jetèrent eux-mêmes dans les flammes plutôt que d'écouter les sermons miraculeux du glorieux patriarche saint Dominique qui les exhortait ». Dans la mentalité de l'époque, on ne pouvait comprendre qu'un individu refusât d'admettre la vérité de la foi, après qu'on eût tiré au clair pour lui les difficultés principales ; s'opposer à la grâce ne pouvait s'expliquer que par un dérangement mental, un manque d'intelligence ou de la perversion ; il ne venait pas à l'esprit qu'on pût refuser de croire par

scrupules de conscience et par honnêteté intellectuelle. Au XX^e siècle aussi, dans l'Union soviétique, les dissidents étaient assimilés à des malades mentaux et enfermés dans des hôpitaux psychiatriques²². En 1680, Joseph del Olmo ne disait pas autre chose : « quand on voit les moyens qu'emploie le Saint-Office pour détromper les hérétiques et les preuves qu'il donne pour les convaincre, tirées des écrits d'hommes pleins de sagesse, de vertu et de science, seule une obstination volontaire explique qu'on refuse d'embrasser la religion chrétienne. Chez les hommes de cette nation — les juifs —, l'hérédité est la plus forte ; par orgueil, ils font passer l'aveuglement de leurs ancêtres avant la sagesse des docteurs chrétiens et ces sentiments, exacerbés par la sensualité et par la cupidité — sources de tous les maux —, leur ferment les yeux de la raison ».

Selon la tradition, les laïcs qui portaient du bois au bûcher bénéficiaient d'indulgences spéciales ; les clercs, non ; cela aurait constitué une faute. À la fin du XVI^e siècle, ce bois, symbole d'intransigeance à l'égard de l'hérésie, paraît associé au roi de Castille Ferdinand III. En 1595, dans son traité sur le prince chrétien — *Tratado del príncipe cristiano* — qu'il dédicace au prince héritier Philippe — le futur Philippe III —, Pedro de Ribadeneyra évoque cette tradition : « des auteurs sérieux disent du roi Ferdinand qu'il poussait si loin le souci de conserver la foi pure, intacte et sans contamination qu'il ne se contentait pas de faire châtier les hérétiques ; quand était venue l'heure de les brûler, il tenait à porter lui-même du bois pour le sacrifice ». Joseph del Olmo rapporte la même chose dans son récit de l'autodafé de Madrid (1680) et il ajoute ceci : « au moment où commençait la cérémonie sur la place, le commandant des soldats de la foi présenta au roi un fagot ; le roi le montra à la reine, puis le rendit au commandant en le priant de le porter au bûcher en son nom, en souvenir du roi saint Ferdinand ».

Quand tous les relâchés étaient morts, les bourreaux entretenaient encore le bûcher pour réduire en cendres les cadavres ; cette opération pouvait se prolonger toute la nuit. Pendant ce temps, les soldats de la foi prenaient la Croix Blanche

qui présidait à l'exécution et l'emportaient en procession. Quelques jours plus tard, on la replacerait à côté de la Croix Verte. Le lendemain, on exécutait les peines prononcées contre les réconciliés : coups de fouet, défilé dans les rues principales pour y être exposés à la vue de tous ; ceux qui avaient été condamnés à des peines de prison étaient conduits dans leurs cellules.

Les victimes du Saint-Office

L'Inquisition est la seule institution d'Ancien Régime à avoir compétence sur tous les ordres de la société ; elle ignore les privilèges du clergé et de la noblesse. Elle aurait donc dû se montrer aussi sévère pour les privilégiés que pour les plébéiens. En réalité, on observe que les nobles et les notables, du moins quand ils ne sont pas poursuivis pour hérésie, échappent aux peines considérées comme infamantes, par exemple les peines corporelles : le fouet, les galères... ; la tendance est plutôt de leur infliger des sanctions économiques ou des peines de prison.

S'agissant du clergé, le point de vue change aussi selon qu'on a affaire à des hérétiques ou à d'autres catégories d'accusés. À l'égard des hérétiques — judaïsants, protestants, illuminés —, le Saint-Office est sans complaisance : les élites doivent être des modèles d'orthodoxie pour le peuple chrétien ; toute défaillance sera sanctionnée avec rigueur pour servir d'exemple : il faut convaincre les masses que les pasteurs n'échappent pas au châtiment quand ils ont démerité. C'était l'un des arguments de Menéndez Pelayo en faveur de l'Inquisition : même ceux qui la critiquent comme une institution tyrannique devraient en convenir : c'était une tyrannie populaire, une « démocratie monastique » — *democracia frailuna* — qui coupait tout ce qui dépassait. On peut voir les choses comme cela ; on peut aussi parler de démagogie et de nivellement par le bas...

Il est exact que personne n'était à l'abri des poursuites du Saint-Office. Seuls les évêques faisaient exception ; en cas d'hérésie, ils relevaient du pape et non de l'Inquisition espagnole. C'est ce qui se

produit en 1506, quand Lucero, inquisiteur de Cordoue, met en cause l'archevêque de Grenade, Talavera ; le pape demande communication du dossier, examine l'accusation et acquitte le prélat. En 1559, pour arrêter Carranza, archevêque de Tolède, l'inquisiteur général Valdés a dû demander une permission spéciale au pape, mais le bref de Paul IV lui donnant satisfaction contenait une restriction importante : le souverain pontife autorisait l'inquisiteur général à instruire des procès contre des évêques soupçonnés d'hérésie, mais il se réservait seul le droit de prononcer le jugement définitif. Philippe II finira par se résigner quand le pape le menacera de prononcer contre lui des peines d'interdit et d'excommunication ; il acceptera que Carranza soit transféré à Rome pour y être jugé.

Quand les clercs ne sont pas poursuivis pour hérésie, la situation change. L'Inquisition est alors beaucoup plus indulgente et les sanctions qu'elle prend, par exemple, contre les prêtres sollicitants, sont des plus discrètes. Le Saint-Office considère en effet qu'un scandale public serait plus grave que le péché commis ; il évitera donc de donner de la publicité aux fautes du clergé pour ne pas nuire à son prestige auprès du peuple.

Combien de victimes sont-elles imputables à l'Inquisition ? Les travaux qui ont paru depuis une trentaine d'années permettent d'aborder la question, sinon avec sérénité, du moins avec objectivité. Au début du XIX^e siècle, Llorente, dans son *Histoire critique de l'Inquisition espagnole*, est le premier à avoir tenté d'y répondre avec précision. Il connaissait bien les archives du Saint-Office pour avoir exercé des responsabilités dans cette institution. Il donne les chiffres suivants : 340 592 victimes des origines (1480) à 1815, et il apporte les précisions suivantes : 31 13 individus ont été effectivement brûlés, 17 659 ont été brûlés en effigie, 291 021 ont été réconciliés ou condamnés à des peines mineures. Llorente ajoute que la répression a été particulièrement sévère au cours de la période 1483-1498, celle au cours de laquelle Torquemada a exercé la charge d'inquisiteur général ; 8 800 victimes auraient alors péri sur le bûcher et 9 654 soumises à différents châtiments.

Dès le milieu du XIX^e siècle, on a contesté les chiffres de Llorente comme beaucoup trop élevés. Un auteur catholique, comme Joseph Karl Hefele, dans son livre sur *Le Cardinal Ximénès*²³, qui passe plutôt pour un apologiste du Saint-Office, aussi bien qu'un protestant comme Peschel²⁴ ou que l'historien juif Graetz s'accordent sur ce point. Pour Peschel, le nombre de personnes brûlées de 1481 à la mort de la reine Isabelle (1504) ne dépasserait pas deux mille ; Graetz parle aussi de deux mille victimes qui auraient péri sur le bûcher, mais seulement du temps de Torquemada. Au début du XX^e siècle, Lea a dénoncé la méthode de Llorente : faute de disposer de séries continues de documents, Llorente est parti des données que fournissaient le chroniqueur Bernáldez et, plus tard, l'historien Mariana ; il a calculé la moyenne annuelle des victimes telle qu'elle ressortait de ces sources et il a extrapolé pour les années où il manquait totalement d'informations. C'était supposer que l'activité du Saint-Office avait été uniforme pendant ces années d'installation, ce qui était loin d'être vrai. Sans l'avoir délibérément voulu, Llorente a fortement exagéré le nombre des victimes²⁵.

Jusqu'à 1560, environ, on ne dispose d'aucune donnée statistique précise ; la plupart des archives ont disparu ; les chroniqueurs contemporains rapportent des informations fragmentaires et pas toujours correctement chiffrées sur l'activité des premiers tribunaux ; d'autres sources sont plus sûres, par exemple les notes que Klaus Wagner a relevées en marge des registres notariaux de Séville : on y fait souvent référence à des événements tels que les autodafés avec indication du nombre des victimes²⁶. On sait que la répression a été particulièrement dure et meurtrière pendant la période d'installation. Selon le chroniqueur Pulgar, deux mille judaïsants au moins ont été condamnés à mort et quinze mille réconciliés dans la couronne de Castille, entre 1481 et 1490. Dans le seul district de Séville, entre 1481 et 1488, sept cents individus ont dû être « relâchés » au bras séculier ; il est vrai que certains avaient fui et ont été brûlés « en effigie ». Au cours d'un seul autodafé, célébré à Ciudad Real, en février 1484, trente-quatre judaïsants ont été brûlés vifs. Dans le monastère des hiéronymites de Guadeloupe, au cours

de l'année 1485, on en a exécuté cinquante-deux ; vingt-cinq autres ont été brûlés « en effigie » ; quarante-six cadavres ont été déterrés pour être jetés dans les flammes. À Tolède, entre 1486 et 1490, une centaine de personnes ont été condamnées à mort et exécutées. Les chiffres sont moins élevés au nord du Guadarrama : une centaine d'exécutions capitales à Avila jusqu'en 1500 ; cinquante-six à Valladolid entre 1489 et 1492. Ricardo García Carcel, qui a étudié les origines du tribunal de Valence jusqu'en 1530, parle de 2 354 procès ; on connaît les jugements rendus dans 1 997 cas : il y a eu 754 exécutions capitales, 155 condamnations en effigie et 1 076 « réconciliés ».

À partir de 1560 et jusqu'à la fin du XVII^e siècle, les tribunaux étaient tenus d'envoyer à la *Suprema* des rapports périodiques — *relaciones de causas* — dans lesquels ils décrivaient sommairement les procès en cours : noms des accusés, nature des délits, jugements rendus, etc. Au XVIII^e siècle, les allégations (*alegaciones fiscales*) fournies par les accusateurs présentent des caractéristiques analogues. Si ces sources ne contiennent pas toujours des statistiques rigoureuses, elles permettent néanmoins d'évaluer avec une probabilité raisonnable le nombre des victimes.

Nous l'avons dit : en une vingtaine d'années, entre 1481 et 1500, au prix d'une répression terrible, l'Inquisition est venue à bout des judaïsants espagnols ; c'est contre eux qu'elle avait été créée. À partir de 1500, cette catégorie d'hérétiques ne figure plus qu'à titre résiduel dans l'activité des tribunaux ; elle retrouve une place de premier plan avec l'arrivée des *conversos* portugais, dans les dernières années du XVI^e siècle. Entre-temps, le Saint-Office s'est retourné, ou bien contre des groupes minoritaires — essentiellement les illuminés et les protestants —, ou bien contre de très nombreux vieux-chrétiens poursuivis pour propos mal sonnants, blasphèmes, bigamie, homosexualité, superstition, sorcellerie..., mais ces derniers délits étaient punis de peines légères. Les morisques accusés de retourner à l'islam ont été moins durement sanctionnés que les judaïsants. Ces considérations expliquent la chute des condamnations à mort entre 1500 et 1580. Après cette dernière date

et jusqu'aux premières décennies du XVIII^e siècle, les judaïsants d'origine portugaise font l'objet d'une répression qui, pour être meurtrière, est loin de retrouver le niveau des années 1480-1500.

C'est à Jaime Contreras et à Gustav Henningsen que nous devons les efforts les plus sérieux pour évaluer le nombre des victimes de l'Inquisition espagnole. À partir des relations de causes, ces deux historiens estiment qu'entre 1540 et 1700 le Saint-Office a poursuivi 49 092 individus. En procédant à des extrapolations prudentes pour les époques antérieure et postérieure, ils calculent qu'au total 125 000 procès ont été intentés. C'est trois fois moins que ne le suggérait Llorente. Dans ces procès, les propos mal sonnants et les blasphèmes viendraient en tête et représenteraient 27 % du total ; on trouverait ensuite le « mahométisme » (24 %), les judaïsants (10 %), les luthériens (8 %) et, enfin, les superstitions diverses, dont la sorcellerie (8 %). En ce qui concerne les peines infligées, Contreras et Henningsen estiment que la peine de mort a été votée dans 3,5 % des cas, mais que 1,8 % seulement des condamnés auraient été effectivement exécutés ; les autres auraient été brûlés en effigie. En d'autres termes, entre 1540 et 1700, 810 personnes auraient été exécutées. Nous savons que les condamnations à mort ont été très nombreuses avant 1500 et qu'il y en a eu encore quelques-unes après 1700. Il est donc raisonnable d'évaluer à moins de dix mille les condamnations à mort suivies d'exécution prononcées par l'Inquisition au cours de son histoire.

On est loin des chiffres habituellement proposés. À titre de comparaison, les guerres de Religion en Europe auraient fait des dizaines de milliers de victimes. À elle seule, la Saint-Barthélemy (24 août 1572) en aurait fait au moins trois mille à Paris, plus celles qu'on peut recenser dans d'autres villes de France. À la fin du XIX^e siècle, le romancier Juan Valera s'écriait : « Tous les maures, les juifs et les hérétiques poursuivis et brûlés en Espagne pendant trois cents ans sont loin d'égaler le nombre des sorcières brûlées en Allemagne ». Des considérations de ce genre ont tendance à se multiplier de nos jours, dans la presse et aussi dans des ouvrages qui se veulent sérieux. Le contexte laisse entendre que, tous

comptes faits, l'Inquisition espagnole n'a été qu'une manifestation parmi d'autres de l'intolérance caractéristique de l'époque des guerres de Religion et qu'il n'y a pas de raison de s'en prendre plus particulièrement à elle. La déclaration pontificale *Mémoire et Réconciliation*, par laquelle l'Église catholique demande pardon pour les excès commis par l'Inquisition, est révélatrice de cette tendance à relativiser et à banaliser le Saint-Office. Jean-Paul II rappelle que l'Inquisition a été créée et a fonctionné dans une phase douloureuse de l'histoire de l'Église. De la lecture du document, on retire l'impression que les abus commis — regrettables en soi — sont finalement moins nombreux que ceux que l'on observe au même moment dans d'autres religions.

Le problème posé par l'Inquisition ne saurait se ramener à ses éléments statistiques et à une comptabilité macabre. Au XVI^e siècle, la liberté de pensée n'existait nulle part ; tous les États pratiquaient l'intolérance. Doit-on en conclure que l'Inquisition espagnole ne mérite pas la réputation sinistre qu'on lui a faite puisqu'elle aurait été moins meurtrière que les manifestations d'intolérance qui se sont multipliées dans d'autres pays d'Europe et aussi, s'agissant de la chasse aux sorcières, dans l'Amérique anglo-saxonne ? Contre cette tendance à banaliser — donc, qu'on le veuille ou non, à excuser — l'Inquisition espagnole, il convient de rappeler quelques faits. Le Saint-Office espagnol n'est pas une manifestation d'intolérance comme il y en a eu tant d'autres en Europe. Même en admettant — ce qui est vrai — que l'Inquisition espagnole a été moins meurtrière qu'on ne l'a dit, il n'en reste pas moins qu'elle n'a pas eu d'équivalent en Europe. De ce point de vue, Marcel Bataillon a mis les choses au point dans sa thèse sur Érasme, publiée en 1937 : « La répression espagnole se distingue moins par sa cruauté que par la puissance de l'appareil bureaucratique, policier et judiciaire dont elle dispose. Son organisation centralisée recouvre toute la péninsule d'un réseau assez serré ; elle possède même ses antennes à l'étranger [...]. L'édit de foi enjoignant à chacun de dénoncer les délits contre la foi commune dont il pourrait avoir connaissance, le peuple espagnol tout entier se trouve associé bon

gré mal gré à l'action inquisitoriale²⁷ ». Ce sont ces caractéristiques qui font que les comparaisons avec d'autres pays ne sont pas probantes ; partout ailleurs, on assiste à des flambées d'intolérance qui font des milliers de victimes, flambées précédées et suivies de périodes plus ou moins longues de paix ; en Espagne, on est en présence d'une intolérance moins meurtrière, certes, mais d'une intolérance institutionnalisée, organisée et bureaucratisée et qui a duré beaucoup plus longtemps qu'ailleurs, de 1480 à 1820. La formule même du Saint-Office le rendait redoutable : juridiction mixte, à finalité religieuse, mais placée sous l'autorité de l'État, il était, par certains aspects, une anticipation du totalitarisme moderne.

¹ Bernard Gui, inquisiteur de Toulouse de 1307 à 1324, auteur de la *Practica Inquisitionis heretice pravitatis* (1322), manuel réédité en 1886 — *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, auctore Bernardo Guidonis,... document publié pour la première fois par le chanoine Célestin Douais, XII-371 p. Paris, A. Picard, 1886 — et réédité par Guillaume Mollat — *Manuel de l'inquisiteur...* 2 vol. in-8. Paris, 1926-1927 (« Les Classiques de l'histoire de France au Moyen Âge », 8-9).

² Nicolas Eymerich, inquisiteur général de Catalogne, Aragon, Valence et Majorque en 1357. Son *Directorium inquisitorum* (1376) a été édité par Louis Sala-Molins en 1973.

³ La raison en est peut-être qu'elles étaient peu accessibles. Le manuel d'Eymerich n'est imprimé qu'en 1503. Il sera réédité en 1578 avec des commentaires du juriste Francisco Peña, auditeur à la Rote de Rome.

⁴ LLORENTE, I, 175.

⁵ *Copilación de las instrucciones del Officio de la Santa Inquisición, hechas por el muy reverendo señor fray Tomás de Torquemada [...] e por los otros reverendísimos señores inquisidores generales que después sucedieron cerca de la orden que se ha de tener en el ejercicio del Santo Oficio*. Le document sera réimprimé plus tard par G. ARGÜELLO, *Instrucciones del Santo Oficio de la Inquisición, sumariamente, antiguas y nuevas, puestas por abecedario*. Madrid, 1630.

⁶ *Compilación de las instrucciones del oficio de la Santa Inquisición, hechas en Toledo, año de 1561*.

⁷ H. Ch. LEA, *Historia de la Inquisición española*. Madrid, 1983, t. I, p. 267-270.

⁸ Ch. AMIEL, « La “ mort juive ” », dans *Revue de l'histoire des religions*, CCVII, 4/1990, p. 389-412.

⁹ Lucienne DOMERGUE, « Inquisición y ciencia en el siglo XVIII », dans *Arbor*, n° 484-485, CXXIV, 1986, p. 111.

¹⁰ UNAMUNO, « La libertad a la fuerza », article publié dans *La Publicidad* du 26 septembre 1918 et repris dans *Artículos olvidados*. Londres, Ed. C. Cobb, 1976, p. 199-201.

¹¹ L'archevêque de Tolède ne croyait pas si bien dire : l'Inquisition saisit des notes de lecture et censure des phrases qu'elle croit de Carranza et qui sont en réalité des citations de saint Jérôme, de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin !

[12](#) L'Inquisition espagnole se borne à reprendre un procédé que l'inquisition médiévale pratiquait déjà. En 1329, Maître Eckhart avait été condamné pour avoir écrit des propositions qui, examinées *ut verba sonant*, rendaient un son hérétique.

[13](#) Dans ces conditions, il faut rejeter comme hautement improbable l'hypothèse selon laquelle fray Luis de León aurait composé son livre sur les *Noms du Christ* pendant sa détention à Valladolid ; la chose était matériellement impossible.

[14](#) « Le privilège que les lois accordent aux personnes nobles, de ne pouvoir être mises à la question dans les autres causes, n'a pas lieu en matière d'hérésie » (*Manuel des inquisiteurs*).

[15](#) Gustav HENNINGSEN, « La elocuencia de los números », dans Ángel ALCALA et alii, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, op. cit., p. 221.

[16](#) Ch. LEA, *Historia de la Inquisición española*, op. cit., t. II, p. 616.

[17](#) Ricardo GARCIA CARCEL, « De la Reforma protestante a la Reforma católica... », dans *Manuscrits*, 1998, n° 16, p. 58-59.

[18](#) Valdés se borne à reprendre les recommandations d'Eymerich : il vaut mieux que l'autodafé se situe pendant un jour de fête ; « il est utile qu'une grande multitude soit présente au supplice et aux tourments des coupables afin que la crainte les détourne du mal » ; « la présence des chapitres, des églises et des magistrats y rend la cérémonie très éclatante. C'est un spectacle qui remplit les assistants de terreur et une image effrayante du jugement dernier. Or cette crainte est le sentiment qu'il convient le mieux d'inspirer » (*Manuel des inquisiteurs*).

[19](#) Le tableau est actuellement propriété de Don Rafael Atienza, marquis de Salvatierra.

[20](#) Rafael MARIN LÓPEZ, « Notas sobre la canonjía inquisitorial en la catedral de Granada », dans Antonio Luis Cortes Peña et Miguel Luis LÓPEZ-GUADALUPE (eds.), *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Universidad de Granada, 1999, p. 61.

[21](#) Carlos de Seso aurait imploré la clémence du roi qui lui aurait répondu : si j'avais un fils aussi pervers que vous, c'est moi-même qui porterais le bois pour le brûler. Cette phrase circule depuis le XV^e siècle ; on l'a attribuée à plusieurs personnages, notamment au roi de France François I^{er}.

[22](#) Il semble que cette coutume existait déjà dans la Russie des tsars ; cf. N. BERDIAEV (*Les Sources et le sens du communisme russe*) qui cite le cas de Tchaadaïev (1794-1856), déclaré fou et placé sous contrôle médical pour le réduire au silence ; plus tard, Tchaadaïev devait publier l'*Apologie d'un fou*.

[23](#) Traduit en français en 1856.

[24](#) *Das Zeitalter der Entdeckungen*. Stuttgart, 1877.

[25](#) Cf. Gérard DUFOUR, « Les victimes de Torquemada », dans *Caravelle*, n° 25, 1975, p. 103-118.

[26](#) Klaus WAGNER, « La Inquisición en Sevilla (1481-1524) », dans *Homenaje al profesor Carriazo*, t. III. Séville, 1973.

[27](#) *Érasme et l'Espagne*. Paris, 1937, p. 530.

CHAPITRE V

L'Inquisition et la société

En 1813, quand les Cortès de Cadix envisageaient de supprimer l'Inquisition, l'un des intervenants ne craignit pas d'attribuer la décadence de l'Espagne à cette institution : « L'obscurantisme, le retard scientifique, la ruine des arts, du commerce et de l'agriculture, la dépopulation et la misère de l'Espagne proviennent en grande partie de l'Inquisition ; en effet, pour que l'industrie, les sciences et même la religion prospèrent, il faut des grands hommes pour les cultiver, les enrichir et les enseigner par leur savoir, leur éloquence et leur exemple. » Le ton est donné. Nous avons là les arguments principaux de ce qu'on appellera, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, la querelle de la science. Pourquoi l'Espagne est-elle tombée si bas sous le règne des derniers Habsbourgs ? se demande le poète Gaspar Núñez de Arce dans son discours de réception à l'Académie espagnole, le 21 mai 1876 ; à cause du despotisme, le despotisme politique et le despotisme religieux. Huit jours plus tard, rendant compte de ce discours, un autre libéral, Manuel de la Revilla, approuve ces propos en les nuancant : « c'est l'intolérance, plus encore que le despotisme, qui a ruiné la culture chez nous » ; mais il est vrai que « la décadence des sciences et celle des lettres n'ont pas été parallèles ; en Espagne, on ne trouvera personne de la taille de Copernic, Galilée, Kepler, Newton, Pascal, Descartes... ; on a du mal à l'admettre, mais les faits sont là : dans l'histoire de la littérature, l'Espagne compte beaucoup en Europe ; dans l'histoire des sciences, elle ne représente rien [...] ; la faute en est à notre féroce intolérance religieuse ». D'autres commentateurs ne sont pas moins catégoriques : « L'Inquisition a paralysé tout le mouvement scientifique de la nation » (José del Perojo). C'est le moment que choisit le jeune Menéndez Pelayo — il a vingt ans ! — pour se faire connaître par un éclat en s'en prenant à la « clique libéraloïde » (la

estirpe liberalesca) qui dénigre la culture espagnole par haine de l'Inquisition et des « hommes en soutane » : « ce que les philosophes à la mode ne supportent pas, c'est que les savants espagnols d'autrefois aient pu être catholiques et écrire sous un régime d'unité religieuse et monarchique » ; en réalité, poursuit Menéndez Pelayo, « l'intolérance religieuse n'a eu aucune influence sur le développement des sciences quand celles-ci ne mettaient pas en cause le dogme ; on n'a jamais interdit de livre utile ; on n'a jamais persécuté les savants ».

Cent ans après cette polémique, le débat n'a rien perdu de son actualité ; il s'est même étendu à tous les aspects du développement de l'Espagne : l'intolérance, non seulement aurait freiné, quand elle ne l'aurait pas empêché, le progrès scientifique et la liberté intellectuelle, mais encore, en expulsant et en persécutant les éléments les plus dynamiques — juifs et *conversos* —, elle aurait précipité le déclin économique du pays qui, du coup, serait resté en marge du monde moderne. Qu'en est-il exactement ? Peut-on rendre l'Inquisition responsable de tous les malheurs de l'Espagne ?

L'Inquisition et le développement économique

La politique religieuse inaugurée par les souverains en 1480 a-t-elle causé la ruine de l'économie espagnole ? C'est ce qu'une longue tradition historiographique a répété jusqu'à une date récente : après s'être privée, à la suite de l'expulsion des juifs, des éléments les plus dynamiques de sa population, l'Espagne, empêtrée dans un fanatisme et des préjugés d'un autre âge, aurait tourné le dos aux activités productives, méprisé le travail manuel, persécuté au moyen de l'Inquisition ce qui lui restait de bourgeoisie et se serait réfugiée dans une attitude orgueilleuse de caste, n'accordant d'intérêt qu'aux valeurs militaires et nobiliaires et à tout ce qui s'y rattache : la terre, la rente foncière, la rente tout court.

Nous ne reviendrons pas sur ce que nous écrivions dans l'introduction de ce livre : la création de l'Inquisition et l'expulsion des juifs ont provoqué ici ou là un marasme passager ; elles n'ont pas

entraîné de catastrophe. Avant comme après 1480, l'Espagne — ou plus exactement la Castille — poursuit une expansion commencée au début du XV^e siècle et qui se prolonge jusqu'au milieu du XVII^e, expansion que la découverte de l'Amérique vient renforcer, mais qui lui est antérieure. Tous les historiens de l'économie — Hamilton, Carande, Lapeyre, Pierre Vilar, Felipe Ruiz Martin... — sont d'accord : la Castille a profité du marché américain. Ses hommes d'affaires ont fait preuve d'une compétence, d'une efficacité et d'un dynamisme comparables aux plus grands exemples du même genre qu'on peut trouver dans l'Europe du temps. En effet, contrairement à une idée reçue, l'Espagne s'est enrichie pendant la plus grande partie du XVI^e siècle. Le marché américain y a beaucoup contribué. Les prix montent, les salaires aussi ; les entrepreneurs, les exploitants agricoles et les commerçants en profitent. On ne s'expliquerait pas autrement les fortunes qui se sont édifiées et dont il reste tant de témoignages dans les villes de Castille sous forme de monuments, de palais, de maisons particulières, presque tous construits au beau temps de la prospérité.

C'est seulement dans le dernier tiers du XVI^e siècle que l'expansion se ralentit et que la tendance s'inverse. Nous avons essayé de dire pourquoi dans un autre livre¹. Dans un premier temps, la hausse des prix avait encouragé l'agriculture, l'industrie et le commerce. Au fur et à mesure qu'on avance dans le siècle, le marché américain continue à exercer une forte pression sur la demande ; les prix espagnols restent les plus élevés d'Europe, mais la courbe des salaires épouse bientôt celle des prix, alors qu'ailleurs l'écart se creuse entre les deux. Ce serait, selon Hamilton, l'explication de la spécificité espagnole : partout ailleurs, la forte différence entre les prix et les salaires aurait permis d'accumuler des profits susceptibles d'être réinvestis ; il y aurait eu formation de capitaux, donc essor du capitalisme ; en Espagne, rien de semblable : les courbes des salaires et des prix restant parallèles, les profits auraient été moindres, ainsi que l'accumulation de capital ; pour cette raison, l'Espagne ne serait pas entrée dans l'ère capitaliste². Plus compétitives, les marchandises étrangères

envahissent le marché espagnol et le marché américain, malgré le monopole commercial de l'Espagne. La récession s'installe.

Tous les historiens ne sont pas d'accord sur la thèse de Hamilton³, mais, quel que soit le jugement qu'on porte sur elle, elle a ceci d'original qu'elle s'efforce de rendre compte des phénomènes économiques sans recourir à des arguments d'ordre idéologique. Cela prouve qu'on peut proposer une interprétation plausible de l'évolution économique de l'Espagne sans se croire obligé d'évoquer l'expulsion des juifs, l'Inquisition et la pureté de sang. Ce n'est pas par tempérament, mais par conjoncture que les Espagnols ont fini par préférer des revenus sûrs, garantis par l'État, aux risques des entreprises commerciales ou manufacturières. L'Inquisition n'a eu qu'une influence accessoire dans cette évolution des mentalités économiques.

L'Inquisition et le livre⁴

Dès le début, l'imprimerie a été comprise comme un moyen efficace pour la diffusion du savoir. En Espagne, une pragmatique de 1480 exempte de droits de douane les livres importés, en raison des services qu'ils peuvent rendre. En 1502, une autre pragmatique soumet à autorisation préalable les ouvrages qu'on imprimerait dans les territoires de la couronne de Castille ; les cours de justice — *Chancillerías* — de Valladolid et de Ciudad Real — transférée à Grenade, quelques années plus tard —, les archevêques de Tolède et de Séville, les évêques de Grenade, de Burgos et de Salamanque étaient habilités à donner ces autorisations. Il ne s'agit pas d'établir une quelconque censure, mais de garantir la propriété intellectuelle des auteurs. C'est ce que suggère l'énoncé du document correspondant : le livre est protégé par un privilège exclusif, généralement pendant dix ans. Cette exclusivité n'était valable que pour la couronne de Castille ; dans la couronne d'Aragon, on pouvait imprimer librement n'importe quel livre, même sans le consentement de l'auteur. Ces dispositions sont restées en vigueur jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, à quelques nuances près : à partir de 1554, c'est le

Conseil de Castille qui accorde les autorisations nécessaires, au vu d'un rapport établi par un censeur ; en principe, celui-ci n'est pas chargé d'empêcher la diffusion d'œuvres immorales ou dangereuses.

La licence ne valait pas approbation du texte imprimé, mais le peuple était souvent persuadé du contraire. Dans ses *Lieux théologiques*, Melchor Cano conte le cas de ce prêtre qui était convaincu que tout ce qu'on imprimait était authentique ou, tout au moins, inoffensif ; les agents du roi, disait-il, ne commettraient pas le crime de mettre des mensonges en circulation, en leur donnant un privilège de surcroît ; il croyait donc à l'authenticité des aventures d'Amadis de Gaule... Melchor Cano en concluait que la vigilance à l'égard de l'imprimé ne devait pas porter seulement sur les idées religieuses ou les bonnes mœurs ; elle devait aussi éviter la diffusion des livres sans profit et sans intérêt, point de vue qui était celui de la plupart des humanistes de l'époque. Par ce biais, Melchor Cano attirait l'attention sur le danger que pouvaient présenter certains ouvrages.

L'imprimerie permettait de diffuser des œuvres auxquelles, jusque-là, n'avait accès qu'une petite élite. Beaucoup de livres — des bibles, des traités de spiritualité et pas seulement de la littérature de divertissement — commençaient à paraître en langue vulgaire. Certes, les tirages limités — entre 250 et 1 600 exemplaires —, le prix élevé et l'analphabétisme de la majorité de la population étaient autant de circonstances qui réduisaient la portée de la révolution du livre. Néanmoins, les progrès étaient spectaculaires. On estime que les trois quarts des livres imprimés entre 1445 et 1520 étaient des œuvres à caractère religieux : bibles, psaumes, évangiles... Ce succès inquiétait les autorités religieuses. La bulle *Inter sollicitudinis* du 4 mai 1515 faisait bien l'éloge de l'imprimerie, mais, aussitôt après, elle préconisait des mesures pour empêcher les épines de pousser au milieu des bonnes plantes et le poison de se mêler à la médecine.

Dans le contexte espagnol, l'Inquisition s'est vite préoccupée de détruire les livres qui pouvaient donner aux nouveaux convertis des

informations sur le judaïsme ou sur l'islam. Le 7 novembre 1497, la *Suprema* ordonne au tribunal de Valence de brûler publiquement les livres écrits en hébreu et qui concernent le judaïsme, la médecine, la chirurgie ou autres sciences, ainsi que des bibles en langue vulgaire. Cet ordre semble avoir été annulé, mais un autre du même genre aurait été rigoureusement exécuté à Barcelone. L'année suivante, la *Suprema* charge des théologiens de renom d'examiner les bibles, les corans et autres textes musulmans avant de les brûler. En 1500, à Grenade, Cisneros aurait fait jeter au feu plus d'un million de livres en arabe — le chiffre paraît démesurément gonflé —, les livres de médecine étant seuls épargnés pour être destinés à la future université d'Alcalá. Le 12 octobre 1501, les Rois ordonnent la destruction de tous les corans qu'on trouverait dans l'ancien émirat de Grenade ; cette fois encore, les livres de médecine, de philosophie et d'histoire sont épargnés. Enfin, en 1511, un autre texte officiel confirme les mesures antérieures et interdit la publication et la lecture des livres en langue arabe.

Les mesures que nous venons de rappeler concernent les livres qui peuvent avoir un rapport avec le judaïsme — les bibles en langue vulgaire entrent dans cette catégorie — ou avec l'islam. Pour les autres sortes d'ouvrages, l'Inquisition a attendu une cinquantaine d'années avant d'intervenir. L'Espagne n'est ni la seule ni la première des nations catholiques à avoir dressé une liste d'ouvrages dont la lecture et la possession étaient interdites aux fidèles. Dans ce domaine, c'est la Sorbonne qui ouvre la voie en 1544, suivie par l'université de Louvain (1546), puis par la République de Venise (1549). Le premier index de Rome date de 1551. La même année paraît le premier index de l'Inquisition espagnole. Il n'a rien d'original ; c'est une simple réédition augmentée de celui publié à Louvain en 1550. Le deuxième index espagnol (1554) concerne exclusivement des éditions de la Bible. Le troisième — celui de Valdés (1559) — est beaucoup plus ambitieux ; il est caractéristique de l'orientation antimystique qui se produit à ce moment-là en Espagne. Sept cent un titres y figurent, classés en six catégories :

— livres en latin ;

- livres en langue vulgaire (170 titres) ;
- livres en flamand (50 titres, repris des index de Louvain de 1546 ou de 1550) ;
- livres en allemand (13 titres, repris des index de Louvain de 1546 ou de 1550) ;
- livres en français (10 titres, repris des index de Louvain de 1546 ou de 1550) ;
- livres en portugais (12 titres, repris de l'index portugais de 1551).

La deuxième catégorie (livres en langue vulgaire) est la plus importante ; elle comprend une vingtaine d'ouvrages italiens, quatorze œuvres d'Érasme, dix-huit traductions de l'Écriture sainte, treize catéchismes (dont celui de Carranza), vingt livres d'heures, une dizaine d'oraisons, cinq livres de polémique religieuse, quatre livres d'histoire, un de médecine, un de botanique, trente-six livres de spiritualité (dont le *Livre de l'oraison*, le *Guide des pécheurs* et le *Manuel de diverses prières* de Louis de Grenade, l'*Audi filia* de Jean d'Avila, etc.), dix-neuf ouvrages à caractère littéraire (des pièces de théâtre de Torres Naharro, de Gil Vicente et de Juan del Encina, le *Lazarillo de Tormes*, le *Diálogo de Mercurio y Carón* d'Alfonso de Valdés, etc.). On s'interroge encore sur les raisons qui ont amené l'Inquisition à interdire telle ou telle pièce de théâtre ou le *Lazarillo de Tormes* : peut-être à cause de l'anticléricalisme de plusieurs passages ? En revanche, on s'explique que le *Dialogue* d'Alfonso de Valdés ait été prohibé : c'est une attaque féroce contre l'Église et un plaidoyer fervent pour le christianisme en esprit.

Le concile de Trente avait recommandé à Rome la publication d'un index des livres interdits. L'Espagne s'est toujours refusée à tenir compte de ce document ; elle considère que l'Inquisition est seule compétente en cette matière. En 1572, la *Suprema* déclare, par exemple, qu'elle n'a pas à consulter le pape sur ces questions ; elle s'en tient à ses propres critères. On aboutira ainsi à des situations paradoxales : des livres mis à l'index par Rome, mais autorisés en Espagne ! En 1583, Quiroga, successeur de Valdés, publie un nouvel index qui reprend celui de 1559 en le complétant et

en le précisant. Ce document comprend deux volumes. Le premier enregistre les livres entièrement interdits ; sauf indication contraire, les ouvrages prohibés le sont seulement en langue vulgaire ; pour les livres en latin, il est parfois nécessaire d'avoir une licence spéciale. Le second volume donne la liste des corrections à effectuer dans une série d'ouvrages ; des paragraphes entiers ou des pages devront être recouverts d'encre et rendus illisibles. Mille trois cent quinze ouvrages figurent dans l'index de Quiroga ; parmi eux, on relève des œuvres de Thomas More, François Borgia, Louis de Grenade, Jean d'Avila... et aussi beaucoup de livres de sorcellerie et de magie. En 1612, l'inquisiteur général Sandoval innove en incluant dans son index des livres contraires aux bonnes mœurs et des ouvrages à caractère politique. Au XVIII^e siècle, on interdira les œuvres de Grotius, Pufendorf, Bayle, la *Henriade* de Voltaire, mais aussi le *Théâtre critique* du bénédictin espagnol Feijoo. L'Inquisition innove encore en 1790 ; désormais les auteurs interdits sont classés par ordre alphabétique pour faciliter la consultation de l'index.

Pour mettre au point ces index, les inquisiteurs ont recours à des rapporteurs qualifiés qui n'ont pas manqué d'influer dans telle ou telle direction, selon leur tempérament ou leur personnalité. Le grand théologien Melchor Cano, obsédé par l'illuminisme, est probablement à l'origine de l'orientation antimystique de l'index de 1559. Ont collaboré à la préparation de l'index de 1583 l'historien Mariana et des universitaires comme Diego de Zúñiga ou Alvar Gómez de Castro. C'est ce dernier qui aurait fait interdire, comme contraires aux bonnes mœurs, les œuvres de Catulle, de Martial, d'Ovide, certaines odes d'Horace, l'*Eunuque* de Térence, le *Décameron* de Boccace, la *Diane* de Montemayor, les romans de chevalerie — à l'exception toutefois des quatre premiers livres de l'*Amadis*. En revanche, Gómez de Castro avait déconseillé de mettre à l'index la *Célestine*, les poésies de Boscan et de Garcilaso... Mariana était beaucoup plus sévère ; il souhaitait interdire tous les livres obscènes, à commencer par la *Célestine*, mais aussi les romans de chevalerie — « ne serait-ce que pour obliger le public à

lire des livres utiles et des histoires vraies ». On possède un document exceptionnel sur ces questions, l'*Avis sur l'interdiction des œuvres littéraires par le Saint-Office (Dictamen acerca de la prohibición de obras literarias por el Santo Oficio)*, probablement rédigé par Jerónimo Zurita au moment où l'on préparait l'index de 1583. « En ce qui concerne les livres contraires aux bonnes mœurs », l'auteur distingue entre ceux qui sont en latin et ceux qui sont en langue vulgaire. Les premiers — Catulle, Martial, Ovide, Tibulle, Properce, Plaute, Térence... — ne devraient pas être interdits en raison de leurs mérites littéraires incontestables : « dans une société, on a besoin de médecins ; on a besoin aussi de poètes, car, si les hommes étaient toujours en bonne santé, les médecins seraient inutiles ; de même, si l'on n'avait pas à se détendre après des occupations graves, on n'aurait pas besoin de poètes ». En revanche, Zurita est intransigeant pour les romans de chevalerie : « parce qu'ils sont écrits sans soin [*sin artificio*] et parce qu'ils sont remplis d'invraisemblances, on perd son temps à les lire ; il vaudrait mieux les supprimer, sauf les quatre premiers livres d'*Amadis* ; parce que ceux-ci sont fort bien écrits, qu'ils narrent des amours très chastes et les malheurs qui arrivèrent à un roi — au demeurant très sage — pour s'être montré ingrat envers un chevalier exceptionnel et parce qu'ils contiennent encore d'autres leçons, ces quatre livres d'*Amadis* ont été traduits dans toutes les langues ». Zurita était d'avis d'autoriser la *Célestine*, mais pas la *Diane* — « ce ne serait pas une grande perte ». On voit combien la réalisation d'un index répond à des préoccupations qui vont bien au-delà de la défense de la foi et des bonnes mœurs ; il s'agissait aussi d'éviter aux Espagnols de perdre leur temps à lire des œuvres de fiction. C'est un point de vue qui n'est pas si éloigné de celui que défendaient les humanistes, hostiles à tout ce qui était littérature de divertissement. Même les exceptions en faveur de la *Célestine* et de l'*Amadis* sont caractéristiques de cet état d'esprit ; on les trouve déjà dans le *Dialogue de la langue* de Juan de Valdés, composé vers 1535.

Cela dit, on ne sait pas toujours avec précision pourquoi on a interdit tel ou tel ouvrage. Le préambule de l'index de 1583 apporte

des éclaircissements. Il fait état de quatorze règles générales que l'on retrouvera — à quelques corrections ou additions près — dans les index ultérieurs :

1. Il est bien entendu que sont interdits les livres condamnés par les papes ou les conciles avant 1515 ;

2 et 3. Sont interdits les livres écrits par les hérétiques.

4. Sont interdits les livres écrits par des juifs ou par des musulmans et destinés à combattre le dogme catholique.

5 et 6. Sont interdites les traductions de la Bible en langue vulgaire, en particulier quand elles sont dues à des hérétiques.

7. Sont interdits les livres d'heures en langue vulgaire.

8. Sont interdites « les disputes et les controverses de caractère religieux entre catholiques et hérétiques, de même que les réfutations du Coran de Mahomet en langue vulgaire » ; la raison en est que la polémique permet de se faire une idée de ce que pensent les infidèles.

9. Sont interdits les livres sur les sciences occultes qui servent à invoquer les démons et les livres d'astrologie judiciaire.

10. Sont interdits les livres qui utilisent l'Écriture sainte à des fins profanes, et aussi les poèmes qui interprètent l'Écriture sainte de manière irrespectueuse ou contraire aux enseignements de l'Église catholique.

11. Sont interdits tous les livres sans nom d'auteur ni d'imprimeur, sans date et lieu d'impression.

12. Sont interdites les interprétations irrespectueuses des saints et des membres de la hiérarchie ecclésiastique.

13. Sont interdits dorénavant les livres qui viendraient à s'imprimer et qui contiendraient des thèses contraires à celles qu'enseigne l'Église catholique.

14. Quand un livre est interdit dans une langue déterminée, il faut entendre qu'il l'est dans toutes les langues, sauf indication contraire.

Ce ne sont donc pas seulement les ouvrages contraires au dogme catholique qui sont interdits ou expurgés ; le sont aussi ceux qui contiennent des attaques contre le clergé ou des phrases

irrespectueuses pour l'Église. S'agissant des livres en langue vulgaire, l'index de 1559 précisait qu'« ils étaient interdits, soit parce qu'il n'était pas bon de les lire en langue vulgaire, soit parce que le contenu est fait de choses vaines, inutiles, apocryphes et superstitieuses, soit parce qu'ils sont pleins d'erreurs et d'hérésies ». L'index de 1583 confirme cette orientation. Les livres interdits de Thomas More, de François Borgia, de Louis de Grenade, de Jean d'Avila, etc. l'ont été, « non point parce que leurs auteurs se sont écartés de la Sainte Église Romaine [...], mais parce que, ou bien ils leur ont été attribués à tort, ou bien parce qu'ils contiennent des citations d'autres auteurs [...], ou bien encore parce qu'il n'est pas bon que certaines thèses soient accessibles en langue vulgaire [...] : même si les auteurs en question sont de bonne foi et fidèles à la saine doctrine catholique, la malice peut inciter les ennemis de la foi à les interpréter dans un mauvais sens ». En 1584, aux ouvrages précédents viennent s'en ajouter d'autres d'Érasme, de Vives, de Lefèvre d'Étaples, de Scaliger, de Valla... ou la *Vita dell'imperatore Carlos Quinto* d'Alfonso de Ulloa, parce que ce dernier s'était laissé aller à faire l'éloge de Constantino Ponce de la Fuente, condamné par contumace comme luthérien. D'un autre côté, les incohérences, au moins apparentes, ne manquent pas. La *Guide spirituelle* de Molinos, qui date de 1675, ne figure pas dans l'index de 1707, peut-être parce que les inquisiteurs espagnols ne voulaient pas avoir l'air de reproduire une décision prise à Rome ; en Espagne, ce livre ne sera interdit officiellement qu'en 1747.

La politique de l'Inquisition a eu des conséquences graves. En mettant en garde les fidèles contre certaines lectures dangereuses, on a fini par leur inculquer la méfiance à l'égard de toute lecture. C'est ce que dénonçait Alonso de Cabrera, l'un des prédicateurs les plus en vue du règne de Philippe II : de peur de passer pour un hérétique, on n'ose plus prier, ni parler de Dieu dans une conversation ; on préfère même ne pas apprendre à lire. On pense à cette réflexion du poète Góngora, chanoine de Cordoue, en 1588 : mieux vaut passer pour libertin que pour hérétique.

L'Inquisition et la science

Il n'y avait, en principe, aucune raison pour que l'Inquisition interdît des ouvrages à caractère scientifique ; comme l'écrira le père Mersenne, en 1625, on peut être à la fois bon catholique et bon mathématicien. Et pourtant, très tôt, le Saint-Office espagnol a mis à l'index des livres de ce genre sans qu'on sache très bien pourquoi. Dans certains cas, ce n'est pas le sujet — médecine, biologie, botanique, géographie... — qui semble préoccuper les censeurs, mais le protestantisme supposé des auteurs ou des commentateurs. C'est sans doute ce qui a nui, par exemple, au botaniste Fuchs qui passait pour luthérien. Dans d'autres cas, la censure partielle paraît se justifier par le souci de combattre les superstitions. C'est ainsi que l'index de 1632 ordonne d'expurger la traduction de *Dioscoride* publiée par Laguna en 1555 ; sont censurés les passages qui pourraient donner des idées fausses à des lecteurs naïfs : l'influence des astres, le destin⁵... En 1654, le Saint-Office s'inquiète aussi de voir le médecin Huarte de San Juan, dans son *Examen des esprits* (*Examen de ingenios*), expliquer qu'on ne peut démontrer l'immortalité de l'âme ou la réalité des miracles ; sur ces questions, seule la foi procure des certitudes. L'auteur dut se résoudre à faire disparaître ces audaces dans la réédition de 1594.

La condamnation de Galilée par Rome, en 1634, est passée à l'histoire comme le symbole du conflit entre la science et l'Église catholique : la théorie de Galilée a paru incompatible avec les récits de la Bible ; l'Église l'a rejetée. Or l'index espagnol de 1640 ignore cette censure. Pourquoi ? Parce que le même décret romain qui condamnait Galilée interdisait aussi le livre d'un juriste italien, Rocco Pirro, qui justifiait les droits régaliens du roi d'Espagne sur la Sicile ; le Saint-Office espagnol décida donc d'ignorer un document qui osait s'en prendre aux intérêts de la couronne. En fait, si l'Inquisition espagnole n'a pas repris tout de suite l'interdiction de Galilée, elle avait suivi, en 1632, la congrégation romaine qui, en 1616, portait condamnation des théories de Copernic, mettant ainsi fin à une longue période d'ouverture scientifique. En 1561, en effet,

l'université de Salamanque avait autorisé l'enseignement des théories de Copernic comme matière à option — *ad vota audientium* —, disposition reprise en 1625, c'est-à-dire neuf ans après la condamnation par Rome de ces théories. En 1574, un professeur de Salamanque, Diego de Zúñiga, connu d'autre part comme conseiller du Saint-Office pour la préparation des index, dans un commentaire sur le livre de Job publié cette année-là, affirmait que, du point de vue scientifique, le système de Copernic paraissait plus satisfaisant que celui de Ptolémée ; Zúñiga n'hésitait pas à écrire noir sur blanc que le système de Copernic n'était pas contraire à la Bible : *Motus terrae non est contra Scripturam*. Quelques années plus tard, en 1585, le jésuite espagnol José de Acosta va dans le même sens : la Sainte Écriture semble s'opposer à la science ? « Une chose est sûre : dans les Saintes Écritures, on n'a pas à suivre la lettre qui tue, mais l'esprit qui donne la vie ». Malgré ces précédents, l'Inquisition espagnole finit par s'incliner. En 1632, elle met à l'index Copernic et Zúñiga. Les œuvres de Kepler seront elles aussi censurées, mais parce qu'on y parlait du roi d'Angleterre comme d'un défenseur de la foi — *fidei defensor*...

À s'en tenir aux sciences exactes et naturelles, l'Inquisition espagnole a été avant tout guidée par une profonde méfiance pour tout ce qui se faisait et qui s'imprimait dans les pays protestants. Or la révolution scientifique est née et s'est affirmée dans l'Europe du nord, c'est-à-dire dans des régions qui coïncidaient avec l'aire d'expansion du protestantisme. Cette circonstance n'était pas faite pour favoriser l'accueil des innovations en Espagne. Faut-il donc imputer à l'Inquisition le retard scientifique de l'Espagne ? Nous ne le pensons pas, du moins d'une manière directe, et cela pour deux raisons. D'abord, parce que la révolution scientifique — avec ses trois étapes principales : Galilée, Descartes, Newton — se situe au XVII^e siècle, à une époque où l'Espagne, affaiblie par plus d'un siècle d'entreprises impériales, n'a plus le même dynamisme qu'à la fin du XV^e siècle. On doit se souvenir aussi — et c'est la seconde raison — que cette révolution scientifique est essentiellement le fruit d'une réflexion théorique. L'Espagne n'y était guère préparée. Au

XVI^e siècle, elle s'était surtout préoccupée des applications pratiques de la science : par exemple, comment perfectionner les instruments nautiques qui permettraient de mieux calculer la longitude et la latitude ? C'est pour avoir négligé la recherche fondamentale au profit presque exclusif de la recherche appliquée que l'Espagne a pris un tel retard dans le développement scientifique. L'Inquisition n'a eu, dans cette affaire, qu'une responsabilité limitée⁶.

L'Inquisition et la littérature

C'est à cause de leur anticléricalisme plus ou moins affirmé que dix-neuf œuvres ont été mises à l'index, en 1559, et, parmi elles, des pièces de Torres Naharro, de Juan del Encina, de Gil Vicente, ou encore le *Lazarillo de Tormes* ; ce dernier roman sera finalement autorisé, en 1584, mais expurgé. On ne comprend pas pourquoi, en revanche, on a interdit la *Divine Comédie* ou le *Décameron* ; peut-être par puritanisme ? Cette dernière réaction se fait plus sensible au XVII^e siècle. En 1632, l'Inquisition confirme une règle antérieure : « sont interdits les livres qui évoquent, décrivent et enseignent des choses lascives — thèmes amoureux ou autres — en y mêlant des hérésies ou des erreurs contre la foi [...]. On rappelle aussi que le Saint-Siège apostolique romain censure ce genre de livres qui évoquent, décrivent ou enseignent délibérément des choses lascives ou obscènes, même sans y mêler des hérésies ou des erreurs contre la foi ». Pourtant, la *Célestine* est seulement expurgée en 1632, mais pas interdite ; elle ne le sera que beaucoup plus tard, en 1805, ce qui donne à penser que, pendant trois siècles, l'Inquisition a cru que l'auteur avait eu l'intention de faire œuvre moralisatrice. Dans le *Don Quichotte*, une seule phrase est censurée, celle où il est dit que « les œuvres de charité faites avec tiédeur ou mollesse n'ont aucun mérite et aucune valeur ».

À partir de 1612, on commence à mettre à l'index des livres qui n'ont que peu de rapports avec le dogme ou les bonnes mœurs. Les raisons politiques prennent de plus en plus d'importance ; est suspect ce qui se publie au nord de l'Europe sur le droit naturel et

qui s'éloigne des théories développées par les théologiens-juristes espagnols du XVI^e siècle. Jean Bodin est mis à l'index très tôt, Hugo Grotius et Pufendorf en 1747. Au XVIII^e siècle, l'esprit critique devient de plus en plus suspect : Bayle, Montesquieu, Voltaire, l'Encyclopédie, Rousseau, Diderot, etc. sont interdits, le *Théâtre critique* de Feijoo expurgé.

Les censures de l'Inquisition ont sans doute été plus néfastes à la spiritualité espagnole qu'à la littérature. Manuel de la Revilla, qui, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, était un virulent adversaire de l'Inquisition, était obligé de le reconnaître : la littérature n'a guère été affectée par la censure ; « on ne peut nier que la période la plus aiguë qu'aient connue l'intolérance et le despotisme dans notre pays est aussi celle où la littérature a atteint son plus haut niveau de splendeur ». Manuel de la Revilla proposait cette explication à ce paradoxe : l'intolérance religieuse a bien été une cause de décadence pour la littérature, mais elle n'a pas été la cause unique et elle n'a agi que de manière indirecte ; en outre, l'Inquisition aurait vu dans la littérature une sorte de dérivatif inoffensif... L'explication n'est guère convaincante.

En fait, ce ne sont pas les belles-lettres qui ont eu à souffrir de la censure inquisitoriale, mais la critique sous toutes ses formes : sociale, politique, anticléricale, philologique. L'Inquisition a délibérément découragé les intellectuels de faire œuvre critique ; elle les a contraints, pour ainsi dire, à se consacrer à des thèmes purement esthétiques.

L'Inquisition et la vie intellectuelle

La censure imposée par le Saint-Office a-t-elle été efficace ? Avoir chez soi, lire, acheter ou vendre un livre défendu sans autorisation — autorisation qu'on pouvait accorder à des professionnels, des universitaires, par exemple — n'étaient pas sans danger ; beaucoup ont dû hésiter à prendre des risques. Il s'est toujours trouvé, néanmoins, des hommes qui ont cherché à se procurer des ouvrages prohibés, par intérêt pour le sujet traité, mais aussi par

curiosité et parce qu'ils étaient séduits à la seule perspective d'enfreindre un interdit. Les libraires le savaient bien qui ont toujours pris soin d'avoir ce genre de marchandises dans leurs boutiques. Le Saint-Office aussi était au courant et prenait à l'occasion des mesures pour faire respecter ses édits. La plus efficace des mesures, et aussi la plus barbare, consistait à brûler les livres interdits. Nous avons vu qu'à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e l'Inquisition avait détruit de cette façon de nombreux ouvrages sur le judaïsme et sur l'islam. Par la suite, des opérations de ce genre ont continué. En janvier 1558, la *Suprema* a fait brûler, à Valladolid, les livres des hérétiques qu'elle avait confisqués et qui s'entassaient dans ses bureaux. L'une des dernières mesures de ce genre dont on ait connaissance se situe à Tolède, le 29 juin 1634 ; ce jour-là, un certain nombre de livres et de documents furent brûlés en exécution d'un ordre de la *Suprema*, daté du 9 mars précédent.

Un autre moyen de faire respecter les interdictions était de procéder de temps en temps à des contrôles dans les librairies. C'est ce que Páramo recommandait, en 1578, aux inquisiteurs de Cordoue : il convenait de confier à des personnes compétentes et dignes de confiance le soin de visiter les librairies de la ville et du district, en particulier celles de Baeza, ville universitaire. En 1605, l'Inquisition va plus loin : elle exige des libraires qu'ils notent le nom de leurs clients ; le seul fait d'acheter un livre et de lire devenait suspect.

Malgré ces préventions, les contacts culturels entre l'Espagne et l'étranger n'ont jamais été interrompus. Nous avons vu comment la propagande protestante s'introduisait dans la péninsule, malgré la vigilance des commissaires du Saint-Office. De tout temps, quel que soit le régime, on a trouvé le moyen de s'informer sur ce qui se passait de l'autre côté des frontières politiques. Si la chose est vraie aujourd'hui, quand les contrôles policiers ont été considérablement perfectionnés, à plus forte raison l'était-ce dans les sociétés d'Ancien Régime. Les publications étrangères n'ont jamais cessé d'entrer en Espagne, malgré l'Inquisition. Quand on lit les écrits de l'humaniste Palmireno, au milieu du XVI^e siècle, on n'a pas l'impression d'un

homme qui ignore tout de ce qui se publie en Europe. Quevedo a pu faire l'éloge des *Essais* de Montaigne, théoriquement interdits. Antonio Domínguez Ortiz a attiré l'attention sur le procès intenté à Diego Mateo Zapata (1664-1738), médecin de Philippe V, condamné comme judaïsant en 1725 ; dans sa bibliothèque figuraient nombre d'auteurs interdits ou suspects : Gassendi, Descartes, Malebranche, Bacon, Bayle, Hobbes... ; Zapata a reconnu qu'il prêtait volontiers ses livres à des amis. En 1757, quand Curiel, haut fonctionnaire chargé de la censure des livres, voulut dresser la liste des imprimeurs et des libraires du royaume, il dut nommer des agents spécialement recrutés à cet effet ; l'Inquisition était incapable de le renseigner, indice d'une inefficacité remarquable. C'est en vain qu'en 1789 Floridablanca chargea le Saint-Office d'établir un cordon sanitaire aux frontières : les Espagnols n'en furent pas moins informés de tout ce qui se passait à Paris, de même qu'au XVI^e siècle ils n'avaient jamais ignoré ce qu'on pensait, ce qu'on disait et ce qu'on imprimait dans les milieux gagnés à la Réforme.

L'Inquisition n'en a pas moins représenté un obstacle redoutable pour le libre examen et l'esprit critique. Beaucoup plus que la science, beaucoup plus que les belles-lettres, l'humanisme a été en butte à la suspicion et à l'hostilité des inquisiteurs, dans la mesure où ses efforts tendaient à soumettre les textes anciens à une critique rigoureuse et à les épurer des erreurs, des scolies et des gloses accumulées au cours du temps afin d'en découvrir la signification, le sens littéral. Les méthodes de la philologie, les humanistes les appliquent à toute la littérature, aux auteurs de l'Antiquité gréco-latine comme à la Bible. Laurent Valla avait ouvert la voie, au XV^e siècle, en relevant, dans la Vulgate, des fautes de transcription dues à des copistes, des erreurs de traduction, des inexactitudes et même des contresens. Nebrija, disciple de Valla, adopte le même point de vue : le grammairien a vocation à étudier la Bible comme il étudie n'importe quel autre texte et il doit lui appliquer les méthodes habituelles de la philologie. Nebrija affecte la modestie : il s'agit seulement d'apporter des corrections mineures dans l'orthographe et l'accentuation ou encore de préciser le sens de tel ou tel mot, mais

les scolastiques ne s'y trompent pas : au-delà de la forme, c'est le sens même de la Bible qui risque d'être modifié, et c'est ce qui provoque leur indignation : Nebrija introduit une perspective laïque dans un domaine qui jusque-là était l'exclusivité des théologiens.

On aperçoit les implications d'une telle position : si tout repose sur le sens littéral et si la clé en est la connaissance de l'hébreu, que deviennent les interprétations qu'on a pu donner de la Bible depuis les origines du christianisme ? Il faut bien admettre que plusieurs de ces interprétations sont erronées, même si une vénérable tradition les a perpétuées et nous a habitués à elles. Si l'on va jusqu'au bout, on estimera que la science philologique est indispensable au théologien et qu'en cas de divergence entre la philologie et la théologie la première doit avoir le dernier mot. C'est bien la pensée profonde des humanistes, même s'ils prennent des précautions pour en atténuer la portée. L'exclamation indignée d'un moine, en 1571, résume bien le débat : mais alors, il suffit de savoir la grammaire pour expliquer les Écritures et la théologie ne sert à rien !

Grammairiens contre théologiens, c'est en effet de cela qu'il s'agit. Les premiers ont toujours reproché aux seconds leurs ignorances et les ont souvent tournées en ridicule. Fray Luis de Léon ne mâche pas ses mots au cours de son procès ; même brisé par quatre ans d'incarcération, il trouve le courage de récuser les théologiens consultés par l'Inquisition à titre d'experts : ils n'y connaissent rien ! Les théologiens ne sont pas moins sévères à l'égard des grammairiens. Sepúlveda regrettait le mépris que les premiers affichaient pour les humanités : ils n'avaient pas de temps à perdre, paraît-il, à étudier le latin et le grec. Entre la grammaire et la théologie, disait un jésuite, il y a toute la différence qui sépare le néant de l'infini⁷. D'Arias Montano, l'éditeur de la Bible monumentale imprimée à Anvers de 1568 à 1572 par les soins de Plantin, ses adversaires affirmaient qu'il était bon théologien, mais un peu trop grammairien (*muy gramático*) ; à quoi Montano répliquait : voilà un reproche que je saurais faire à aucun d'entre eux ; je ne puis dire d'aucun : il sait plus de grammaire que moi⁸. Quand on demandait à ce grand théologien qu'était Domingo Báñez ce qu'il pensait des

études hébraïques, il n'hésitait pas à répondre que cela ne servait à rien et que c'était même dangereux⁹. C'est le point de vue qu'exprimera, un siècle plus tard, Bossuet en réponse à Richard Simon : il n'est pas indispensable, il peut même être dangereux, de connaître la philologie pour interpréter les Écritures¹⁰.

C'est dangereux. Nous y voilà : l'humaniste est suspect ; l'esprit critique conduit à l'hérésie¹¹. Fray Antonio de Arce, l'un des juges de fray Luis de León, se vantait de ne savoir ni le grec ni l'hébreu ; selon lui, les humanistes étaient des êtres insolents et mordants¹². Bartolomé de Medina dénonçait ses collègues, les professeurs d'hébreu et les biblistes de Salamanque, à cause de leur goût des humanités et des innovations¹³. C'est très exactement ce que pressentait l'humaniste valencien Pedro Juan Núñez dans une lettre à l'historien Jerónimo Zurita, une dizaine d'années auparavant : on voudrait que personne ne s'intéressât aux humanités parce qu'on les juge dangereuses : l'humaniste qui corrige une phrase de Cicéron peut être tenté d'en faire autant pour un passage de la Bible ; de même qu'on discute les commentaires d'Aristote, pourquoi ne mettrait-on pas en doute l'autorité des docteurs de l'Église¹⁴ ? Cet état d'esprit en indigna encore quelques-uns à la fin du siècle¹⁵, mais la plupart s'inclinent plus ou moins lâchement ; ils renoncent à faire leur métier. Baltasar de Céspedes, gendre de Francisco Sánchez de las Brozas, est de ceux-là. Il a compris : il s'en tient à des questions de forme ; il fait le plus grand cas de l'autorité des saints et il se garde bien de proposer la moindre interprétation personnelle. C'est ainsi qu'on finit par stériliser la recherche et la pensée dans l'Espagne inquisitoriale. Seuls de grands esprits, sûrs de leur science et courageux, sont capables de prendre des risques ; les autres, et c'est humain, préfèrent renoncer à l'exercice de la critique.

¹ Joseph PÉREZ, *L'Espagne de Philippe II*, Paris, Fayard, 1999, ch. III.

² E.J. HAMILTON, *El florecimiento del capitalismo y otros ensayos de historia económica*. Madrid, Revista de Occidente, 1948, p. 130. La thèse d'Hamilton, exposée dans un article dès 1929, a inspiré en partie les théories de Keynes.

³ Pierre Vilar, par exemple, juge trop hâtive la conclusion de Hamilton. L'idée avait déjà été exprimée au XVIII^e siècle par R. Cantillon : « Le retard de l'Espagne avait été causé par

une augmentation des salaires » ; cf. Pierre VILAR, *Une histoire en construction*, Paris, 1982, p. 130.

[4](#) Sur les rapports entre l'Inquisition et la culture, on se reportera à la synthèse remarquable d'Angel ALCALÁ, *Literatura y ciencia ante la Inquisición española*, Madrid, 2001.

[5](#) En 1604, Bernardino de Mendoza traduit la *République* de Juste Lipse ; l'Inquisition fait barrer les passages dans lesquels le rôle de la Providence divine est sous-estimé au profit d'expressions telles que destin, fortune..., qui évoquaient un peu trop le paganisme.

[6](#) C'est le raisonnement que tenait, en 1894, Acisclo Fernández Vallín dans son discours de réception à l'Académie espagnole des sciences : « L'astronomie théorique n'a pas beaucoup progressé et l'Espagne a perdu la partie dans ce domaine ; il faut chercher les raisons principales de cette situation, non pas dans l'influence qu'aurait pu avoir l'Inquisition — elle n'en a eu aucune, ni bonne ni mauvaise, dans ces disciplines —, mais dans l'enthousiasme qui a poussé les savants les plus doués à cultiver de préférence l'astronomie appliquée ». Dans sa réponse, Merino confirmait ce point de vue : « Ce que l'on a toujours cultivé en Espagne avec le plus d'ardeur, ce n'est pas la science pure [...], mais ses applications pratiques et, pour ainsi dire, utilitaires. Ce qui a le plus manqué à notre science, à l'époque moderne, c'est le désintérêt scientifique [...]. Nous devons commencer maintenant par convaincre les Espagnols de la sublime utilité de la science inutile ».

[7](#) L. GIL FERNÁNDEZ, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*. Madrid, Alhambra, 1981, p. 275.

[8](#) Anecdote rapportée par Francisco Cascales et citée par L. GIL FERNÁNDEZ, *Panorama social del humanismo español*, op. cit., p. 257.

[9](#) Cité par M. de la PINTA LLORENTE, *La Inquisición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia*. Madrid, Ed. Cultura Hispánica, 1953, p. 174.

[10](#) « Comme si tout consistait à savoir les langues !... J'avoue que ce n'est pas un fort grand malheur que de ne pas discerner les styles ou même de ne pas savoir beaucoup de grec. Nous serions bien malheureux si, pour défendre la vérité et la légitime interprétation de l'Écriture, surtout en des matières de foi, nous étions à la merci des Hébraïsants ou des Grecs, dont on voit ordinairement en tout autre chose le raisonnement si faible ». Dans son *Sermon sur l'honneur*, Bossuet dénonce l'orgueil des savants et des hommes de lettres, mais sans mettre en cause explicitement les dangers de l'esprit critique : « Ceux-là pensent être les plus raisonnables, qui sont vains des dons de l'intelligence, les savants, les gens de littérature, les beaux esprits. À la vérité, chrétiens, ils sont dignes d'être distingués des autres, et ils font un des plus beaux ornements du monde. Mais qui les pourrait supporter, lorsque, aussitôt qu'ils se sentent un peu de talent, ils fatiguent toutes les oreilles de leurs faits et de leurs dits, et que, parce qu'ils savent arranger des mots, manier un vers, arrondir une période, ils pensent avoir le droit de se faire écouter sans fin, et de décider de tout souverainement ? »

[11](#) « Aujourd'hui, les cicéroniens se font traiter de luthériens et de fous » ; « on dit qu'ils ne sont pas très dévots et qu'ils n'aiment guère les églises » (propos rapportés par Palmireno en 1573 ; L. GIL FERNÁNDEZ, *Panorama social del humanismo español*, op. cit., p. 263).

[12](#) E. ASENSIO, dans *Fray Luis de León*. Salamanque, Éd. de la Universidad de Salamanca, 1981 [Academia Literaria Renacentista, 1], p. 50).

[13](#) « Ils ont le goût des humanités et des innovations » (M. de la PINTA LLORENTE, *Proceso criminal contra el hebraista salmantino Martín Martínez de Cantalapiedra*. Madrid-Barcelone, C.S.I.C., 1946, p. LXIX).

[14](#) « Ce genre d'âneries me met hors de moi et j'ai du mal à ne pas en tenir compte » (lettre de Pedro Juan Núñez à Jerónimo Zurita, citée par M. de la PINTA LLORENTE, *Proceso Cantalapiedra, op. cit.*, p. XIX).

[15](#) « His temporibus, quidam indocti et temerarii homines leviter statim eos judaizare clamant qui non omnia in Sacra Scriptura exponenda ad sensus anagogicos referant, vel qui facilem et planam alicujus hebraei interpretationem sequantur [...]. Docti vero homines in sacris litteris vix tuto se versari posse putabant » (Diego de ZÚÑIGA, *In Job commentaria*. Tolède, 1584, cité par L. GIL FERNÁNDEZ, *Panorama social del humanismo español, op. cit.*, p. 490).

CHAPITRE VI

L'Inquisition et le pouvoir politique

Pour le jurisconsulte Páramo, qui écrivait à la fin du XVI^e siècle, les hérétiques représentaient une menace pour la religion, bien entendu, mais aussi pour l'État¹. Sous l'Ancien Régime, en Europe, on avait du mal à concevoir que les sujets d'un prince ne professent pas tous la même religion ; on répugnait à se dire neutre, c'est-à-dire indifférent à l'égard d'une vérité qui ne pouvait être qu'unique et exclusive. Catholiques et protestants étaient également d'accord sur ce point, et aussi les juifs, même s'ils n'avaient pas les moyens de mettre ce principe en application : convaincu d'athéisme, Spinoza n'a pas été condamné à mort, parce que les rabbins d'Amsterdam avaient moins de pouvoir que Torquemada. À l'époque, il était communément admis que, dans une nation, l'unité de croyance était nécessaire à la cohésion de l'État et à la paix sociale. Pour les souverains, un hérétique ne pouvait être qu'un rebelle en puissance. Souvenons-nous de la réaction de Charles Quint apprenant, dans sa retraite de Yuste, qu'on venait de découvrir des foyers luthériens à Valladolid et pressant sa fille Jeanne, alors en charge du gouvernement, de sévir avec rigueur : « il faut traiter ces hérétiques comme des séditeux, des provocateurs, prêts à créer du désordre et à jeter le trouble dans la société, comme des hommes qui envisageaient de porter atteinte à la sécurité de l'État ». Dans le même sens, on peut citer la phrase de Philippe II sur la situation dans les Pays-Bas, en 1565 : Je n'ai pas l'intention de régner sur des sujets hérétiques. On aurait tort de parler à ce propos de fanatisme ; tous les souverains du temps — les catholiques aussi bien que les protestants — pensaient de même et appliquaient le même principe dans les États soumis à leur autorité : les sujets ne pouvaient avoir d'autre religion que celle de leur souverain (*Cujus regio, ejus religio*). C'est la lassitude des combattants qui, en

France, a conduit à l'édit de Nantes de 1598, succès des « politiques », c'est-à-dire de ceux qui plaçaient l'État au premier rang des valeurs et qui cherchaient avant tout à rétablir la paix ; la tolérance se limitait à une coexistence non belligérante ; l'État demeurait catholique romain ; la liberté des cultes était établie, mais avec des restrictions ; surtout, elle n'était pas garantie par l'État, mais par des abandons de souveraineté : les protestants disposaient d'une centaine de places fortes et ils ne pouvaient être jugés que par des tribunaux mi-parties. C'est dans le même esprit que le chancelier Bacon, horrifié par les querelles religieuses sanglantes auxquelles il a assisté, recommande aux pouvoirs temporels d'observer la plus grande circonspection avant d'intervenir dans les affaires spirituelles ; les souverains ne devraient pas exiger de leurs sujets trop de conformité, ce qui pourrait les pousser à bout et les conduire à des actes désespérés. L'absence de troubles et de séditions est désormais un des objectifs du politique. Il faudra encore du temps pour qu'on passe de l'affirmation des droits de la vérité à celle des droits de l'homme, qu'on érige en fin l'indifférence morale et religieuse de l'État — laïcisme théorique — et qu'on admette la neutralité de fait comme moyen plus expédient de garantir le bien public dans une cité dont les membres sont divisés entre des doctrines religieuses diverses — laïcisme pratique. En 1815, encore, Joseph de Maistre, si pénétré des maximes de l'Ancien Régime, pouvait écrire : « l'hérésiarque, l'hérétique obstiné et le propagateur de l'hérésie, doivent être rangés incontestablement au rang des plus grands criminels [...]. Le sophiste moderne, qui disserte à l'aise dans son cabinet, ne s'embarrasse guère que les arguments de Luther aient produit la guerre de Trente Ans ; mais les anciens législateurs, sachant tout ce que ces funestes doctrines pouvaient coûter aux hommes, punissaient très justement du dernier supplice un crime capable d'ébranler la société jusque dans ses bases, et de la baigner dans le sang [...]. Lorsqu'on songe que le tribunal de l'Inquisition aurait très certainement prévenu la Révolution française, on ne sait pas trop si le souverain qui se priverait, sans restriction, de cet instrument, ne porterait pas un coup

fatal à l'humanité² ». En France, c'est seulement le 24 décembre 1789 et le 27 septembre 1791 que les protestants et les juifs ont été respectivement reconnus citoyens à part entière. L'Angleterre a suivi la même évolution avec quelques années de retard ; jusqu'en 1828, les « Dissidents » n'ont pas pu occuper d'emplois publics ; les catholiques ont dû attendre un an de plus, jusqu'au 13 avril 1829, pour se voir reconnaître des droits identiques à ceux des Anglicans.

Pendant des siècles, on a donc considéré que le pouvoir temporel avait l'obligation d'appuyer l'Église, mais ce même pouvoir n'a pas hésité à utiliser la religion à son profit. En effet, si l'on admet que l'hérétique trouble l'ordre social, la religion peut facilement offrir un prétexte pour éliminer des adversaires politiques. Qu'on pense, en France, à la croisade des Albigeois, au procès des Templiers, à la mort de Jeanne d'Arc. Chaque fois, la politique et la religion sont mêlées de façon presque inextricable. L'Église catholique voit dans les cathares des hérétiques ; elle requiert le pouvoir temporel pour y mettre bon ordre ; le combat pour la foi prend l'aspect d'une croisade. Mais cette croisade offre au roi de France un prétexte pour dépouiller le comte de Toulouse de ses possessions méridionales et les rattacher à la couronne. C'est cet aspect politique qui conduit le roi Pierre II d'Aragon — qui n'a aucune sympathie pour les cathares — à se porter au secours de ses parents et de ses vassaux du nord des Pyrénées. La victoire du catholicisme est aussi un succès politique pour le roi de France. Quel a été l'élément déterminant ? le souci d'écraser l'hérésie ou la volonté d'agrandir le royaume ? Des questions du même ordre peuvent être posées à propos des Templiers, au début du XIV^e siècle. Ce sont des inquisiteurs qui obligent, sous la torture, les dignitaires de l'ordre à avouer des crimes abominables ; ce sont des inquisiteurs qui font brûler vif le grand maître, Jacques de Molay, en mars 1314, mais c'est au roi de France Philippe le Bel que sont allées les immenses richesses de l'ordre ! L'histoire de Jeanne d'Arc offre encore un exemple de confusion entre politique et religion. C'est à la demande des Anglais que des inquisiteurs français déclarent la Pucelle idolâtre, apostate et relapse et la font brûler vive en 1431. Vingt ans

après, la conjoncture a changé ; le roi de France Charles VII n'a pas de mal à convaincre d'autres inquisiteurs de réviser le procès et de réhabiliter Jeanne d'Arc...

Dans l'Espagne médiévale, l'Église avait créé contre les juifs une haine que des partis politiques avaient utilisée comme dérivatif et comme instrument, mais c'est le pouvoir temporel qui a décidé de fonder l'Inquisition ; il y a vu le moyen le plus efficace pour remodeler la société, éliminer toute trace de sémitisme — judaïsme et mahométisme — et mettre un terme au multiculturalisme médiéval — l'existence de communautés religieuses minoritaires et autonomes à côté de la communauté chrétienne majoritaire et dominante —, bref, faire de l'Espagne un pays comme les autres dans la chrétienté. La caractéristique des pays de chrétienté tenait en trois mots : une foi, une loi, un roi. Dans le cas de la monarchie hispanique, la formule se réduit à deux termes : une foi, un roi, puisque la loi change selon les couronnes — Castille, Aragon — et selon les territoires : elle n'est pas la même pour un Castillan, pour un Navarrais, pour un Aragonais, pour un Catalan, pour un Valencien, etc. ; en revanche, tous reconnaissent un seul souverain et ne doivent plus professer qu'une seule religion. L'Inquisition est chargée d'assurer l'homogénéité idéologique de la monarchie, objectif éminemment politique.

Le Saint-Office est une institution mixte ; c'est un tribunal ecclésiastique, mais nommé par le pouvoir temporel qui exerce sur lui une tutelle. Il arrive pourtant que les inquisiteurs fassent passer la défense des prérogatives ecclésiastiques avant toute autre préoccupation. C'est ainsi qu'en 1608 le Saint-Office exige qu'on corrige quelques passages du traité de Castillo de Bobadilla, *Política para corregidores* ; le sujet du livre est exclusivement profane : il expose comment administrer et gérer les domaines de la couronne et des seigneurs et comment y rendre la justice ; l'auteur lui-même n'est pas suspect : c'est un vieux-chrétien. Pourtant, l'Inquisition trouve inadmissibles certaines phrases qui semblent mettre en cause la prééminence du clergé, par exemple : « le juge

ecclésiastique et le juge séculier sont égaux, mais il peut arriver que le second doive passer avant le premier ».

Il s'agit là cependant de cas exceptionnels. La plupart du temps, c'est le pouvoir temporel qui dicte sa conduite à l'Inquisition dans des domaines qui n'ont rien à voir avec la défense de la foi, au point que certains historiens ont pu voir dans le Saint-Office une manifestation précoce de réganisme. Le préambule du code de procédure publié en 1484 contient une phrase révélatrice de ce point de vue. Torquemada s'exprime ainsi : « Sur ordre des sérénissimes roi et reine..., moi, prieur de Sainte-Croix [...], inquisiteur général, etc. ». Sur ordre des souverains ! Dans d'autres circonstances encore, Torquemada emploie une formule analogue : « leurs altesses ordonnent »... On ne peut être plus clair : c'est du pouvoir temporel que l'inquisiteur général se réclame explicitement alors que, formellement, il tient ses pouvoirs du pape. De son côté, le roi Ferdinand n'hésitait pas à donner directement des ordres aux tribunaux, sans passer par l'intermédiaire de l'inquisiteur général. Il n'avait aucun scrupule non plus à confier des missions profanes aux inquisiteurs. En novembre 1480, par exemple, fray Diego Magdalena, nommé inquisiteur à Valence, reçoit l'ordre de surveiller la conduite de tous les agents du roi, du lieutenant général au dernier de ses subordonnés.

Après Ferdinand, tous les rois ont utilisé l'Inquisition à des fins politiques. À la mort du roi d'Aragon, en janvier 1516, des opposants ont voulu profiter des circonstances et ont conspiré pour remettre les Albret sur le trône de Navarre ; or c'est aux inquisiteurs et non à la justice royale que les deux régents — Cisneros et Adrien d'Utrecht — confient l'enquête correspondante et le soin de punir les coupables. On croit comprendre pourquoi : l'Inquisition ne connaît ni privilèges personnels ni autonomie régionale ; elle est le seul tribunal qui, dans l'Ancien Régime, a le droit de poursuivre tout le monde dans tout le territoire de la monarchie. Il lui est donc beaucoup plus facile d'agir, même lorsque la cause n'a qu'un rapport lointain avec la religion. Quatre ans plus tard, le 11 octobre 1520, à la demande de Charles Quint, le pape Léon X autorise l'inquisiteur général Adrien à

poursuivre les membres du clergé qui prennent parti en faveur des *comuneros* rebelles ; ces ecclésiastiques sont coupables de conspiration contre le pouvoir royal, certainement pas d'hérésie, mais, dans ce cas aussi, les inquisiteurs ont une plus grande liberté de mouvement que les juges ordinaires, même des juges épiscopaux ; ils ne sont pas tenus de respecter les franchises ecclésiastiques et peuvent donc agir plus efficacement et plus rapidement. En 1541, Charles Quint réunit la Diète impériale à Ratisbonne. Des opposants croient devoir faire des réserves sur la politique suivie ? Qu'à cela ne tienne ; l'inquisiteur général Valdés met à l'index les critiques qu'on a pu publier « aussi bien en vers qu'en prose et quelle que soit la langue utilisée ». Quel rapport y a-t-il entre l'orthodoxie religieuse et la politique monétaire d'une nation ? Apparemment aucun. Le duc de Lerma, Premier ministre de Philippe III, n'en demande pas moins au Saint-Office de poursuivre le jésuite Mariana qui avait eu l'imprudence de publier en latin — ce qui limitait la diffusion — un traité (*De mutatione monetae*) pour critiquer les émissions massives de monnaie de billon qui, selon lui, entraînaient inflation, hausse des prix, famines et mécontentement. Certes, Mariana n'a pas été condamné, mais il est significatif que Lerma ait trouvé normal de s'adresser à l'Inquisition pour faire taire un opposant. Dans le même ordre d'idées, en 1606, la ville de Medina del Campo souhaitait elle aussi qu'on confiât au Saint-Office les affaires de contrebande et de fausse monnaie. En 1619, le publiciste Sancho de Moncada approuve cette démarche : pourquoi ne pas faire intervenir l'Inquisition ? après tout, il s'agit d'une affaire d'État ! Un décret du 9 février 1627 confirme cette interprétation : les affaires de fausse monnaie seront désormais instruites par l'Inquisition.

L'utilisation du Saint-Office à des fins politiques apparaît encore avec éclat à l'occasion de la rébellion des Catalans, en 1640. L'Inquisition interdit des pamphlets politiques comme la *Proclamación católica* de Gaspar Sala qui, du point de vue du dogme, ne présente aucune audace — le document relèverait plutôt de ce que nous appellerions aujourd'hui de l'intégrisme —, mais qui a le tort de contester les droits de Philippe IV sur la Catalogne... Le

libelle de Las Casas contre la colonisation (la *Destrucción de las Indias*) n'avait soulevé aucune objection doctrinale quand il avait paru à la fin du règne de Charles Quint ; les grands théologiens de l'époque et l'ordre des dominicains tout entier avaient même soutenu les positions de Las Casas contre Sepúlveda qui, au même moment, défendait le droit de colonisation. Oui, mais voilà : les ennemis de l'Espagne — hollandais, anglais, français... — puisent leurs arguments dans les œuvres de Las Casas ; c'est pourquoi l'Inquisition les met à l'index en 1660, non parce qu'elle les juge hérétiques, mais parce qu'elles portent atteinte au prestige international de l'Espagne : « le livre rapporte des faits épouvantables et monstrueux ; on ne connaît rien de semblable dans l'histoire des autres nations [...] ; même si les faits sont exacts et non démesurément grossis, il suffisait de les dénoncer au roi ou à ses ministres afin d'y porter remède ; on n'avait nul besoin de les étaler dans le monde entier ; les ennemis de l'Espagne et les hérétiques en ont tiré occasion pour accuser les Espagnols de sauvagerie et de cruauté³ ». Au moment de la guerre de Succession, Philippe V utilise tous les moyens pour combattre ses adversaires ; l'Inquisition l'appuie. Un édit du 9 octobre 1706 fait obligation de dénoncer les prêtres qui conseilleraient à leurs pénitents de ne pas être fidèles au Bourbon : « sont visés les confesseurs qui, lors de la confession, commettraient un délit aussi exécrable. Nous ordonnons de les dénoncer dans un délai de neuf jours, sous peine d'excommunication *latae sententiae ipso facto incurrenda*⁴ ».

Que penser des efforts pour donner un habillage idéologique à la politique extérieure de la Monarchie ? En 1516, dans *Le Prince*, Machiavel accusait déjà le roi Ferdinand d'agir « sous couvert de la religion » quand il dépouillait les juifs et les Maures, puis, « toujours couvert du même manteau », d'attaquer l'Afrique, de conquérir le royaume de Naples et de se jeter sur la France à la tête de la Sainte Ligue. C'est surtout à Charles Quint et à ses successeurs qu'on reproche d'aspirer à la monarchie universelle, autrement dit, de mener une politique impérialiste et de présenter systématiquement

cette ambition comme une défense de la chrétienté contre ses ennemis de l'extérieur — les Turcs — et de l'intérieur — les protestants. Le reproche se retrouve encore dans le manifeste français de 1635, inspiré par Richelieu pour justifier la déclaration de guerre à l'Espagne. Il ne fait pas de doute que Philippe II a utilisé l'argument, plus encore peut-être que Charles Quint : la Monarchie, champion du catholicisme. Les morisques, par exemple, ont été sentis comme une sorte de cinquième colonne, prête à soutenir, le moment venu, une invasion turque ; de même, les protestants ont été présentés comme les alliés naturels des rebelles flamands. C'est encore aujourd'hui une idée largement reçue : la Monarchie hispanique offrirait l'exemple d'un État qui se serait investi lui-même d'une mission spirituelle, qui aurait considéré que son rôle était d'assurer l'unité de la chrétienté à l'extérieur et de préserver l'orthodoxie à l'intérieur de ses frontières ; en somme, on serait en présence d'un empire au service de la Contre-Réforme, d'un pouvoir dévoué à la religion. Le rôle d'un prince est-il d'intervenir dans les débats de caractère religieux ? Non, estimait pourtant, dans la Salamanque de 1530-1540, le professeur dominicain Francisco de Vitoria avec sa distinction des deux ordres, naturel et surnaturel, chacun autonome dans sa sphère : la grâce ne supprime pas la nature ; le spirituel ne doit pas interférer avec le temporel, sauf dans certains domaines mixtes et avec certaines précautions. Encore vers 1556, le Valencien Fadrique Furió Ceriol, qui espérait que Philippe II inaugurerait une politique plus tolérante ou plus « laïque », estimait qu'être roi était un métier qu'on se devait d'apprendre et d'exercer correctement ; la vertu ou la religion ne suffisaient pas ; elles n'étaient même pas nécessaires : « on dira de quelqu'un qu'il est un bon prince comme on dit d'un autre qu'il est un bon musicien ; même si on a affaire à un fieffé coquin, on continuera à dire de lui qu'il est un très bon musicien parce qu'il connaît parfaitement son métier⁵ ». Un peu plus tard, le jésuite Suárez poussera plus loin la démonstration : le rôle de l'État n'est pas de faire des hommes vertueux, mais d'assurer la paix civile et de former des citoyens⁶. Il faut reconnaître, cependant, que ces principes contredisent un état

d'esprit et un courant d'opinion favorables, en Espagne, à l'intervention du pouvoir civil dans les affaires religieuses. C'est ici que nous retrouvons l'Inquisition ; son originalité, en effet, est de confier au pouvoir civil la répression de l'hérésie. Ce transfert de compétences est lourd de conséquences ; il introduit une confusion entre la sphère du politique et celle du religieux. Pour être un bon Espagnol, il ne suffit pas de respecter les lois du royaume ; il faut aussi professer la religion catholique et c'est l'État qui est chargé de réprimer les écarts par rapport à l'orthodoxie. Ainsi se trouvent réunies, dans l'Espagne du XVI^e siècle, les conditions favorables à la naissance et au développement de ce qu'on a appelé quelquefois la tentation théocratique : on attend du pouvoir politique la réalisation effective du royaume de Dieu ; l'État s'arroge la mission d'assurer le triomphe de la vertu, de la foi, de la religion, en utilisant les moyens que confère la puissance politique, y compris, si nécessaire, la contrainte. On est dans le monde qu'évoque Dostoïevski dans la légende du Grand Inquisiteur ; on rêve de faire le bonheur du peuple et le salut éternel des âmes par des moyens politiques.

Cette sorte de providentialisme gagne du terrain dans les dernières années du XVI^e siècle. Mariana est le premier à exposer nettement ses craintes à l'égard des nations protestantes ; l'hérésie lui apparaît comme une cause de guerre juste car elle divise les nations et les peuples. La querelle du machiavélisme contribue à durcir les attitudes. En moins de cinquante ans, les positions changent du tout au tout. En 1550, Charles Quint avait accordé un privilège royal à une traduction des *Discours* de Machiavel sur la première décade de Tite-Live et en avait recommandé la lecture au futur Philippe II comme très profitable. En 1584-1585 encore, le duc de Sesa insiste auprès du Conseil de l'Inquisition pour qu'on traduise *Le Prince* ; il est même disposé à payer lui-même les frais d'impression. Mais à cette époque la bataille est perdue ; les *Discours* ont été mis à l'index l'année précédente. La réfutation du machiavélisme, considéré comme une forme subtile d'hérésie, est à l'ordre du jour. Le titre du livre que publie en 1595 le jésuite Rivadeneira se passe de commentaires : *Traité de la religion et des*

vertus que doit avoir le prince chrétien pour gouverner et conserver ses États. Contre ce que Nicolas Machiavel et les politiques de notre époque enseignent. À la raison d'État qui fait de l'État une religion, Rivadeneira oppose une autre raison d'État qui fait de la religion un État. Contre Machiavel et ceux qui le suivent, les penseurs espagnols refusent de considérer la politique comme une technique dont les fins seraient étrangères à la morale et à la religion. Pour eux, la morale ne se réduit pas à la morale individuelle ; elle doit informer aussi l'activité politique. Pour la plupart des auteurs du XVII^e siècle qui s'intéressent aux problèmes politiques, le roi d'Espagne est le prince chrétien par excellence ; sa conduite doit donc s'inspirer des maximes de la morale chrétienne la plus rigoureuse. À ce titre, il est le défenseur naturel du catholicisme, l'adversaire de l'hérésie, le protecteur de l'Église. On a vu que l'étranger partageait cette façon de voir, pour s'en indigner. En réalité, les choses sont plus complexes. La politique extérieure des Habsbourgs ne peut pas se réduire à ses aspects idéologiques. D'autres considérations étaient en jeu : la solidarité avec la Maison d'Autriche et la volonté de conserver à l'Espagne son rang de puissance hégémonique. Il n'en subsiste pas moins une ambiguïté qui a nourri, pendant des siècles, l'idée d'une Espagne champion du catholicisme.

La mystérieuse affaire Antonio Pérez offre l'exemple le plus retentissant de la façon dont le pouvoir politique utilise l'Inquisition pour tenter de contourner des obstacles juridiques ou constitutionnels. Antonio Pérez est l'un de ces juristes parmi lesquels Philippe II choisit ses collaborateurs ; depuis 1566, il occupait l'emploi de secrétaire royal, chargé des affaires d'Italie ; par ses fonctions, il voyait le roi plusieurs fois par jour ; il jouissait de sa confiance ; il connaissait tous les secrets d'État et tous les ressorts de la cour. En 1578, la rumeur publique accuse Antonio Pérez d'avoir fait assassiner Escobedo, agent de Don Juan d'Autriche. Philippe II acquiert vite la conviction qu'en plus de ce crime, Pérez a falsifié des documents, qu'il a communiqué des secrets d'État à des tiers et qu'il s'est livré au trafic d'influence. Antonio Pérez est arrêté

pour haute trahison, le 28 juillet 1579. Craignant le pire, il essaye de fuir. Une première tentative, le 31 janvier 1585, échoue ; une seconde, mieux préparée, réussit ; le 15 avril 1590, Antonio Pérez gagne l'Aragon. À peine arrivé, il demande à bénéficier des garanties que les *fueros* accordent aux ressortissants du royaume, car Antonio Pérez est citoyen de Saragosse : en attendant qu'on ait examiné son affaire, il est donc placé sous la protection du *Justicia*, un magistrat chargé précisément de veiller au respect des *fueros*. Philippe II demande son extradition ; on la lui refuse. Rien ne montre mieux les limites de l'absolutisme et du centralisme royal au XVI^e siècle : le roi ne peut obtenir qu'on lui livre un individu accusé de haute trahison et de lèse-majesté au motif que la législation de Castille ne s'applique pas à l'Aragon ! Philippe II tourne alors la difficulté en faisant intervenir l'Inquisition qui, elle, a juridiction sur l'ensemble du territoire et qui ne connaît pas les *fueros*. N'importe quel prétexte fera l'affaire : l'un de ses serviteurs témoigne qu'il arrivait souvent à Pérez de blasphémer ; un autre l'accuse d'être homosexuel ; le confesseur du roi, Diego de Chaves, certifie qu'on se trouve indiscutablement devant un hérétique ! Mais quand les inquisiteurs veulent se saisir du prisonnier, une manifestation populaire s'y oppose (24 mai 1591). Six mois après, le 24 septembre, l'Inquisition fait encore une tentative ; une nouvelle émeute permet à Antonio Pérez de s'enfuir à l'étranger. Au cours de l'année 1592, l'Inquisition trouve de nouvelles charges contre Antonio Pérez : il aurait eu des accointances avec des protestants béarnais ; il est donc coupable de complicité avec des hérétiques ; dans des textes publiés en exil, il a soutenu que le Saint-Office ne pouvait pas prévaloir sur les *fueros*... En janvier 1593, l'Inquisition le condamne à mort par contumace. Pérez meurt à Paris, le 3 novembre 1611. En 1615, à la demande de sa veuve, l'Inquisition accepte de l'absoudre de la condamnation prononcée en 1593 ; preuve, s'il le fallait, qu'il s'agissait bien d'un procès politique.

L'Inquisition se met volontiers au service du pouvoir politique, sauf si on lui demande d'aller ouvertement contre les objectifs qu'on lui avait assignés initialement : la répression du cryptojudaïsme. Entre

1621 et 1643, le comte-duc d'Olivarès souhaitait éliminer les banquiers génois qu'il trouvait âpres au gain et les remplacer par des hommes d'affaires portugais, juifs convertis pour la plupart, qui présentaient un double avantage : ils étaient sujets de la Monarchie et beaucoup d'entre eux étaient en relation avec des parents ou des amis installés dans l'Europe du Nord où ils occupaient des positions solides dans le commerce et la finance. Olivarès a donc demandé à l'Inquisition de fermer les yeux dans un certain nombre de cas ; il a probablement inspiré le mémoire que nous avons évoqué dans un chapitre précédent : l'auteur — peut-être un membre du Conseil de l'Inquisition, Hernando de Salazar ou Diego Serrano de Silva — suggère que l'Inquisition se montre indulgente à l'égard des marranes portugais parce que leur émigration prive la Monarchie de négociants expérimentés. Ces recommandations ont eu un succès limité. Elles choquaient dans la mesure où elles supposaient un changement trop radical dans la politique religieuse suivie jusque-là. Dans une lettre du 8 août 1634, le père Pereyra s'en offusque : « le favori veut faire revenir les juifs en Espagne. Certains sont déjà là ; ils sont reçus par le roi à qui ils remettent des mémoires ; aujourd'hui même, j'en ai vu un, coiffé d'une toque blanche, qui faisait antichambre au palais ». Contre cette politique s'est aussi dressé le grand écrivain Quevedo qui, en 1644, ajoute au texte de ses *Songes* un pamphlet d'une grande violence : *L'Île des Monopantes (La isla de los Monopantos)*. Quevedo imagine que des juifs influents se réunissent secrètement à Salonique pour étudier les meilleurs moyens d'asseoir leur domination sur le monde avec l'appui des Monopantes, c'est-à-dire de chrétiens prêts à collaborer avec eux et dans lesquels on reconnaît facilement le comte-duc d'Olivarès et ses amis. Le traité est peut-être l'une des sources lointaines du *Protocole des Sages de Sion*. Quevedo y dénonce les techniques modernes de manipulation de l'argent, la banque dont il comprend mal les mécanismes et qui l'inquiète par ses implications louches, le capitalisme naissant, déjà cosmopolite, anonyme et d'autant plus inquiétant pour cela, le primat de l'économique sur les valeurs morales et spirituelles... Quelques années auparavant, dans ses *Avisos*, Pellicer notait à la date du 12 mars 1641 : « Je tiens de

source sûre qu'on cherche à faire venir les juifs de Hollande... Heureusement, l'Inquisition veille ». L'Inquisition veillait, en effet ; tant qu'Olivarès est resté au pouvoir, elle s'est limitée à agir dans les cas les plus flagrants, mais elle n'a jamais renoncé à ce qui, depuis l'origine, était son objectif principal. C'était sans doute trop lui demander que de l'inciter à favoriser le retour des judaïsants !

Le Saint-Office a été mis à contribution chaque fois que le pouvoir temporel a cherché à marquer sa suprématie sur le pouvoir ecclésiastique. C'est ce qu'on observe dans la querelle dite du jansénisme. Au-delà des aspects doctrinaux — exigence d'une plus grande rigueur théologique et morale face au laxisme attribué aux jésuites —, le jansénisme se présente en Espagne comme une manifestation de régéralisme. Lors de la guerre de Succession, Rome avait paru prendre le parti de l'archiduc d'Autriche contre le Bourbon. Philippe V en tire prétexte pour tenter de limiter l'influence du pape. C'est la mission qu'il confie à Melchor de Macanaz qui, en décembre 1713, remet un rapport en ce sens. Le cardinal Giudice, inquisiteur général, se permet d'émettre des réserves. Philippe V le destitue aussitôt et charge Macanaz d'une nouvelle mission : préparer une réforme qui renforcerait l'autorité du roi sur l'Inquisition, une institution qui a de plus en plus tendance à se considérer comme au-dessus des lois. La réforme échoue parce que le pouvoir politique est divisé sur cette question. Macanaz a eu le tort de déplaire au tout-puissant ministre Alberoni ; il est chassé du royaume en février 1715⁷. On ignore les raisons exactes qui ont valu ces déboires à un loyal serviteur de l'État. Peut-être Macanaz a-t-il été victime des jésuites qui voyaient en lui un rival et un adversaire ? S'il en est ainsi, il en sera vengé quelques années seulement après sa mort d'une manière foudroyante. Depuis les Rois Catholiques, les monarques n'ont cessé d'intervenir dans les affaires ecclésiastiques et tenté de faire prévaloir leur autorité en matière de discipline, au besoin contre les évêques et contre le pape. Le concordat de 1753 est l'aboutissement de plus de deux siècles d'efforts pour donner à la couronne la direction effective de l'Église d'Espagne. Nommés par le roi, les évêques et, dans une moindre mesure, les curés sont

considérés comme des fonctionnaires d'autorité ; on attend d'eux qu'ils entrent dans les vues du gouvernement et qu'ils collaborent loyalement et efficacement à la politique réformatrice. Les réformateurs n'aiment guère le clergé régulier sur lequel ils n'ont aucune prise. La Compagnie de Jésus, surtout, suscite leur méfiance à cause du vœu d'obéissance aveugle au pape. Ils ont tendance à s'exagérer son influence dans l'État — le confesseur du roi est souvent un jésuite —, dans la société — en raison de leur place dans l'enseignement — et en Amérique — les missions du Paraguay, par exemple, forment un territoire immense sur lequel les jésuites exercent une autorité jugée incompatible avec celle du roi. L'émeute de 1766 contre le ministre Esquilache fournit le prétexte voulu pour réagir. Au terme d'une enquête, ordonnée par Campomanes, l'influent procureur du Conseil de Castille, le gouvernement acquiert la conviction que les jésuites portent une grande responsabilité dans les manifestations organisées en 1766 ; c'est du Collège impérial de Madrid que serait partie toute l'agitation ; deux jésuites — dont le confesseur de la reine-mère Isabelle Farnèse — auraient tout manigancé ; le but recherché aurait été de provoquer un changement de gouvernement, peut-être même l'abdication de Charles III ; on reproche aussi aux jésuites d'avoir diffusé sous le manteau une foule de brochures, de libelles et de pamphlets hostiles à l'autorité et d'avoir ainsi créé et encouragé la subversion ; le rappel des thèses soutenues par certains jésuites — Suárez, Mariana — sur le droit des peuples à s'opposer à un pouvoir tyrannique — ce que les hommes des Lumières désignent sous le nom de doctrines régicides et *sanguinaires* — a probablement contribué à dresser les réformateurs contre l'ensemble de la Compagnie. En 1767, les 2 641 jésuites d'Espagne et les 2 630 qui résidaient en Amérique sont expulsés ; leurs biens sont confisqués au profit de l'État. Là ne s'arrêtent pas leurs déboires. José Moñino, ambassadeur au Vatican et futur comte de Floridablanca, obtient du pape, en 1772, la dissolution de la Compagnie de Jésus.

À l'égard de l'Inquisition, les ministres éclairés ont une attitude ambiguë. Ils ne l'aiment pas, mais ils pensent qu'elle peut servir ; ils

voient dans le Saint-Office l'organe le plus fanatique de l'État, une institution qui est sortie de son rôle en interdisant les livres favorables au réganisme. Et pourtant, ces mêmes ministres ne songent pas à supprimer l'Inquisition. C'est qu'elle reste un instrument du pouvoir puisque c'est le roi qui nomme son président. De fait, en 1764, Bertrán, évêque de Salamanque, devient inquisiteur général. On compte sur lui et sur l'Inquisition pour contribuer, aux côtés des évêques, à l'extirpation de la superstition et au progrès des Lumières ! On se borne donc à limiter les compétences de l'Inquisition, par exemple en lui retirant, en 1770, les affaires de bigamie, désormais confiées à la justice ordinaire, mais on garde l'institution en réserve. C'est elle que Floridablanca chargera, sous le règne de Charles IV, de lutter contre la pénétration des idées révolutionnaires en Espagne.

C'est pourquoi le procès d'Olavide prend tout le monde au dépourvu. Pablo de Olavide est un créole péruvien qui, en 1750, à l'âge de vingt-cinq ans, quitte son pays pour voyager en France et en Italie ; pendant une semaine, il a le privilège d'être l'hôte de Voltaire à Ferney. En 1765, Olavide s'installe en Espagne. Imprégné de culture française, grand lecteur, curieux de toutes les nouveautés, il gagne vite la confiance des ministres réformateurs qui, en 1767, le nomment assistant, c'est-à-dire *corregidor* de Séville. Dans cette affectation, il déploie une grande activité ; on lui doit notamment un programme audacieux de réforme universitaire ; dans son salon se retrouvent de nombreuses personnalités locales ; il met sa riche bibliothèque à la disposition de ses amis ; Jovellanos, alors jeune magistrat, retire un grand profit de ces contacts avec un esprit si ouvert. C'est à Olavide qu'on demande de mettre en œuvre la colonisation de la Sierra Morena, décidée par le gouvernement. Il prend sa tâche très au sérieux et obtient des résultats rapides et encourageants. Le succès et ses hautes protections le rendent imprudent. Il se laisse aller à tenir des propos sarcastiques sur les dévotions populaires, qu'il qualifie de superstitions ; il interdit qu'on enterre les morts dans les églises et qu'on vende des indulgences ; il critique les aumônes : pour soulager la misère, mieux vaudrait créer

des emplois ; il se moque des moines qu'il traite d'ignorants. Ceux-ci — notamment les capucins — ne le lui pardonnent pas ; ils le dénoncent à l'Inquisition. Selon eux, Olavide serait un impie qui posséderait des livres interdits et des tableaux lascifs, qui n'observerait pas les jeûnes obligatoires ; de plus, c'est un esprit fort, adepte du système de Copernic ! Le plus surprenant, c'est que ces accusations sont prises au sérieux. L'Inquisition arrête Olavide en 1776, instruit son procès et le condamne, en 1778, à huit ans de réclusion dans un couvent⁸. L'affaire fait du bruit en Europe ; on y voit la preuve que, décidément, l'Espagne a beaucoup de mal à devenir une nation policée. Il ne faut pas exagérer la portée du procès Olavide. Il s'agit vraisemblablement, pour l'Inquisition, de montrer qu'elle est encore puissante ; on a même émis l'hypothèse que le procès d'Olavide serait une provocation, un défi lancé à l'Inquisiteur général, Felipe Bertrán, connu pour son ouverture d'esprit et son attachement aux Lumières. Ne pouvant s'en prendre aux ministres eux-mêmes, trop haut placés, les inquisiteurs qu'inquiétaient les nouvelles tendances auraient choisi de faire un exemple en s'attaquant à un fonctionnaire de second rang.

C'est qu'au XVIII^e siècle un fossé s'est creusé entre, d'une part, les organes dirigeants du Saint-Office, formés de prélats éclairés, soucieux de lutter contre les superstitions de la masse, et, d'autre part, la base : les inquisiteurs de districts, les commissaires, les familiers..., sorte de prolétariat de clercs ignorants attachés à leur maigre pitance et à leurs privilèges. Les premiers ont du mal à se faire obéir des seconds qu'ils méprisent souvent. Deux anecdotes à peu près contemporaines rendent compte de ce qu'était la situation dans les premières années du XIX^e siècle. En 1805, un jeune étudiant de Valence tient des propos imprudents qui lui valent d'être dénoncés au Saint-Office. L'inquisiteur du lieu, Nicolás Laso, le convoque, le félicite — *sic* —, lui montre sa bibliothèque personnelle dans laquelle figurent en bonne place des œuvres de Voltaire, de Rousseau et d'Helvétius, et lui dit : « Allez, jeune homme ; continuez tranquillement vos études et n'oubliez pas ceci : l'Inquisition de notre

pays est moins rancunière et elle persécute moins qu'on ne le dit⁹... »

Dans ses *Souvenirs d'un vieillard*, Alcalá Galiano — l'un des plus illustres libéraux de l'époque — raconte son arrivée à Madrid, au début de l'année 1808. Il avait à peine dix-sept ans et, dans ses bagages, les inquisiteurs de service aux portes de la ville trouvent un exemplaire de *l'Histoire de Charles Quint* de Robertson ; ils examinent avec méfiance le livre qui était en anglais — circonstance aggravante ! — et, dans le doute, décident de le confisquer. Peu de jours après, le jeune Alcalá Galiano est convoqué par l'inquisiteur général, Arce, qui lui rend le livre avec un sourire et ce commentaire : « Alors, jeune homme ! on lit ce genre de livres ! Attention ! ». Ces deux anecdotes en disent long sur ce qu'était devenu le Saint-Office et sur le contraste entre ses chefs et les agents de base.

Les rois n'ont donc pas hésité à utiliser l'Inquisition à des fins politiques. L'une de ces fins était-elle de soumettre la Monarchie à des normes juridiques homogènes sur le modèle de celles qui existaient en Castille ? Dans le même ordre d'idées, l'Inquisition a-t-elle été mise à contribution pour faire du castillan la langue de culture et de communication de toute la Monarchie ? En d'autres termes, le Saint-Office a-t-il été conçu comme un instrument de centralisation ?

Dans l'ensemble territorial que constitue la monarchie hispanique, la Castille se détache nettement et cela depuis le début. Pour expliquer cette situation, il est absurde de parler d'expansionnisme castillan ; il suffit de regarder une carte. La Castille représente les deux tiers du territoire de la double monarchie ; elle est aussi le territoire le plus peuplé et le plus riche ; elle a été longtemps — jusqu'aux années 1650 — le plus dynamique. Ce sont ces raisons qui justifient la prééminence de la Castille. Les premiers Habsbourgs ont pris acte de la situation et se sont appuyés sur la Castille qui, de plus, présentait l'avantage d'offrir une bien moindre résistance légale à leurs demandes de crédits et de troupes ; à aucun moment, ils n'ont cherché à vaincre par la force les oppositions qu'ils

rencontraient dans les pays de la couronne d'Aragon. Au XVII^e siècle, Olivarès, constatant que la Castille est épuisée, souhaite renforcer l'union des territoires péninsulaires en les ramenant tous à un même droit, une même fiscalité, une même administration et il conçoit cette unification selon le modèle castillan ; en somme, il voudrait fondre les diverses composantes de la monarchie en une communauté nationale : faire en sorte que Philippe IV soit roi d'Espagne et non roi de Castille, de Portugal, d'Aragon, de Valence, comte de Barcelone, etc. L'idée n'était pas nouvelle. En 1598, le juriste Alamos de Barrientos faisait des recommandations semblables : il suggérait de remplacer la structure actuelle de la Monarchie par une autre dans laquelle on aurait « un royaume formé de plusieurs provinces, mais unifié : le roi serait le roi de tous et de l'ensemble ». Olivarès transpose l'idée : gardons les royaumes, mais unifions la législation ; *multa regna sed una lex*. En 1640, la Catalogne se soulève contre ce projet. Lorsqu'elle reprend sa place dans la Monarchie, elle retrouve son statut antérieur.

Cinquante ans plus tard, la situation évolue dans un tout autre sens. L'abolition du régime d'autonomie des pays de la couronne d'Aragon est l'œuvre du premier Bourbon, Philippe V, mais il n'est pas sûr qu'on ait affaire à une politique délibérée de centralisation ; on est plutôt devant une série de mesures de circonstance à l'encontre des territoires qui s'étaient ralliés à l'archiduc d'Autriche pendant la guerre de Succession. La preuve, c'est que les provinces basques et la Navarre, loyales à la cause des Bourbons, conservent leurs statuts. Au XVIII^e siècle, l'unification fait des progrès, mais elle n'est pas complète. Les Habsbourgs n'avaient rien fait pour imposer l'usage du castillan ; au XVI^e siècle, ce sont les élites portugaises, catalanes et valenciennes qui adoptent progressivement le castillan comme langue de culture, mouvement spontané qui ne s'accompagne d'aucune pression politique ; pendant toute la période des Habsbourgs, le catalan reste la langue de l'administration et du peuple. Les choses commencent à évoluer avec l'avènement des Bourbons. Dès 1717, la cour recommande aux représentants du pouvoir central de favoriser l'usage du castillan, mais en faisant

preuve de la plus grande discrétion : « il faut faire en sorte d'atteindre l'objectif sans donner l'impression qu'on le vise ». Cette tendance se confirme et se précise dans la seconde moitié du siècle. Un décret de 1768 ordonne de ne publier que des ouvrages en castillan afin d'accélérer l'intégration linguistique ; on note cependant que l'université catalane de Cervera continue à imprimer des catéchismes et autres livres en catalan sans que le pouvoir s'y oppose. En 1780 de nouvelles instructions gouvernementales recommandent de généraliser l'usage du castillan, mais aucun texte n'interdit formellement les langues régionales.

L'Église ne semble pas s'être souciée d'employer le castillan au détriment des langues régionales. Dans leurs collèges de Catalogne et de Valence, les jésuites faisaient cours en castillan, mais parce que les élites locales l'exigeaient : elles tenaient à donner à leurs enfants une culture castillane. En revanche, les mêmes jésuites prêchaient en catalan parce qu'ils cherchaient à se faire comprendre. Ce faisant, ils se bornaient à suivre l'usage courant de l'Église, constamment favorable à la langue du peuple : les enfants du Principat de Catalogne devaient être scolarisés en catalan, même quand ils étaient castillans ou français. Lors des assemblées conciliaires de Tarragone, en 1636 et en 1637, les évêques catalans déclarent que la prédication et l'enseignement du catéchisme se feront obligatoirement en catalan.

Le Saint-Office s'est bien gardé d'innover dans ces domaines. Dans les pays de la couronne d'Aragon, les inquisiteurs étaient souvent castillans, au moins dans les premiers temps, mais les commissaires, les familiers et le personnel subalterne étaient recrutés parmi les habitants du pays ; les interrogatoires et les procès-verbaux étaient le plus souvent rédigés en catalan. C'est en valencien, par exemple, que sont transcrites les déclarations de Blanquina March, la mère de Luis Vives, arrêtée, jugée et condamnée au début du XVI^e siècle. À partir de 1560, pourtant, la *Suprema* recommande l'usage du castillan, non pas pour des raisons idéologiques, mais par souci d'efficacité. Soto Salazar qui, en 1568, procède à une inspection des tribunaux de Catalogne,

s'explique très clairement là-dessus : « quand les documents sont écrits dans plusieurs langues — latin, catalan, castillan —, on a beaucoup de mal à s'y retrouver ». La même année 1568, le secrétaire Agustín Malo note qu'en dehors de Barcelone — et encore ! — les neuf dixièmes des habitants ne comprennent rien à ce qui est exposé dans l'édit de foi, quand il est rédigé en castillan ; l'efficacité et le bon sens exigent qu'on utilise le catalan.

La conclusion s'impose : l'Inquisition a bien été un instrument au service du pouvoir politique, mais elle n'a pas été utilisée pour faciliter l'unification linguistique de la Monarchie.

¹ « Heretici, non solum religionem, sed etiam statum politicum evertunt » (PARAMO, *De origine et progressu officii Sanctae Inquisitionis...* Madrid, 1598, p. 322).

² Lettres sur l'Inquisition, Moscou, 20 juin (2 juillet) 1815.

³ Il semble que l'interdiction visait plus particulièrement une réédition bilingue — en castillan et en italien — faite à Venise, en 1643, de la *Brevíssima Relación de la Destrucción de la India Oriental, su autor D. Bartolomé de las Casas, impresa en Venecia por Ginami el año de 1643. Escrito en idioma castellano e Italiano*. La prohibition sera constamment renouvelée par la suite ; on la retrouve encore dans une feuille imprimée par les soins de l'Inquisition de Séville le 22 juin 1741.

⁴ Dans le même ordre d'idées, on relève un mandement de l'archevêque de Saragosse, Antonio Ibañez de la Riva Herrera, en date du 8 juin 1707, pour révoquer et annuler toutes les autorisations de confesser et de prêcher accordées aux Capucins du diocèse ; on les soupçonne, eux et d'autres ecclésiastiques séculiers ou réguliers, d'inciter les sujets de la couronne d'Aragon (Aragon, Valence et Catalogne) à se révolter contre le roi Philippe V et à se rallier à l'archiduc d'Autriche.

⁵ Fadrique FURIÓ CERIOL, *Del concejo y consejeros del príncipe*, cité par J.A. MARAVALL, *La oposición política bajo los Austrias*. Madrid, Ariel, 1972, p. 58.

⁶ *Lex ergo civilis facit bonum civem, sed non simpliciter bonum virum.*

⁷ On ne l'autorise à rentrer qu'en 1748, mais c'est pour l'enfermer dans un cachot à La Corogne ; il y reste jusqu'à sa mort, en 1760.

⁸ Olavide s'enfuit rapidement et gagne la France où il assiste à la Révolution. Arrêté par les Montagnards, il est libéré après le 9 thermidor et retourne en Espagne où il meurt, en 1803, après avoir publié une rétractation de ses erreurs, le *Triomphe de l'Évangile*.

⁹ Lucienne DOMERGUE, dans *Arbor*, 484-485, CXXIV, 1986, p. 127.

CONCLUSION

De 1480 à 1834, l'Inquisition espagnole a été placée sous l'autorité du pouvoir royal. C'est ce qui la distingue des formes d'intolérance qu'on trouve dans d'autres pays à la même époque. Partout ailleurs, le pouvoir civil a prêté son concours au pouvoir spirituel pour punir les attaques contre la religion et il s'est souvent acquitté de cette tâche avec zèle ; il s'est fait, au sens propre, le bras séculier de l'Église¹. En Espagne, le pouvoir civil ne se contente pas de seconder l'Église ; il prend l'initiative de la répression, nomme les agents chargés de la mener à bien et leur donne un statut privilégié ; le Conseil de l'Inquisition est l'un des grands corps de l'État au même titre que le Conseil des finances ou le Conseil des Indes. La confusion du temporel et du spirituel contient en germe l'une des plus dangereuses tentations du monde moderne : la tendance à faire de l'idéologie le complément obligé du politique. Dans l'Allemagne nazie ou dans les régimes communistes, pour être considéré comme un bon citoyen, il ne suffisait pas de payer ses impôts et de se conformer aux lois en vigueur ; il fallait aussi adhérer à l'idéologie dominante, sous peine de passer pour suspect. De la même façon, dans l'Espagne d'Ancien Régime, il n'était pas recommandé de s'écarter du dogme catholique ; un bon Espagnol devait forcément être un bon catholique ; malheur à celui qui l'oublierait ! Dans un livre publié en 1927, *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, Fernando de los Ríos comparait l'Inquisition espagnole à la GPU soviétique ; à ses yeux, l'Union soviétique, héritière du césaro-papisme byzantin, était un État-parti, comme l'Espagne des Habsbourgs avait failli devenir un État-Église². La façon dont, dans les deux cas, on se débarrassait des déviationnistes ne manque pas d'être instructive. Quand on lit le *Zéro et l'infini* de Koestler ou *L'Aveu* d'Artur London, on ne peut qu'être frappé par les analogies entre un procès d'inquisition et un procès stalinien. Nous nous en tiendrons à quatre observations fondamentales :

1. La manie du secret. Mis en présence des inquisiteurs, un détenu ne sait pas qui l'accuse ni de quoi il est accusé ; on l'invite à trouver lui-même pourquoi il est là ; s'il persiste à ne rien avouer, on lira les dépositions enregistrées contre lui, mais sans lui révéler les noms des témoins. À Prague, London s'est trouvé très exactement dans la même situation : « Le référent prend ensuite d'autres feuillets et commence à lire certains passages de dépositions sans me dire quels en sont les auteurs [...]. Jusqu'au petit matin, le référent me lit d'autres rapports et dénonciations [...] sans me dévoiler le nom de leurs auteurs³ ».

2. La notion de complicité objective. Nous l'avons vu à propos de Carranza : l'archevêque de Tolède a voyagé à l'étranger, dans les Pays-Bas, en Allemagne, en Italie, en Angleterre, à l'occasion de missions qui lui avaient été confiées ; il a donc pu rencontrer des hérétiques et, sans s'en rendre compte, adopter quelques-unes de leurs façons de penser et de parler ; il a pu lui arriver de s'exprimer objectivement comme un hérétique. De même, quand l'Inquisition fait examiner des passages de ses œuvres *in rigore ut jacent*, en les détachant de leur contexte, elle tombe souvent sur des formulations qui, objectivement, paraissent suspectes ou, pour le moins ambiguës. Le risque de contagion n'est pas sous-estimé dans les pays de l'Est : « Pour eux [les référents], tout homme ayant voyagé à l'ouest est un homme pour le moins louche, un espion en puissance⁴ ». La notion d'objectivité permet d'opposer aux intentions subjectives de l'interlocuteur, que l'on déclare irréprochables, ou au moins innocentes, ce qu'on appelle sa pensée objective⁵.

3. La connivence entre l'accusé et ses juges. En Espagne, on cherche à obtenir de l'accusé qu'il reconnaisse lui-même ses fautes et qu'il accepte d'en être puni ; on lui demande d'avouer en public, devant le peuple chrétien qu'il a scandalisé par son attitude ; le châtiment aussi doit être public et pour les mêmes raisons : pour l'édification des fidèles ; c'est le sens de l'autodafé. Le procès du docteur Cazalla, condamné à mort le 21 mai 1559, est particulièrement explicite : la veille, on est venu lui annoncer qu'il allait mourir sur le bûcher ; on attend maintenant de lui qu'il exprime

publiquement son repentir devant la foule assemblée. Cazalla se rend à ces raisons : « Que puis-je faire, demande-t-il, pour m'acquitter de mes devoirs envers le Saint-Office ? » De même, le communiste poursuivi pour déviationnisme s'efforcera de rendre un dernier service au parti : « Au début, on cherche, de toutes ses forces, à aider le parti en répondant minutieusement à toutes les questions, en donnant tous les détails possibles. On veut aider le parti à voir clair ; on veut soi-même voir clair en soi, voir clair dans les autres. On veut comprendre pourquoi on se trouve là, quelle faute ignorée vous y a conduit. Les années de lutte et de discipline dans les rangs du parti, toute notre éducation passée, nous ont enseigné que le parti ne se trompe jamais, que l'URSS a toujours raison. On est tout disposé à faire son autocritique, à admettre qu'on a pu commettre involontairement des erreurs dans son travail et qu'ainsi on a porté préjudice au parti⁶ ». Le procès public et les aveux retransmis par la presse et par la radio sont les formes modernes de l'autodafé.

4. Enfin, le déshonneur qui frappe l'accusé et sa famille. En Espagne, c'est le *sambenito* qu'on est obligé de mettre en public et l'incapacité d'exercer un certain nombre de professions, déshonneur et discriminations qui s'étendent à toute la famille du condamné. Dans les pays de l'Est aussi, la vie n'était pas facile pour les veuves ou les enfants d'un « traître ».

C'est cet amalgame entre politique et religion et le rôle déterminant réservé au pouvoir temporel qui constituent la spécificité de l'Inquisition espagnole et qui la rendent irréductibles aux autres formes d'intolérance religieuse.

¹ Pour nous en tenir à l'exemple de la France d'Ancien Régime, Taine a rappelé, dans les *Origines de la France contemporaine*, combien, en plein siècle des Lumières, le pouvoir royal s'était employé à sévir contre les impies ; l'affaire Calas et l'affaire du chevalier de la Barre sont les plus spectaculaires manifestations de ce zèle, mais pas les seules. Encore en 1825, la loi du sacrilège prévoyait la peine de parricide pour les profanateurs d'hosties consacrées et la « présence réelle » devenait, selon Royer-Collard, une « vérité légale ».

² Dans *Sociologie du communisme* (Paris, Gallimard, 1949), Jules MONNEROT décrit aussi le communisme soviétique comme « l'Islam du XX^e siècle » à cause de l'indistinction du politique, du religieux et de l'économique ; Staline était à la fois chef de l'État et secrétaire général du parti, c'est-à-dire commandeur des croyants.

[3](#) Artur LONDON, *L'Aveu*. Paris, Gallimard, 1968 (Coll. « Folio »), p. 81-83.

[4](#) *Ibid.*, 107.

[5](#) L'un des coaccusés de Rajk, Savarius (Szaz), écrivain, auteur de *Volontaires pour l'échafaud* (Julliard), démontrera après coup le mécanisme des procès. Pendant la guerre d'Espagne, les membres des Brigades internationales ont échappé pendant quelque temps au contrôle du parti et ont été en contact avec toute sorte de gens : anarchistes, trotskistes, etc. « Qui dit contact dit contamination possible. Donc les accusations imaginées prenaient une sorte de matérialité, de vérité " objective " selon le type de raisonnement analysé par Savarius. Il raconte comment on déduit un mensonge élaboré en partant d'un élément vrai, à coups de " en somme ". Type de raisonnement : vous connaissiez Untel ? Or il avait pour ami un traître ; " en somme " par Untel interposé vous étiez en contact avec ce traître. Ou : vous avez travaillé dans telle entreprise ; elle était d'origine anglaise, or les Anglais truffent toutes leurs succursales à l'étranger d'agents de l'Intelligence Service ; vous en avez donc obligatoirement côtoyé ; " en somme " vous étiez influencé par eux ; " en somme " vous agissiez selon les ordres de l'Intelligence Service ». (Dominique DESANTI, *Les Staliniens*, Paris, Fayard, 1975, p. 141).

[6](#) Artur LONDON, *L'Aveu*, *op. cit.*, p. 77-78.

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

La bibliographie d'Émile Van Der Vekene (*Bibliotheca bibliographica historica Sanctae Inquisitionis...* Vaduz [Liechtenstein], Topos Verlag, 1982-1992, 23 vol.) donne une liste de plusieurs milliers de livres consacrés à l'Inquisition.

Deux ouvrages serviront de référence obligée :

— celui d'Henry Charles LEA, *A History of the Inquisition of Spain* (4 vol., New York, 1906-1907), qui reste d'une grande utilité. Il a été traduit en espagnol : *Historia de la Inquisición española*, 3 vol. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983

— les trois volumes de la *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, 1984-2000, publiés sous la direction de Joaquín PÉREZ VILLANUEVA et de Bartolomé ESCANDELL BONET qui avaient été précédés, en 1980, par un autre volume collectif, lui aussi dirigé par Joaquín PÉREZ VILLANUEVA, *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI de España.

Malgré sa date et ses défauts, on aura encore intérêt à se reporter à l'*Histoire critique de l'Inquisition espagnole* de Juan Antonio LLORENTE (4 vol., Paris, 1817-1818). La *Memoria histórica sobre cuál ha sido la opinión nacional de España acerca del tribunal de la Inquisición* du même Llorente [Madrid, 1812] a été rééditée par Gérard DUFOUR (Paris, PUF, 1977) à qui l'on doit une mise au point sur la question : *Juan Antonio Llorente en France, 1813-1822 : contribution à l'étude du libéralisme chrétien en France et en Espagne au début du XIX^e siècle*, Paris, 1984.

Parmi les nombreuses études d'ensemble sur l'Inquisition, on retiendra plus particulièrement les suivantes :

ALCALA (Ángel), *Literatura y Ciencia ante la Inquisición Española*. Madrid, 2001.

BETHENCOURT (Francisco), *L'Inquisition à l'époque moderne : Espagne, Portugal, Italie, XV^e-XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 1995.

CONTRERAS (Jaime), *Historia de la Inquisición española (1478-1834)*, Madrid, 1997.

CONTRERAS (Jaime) et HENNINGSEN (Gustav), « Forty-four thousand cases of the Spanish Inquisition (1540-1700) ; analysis of a historical data banks », dans HENNINGSEN et TEDESHI (éditeurs), *The Inquisition in Early Modern Europe*, Illinois, 1986.

DEDIEU (Jean-Pierre), *L'Administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (XVI^e-XVII^e siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1989.

GARCIA CARCEL (Ricardo) et MORENO MARTINEZ (Doris), *Inquisición. Historia crítica*, Madrid, Temas de Hoy, 2000.

KAMEN (Henry), *The Spanish Inquisition : A Historical Revision*. Yale University Press, traduit en français en 1966 (*Histoire de l'Inquisition espagnole*, Paris, Albin Michel).

Enfin, on trouvera des informations complémentaires et des mises au point dans les ouvrages suivants :

ALCALA (Ángel) *et alii*, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelone, Ariel, 1984.

BENNASSAR (Bartolomé) *et alii*, *L'Inquisition espagnole*, Paris, Hachette, 1979.

BUJANDA (J.M. de) *et alii*, *Index de l'Inquisition espagnole, 1551, 1554, 1559 et Index de l'Inquisition espagnole, 1583-1584*. Genève, Droz. Centre d'études de la Renaissance, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1984-1993.

CARO BAROJA (Julio), *Las brujas y su mundo*, 3^e éd., Madrid, Alianza editorial, 1969.

CARO BAROJA (Julio), *Inquisición, brujería y criptojudaismo* 2^e éd., Barcelone, Ariel, 1972.

CARO BAROJA (Julio), *El señor inquisidor*. Madrid, Altaya, 1996.

DEDIEU (Jean-Pierre), « Les causes de foi de l'inquisition de Tolède (1483-1820). Essai statistique », dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XIV, 1978.

DEFOURNEAUX (Marcelin), *Pablo de Olavide ou l'Afrancesado*, Paris, PUF, 1959.

DOMINGUEZ ORTIZ (Antonio), *Los judeoconversos en la España moderna*, Madrid, Ed. Mapfre, 1992.

ESCAMILLA-COLIN (M.), *Crimes et châtiments dans l'Espagne inquisitoriale*, 2 vol., Paris, 1992.

ESCUADERO (sous la direction de José Antonio), *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Universidad Complutense de Madrid, 1989.

EYMERICH (Nicolas), *Le Manuel des inquisiteurs à l'usage des inquisitions d'Espagne et de Portugal ou Abrégé de l'ouvrage intitulé Directorium inquisitorum*. Réédition et traduction française du *Directorium inquisitorum R.P.F. Nicolai Eymerici*, de Francisco Peña, Louis Sala Molins, Paris-La Haye, Mouton éd., 1973.

GARCIA CARCEL (Ricardo), *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia, 1478-1530*, Barcelone, Ed. Península, 1976.

GARCIA CARCEL (Ricardo), *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia. 1530-1609*, Barcelone, Ed. Península, 1979.

GONZALEZ NOVALIN (J.L.), *El Inquisidor general Fernando de Valdés*, 2 vol., Oviedo, 1968-1970.

HENNINGSEN (Gustav), *The Witches' Advocate : Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition, 1609-1614*, University of Nevada Press, 1995.

JIMENEZ MONTESERIN (M.), *Introducción a la Inquisición española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio*, Madrid, 1980.

LADERO QUESADA (Miguel Ángel), « Judeoconversos andaluces en el siglo XV », dans *III Coloquio de historia medieval andaluza*, Jaén, 1984.

MARTINEZ MILLAN (José), *La hacienda de la Inquisición (1478-1700)*, Madrid, 1984.

NETANYAHU (Benzion), *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, Random House, New York, 1995.

NETANYAHU (Benzion), *Towards the Inquisition. Essays on Jewish and Converso History in Late Medieval Spain*, Ithaca, Cornell

University Press, 1997.

PÈREZ (Joseph), *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España*, Barcelone, Crítica, 1993.

TELLECHEA IDIGORAS (José Ignacio), *El arzobispo Carranza y su tiempo*, 2 vol., Madrid, Ed. Guadarrama, 1968.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|----|
| AVANT -PROPOS | 7 |
| INTRODUCTION : De l'Espagne des trois religions à l'Espagne inquisitoriale | 9 |
| CHAPITRE PREMIER. L'extirpation du sémitisme | 29 |
| Torquemada, inquisiteur général | 31 |
| L'Inquisition dans la couronne d'Aragon | 32 |
| L'expulsion des juifs | 35 |
| Les judaïsants portugais | 38 |
| Les <i>chuetas</i> de Majorque | 40 |
| Les morisques | 41 |
| L'héritage sémite de l'Espagne | 46 |
| La pureté de sang | 50 |
| CHAPITRE II. La défense de la foi | 53 |
| L'affaire Lucero | 53 |
| L'Inquisition confirmée | 54 |
| Luthéranisme et érasmisme en Espagne | 55 |
| L'illuminisme | 59 |
| Les protestants de Valladolid et de Séville | 61 |
| Le tournant antimystique de 1559 | 64 |
| L'Inquisition et les sorcières | 69 |
| La foi et les mœurs | 75 |
| La fin de l'Inquisition | 81 |
| CHAPITRE III. L'appareil administratif du Saint- Office | 86 |
| L'inquisiteur général | 87 |
| Le Conseil de l'Inquisition | 92 |
| Les districts inquisitoriaux | 93 |
| Les inquisiteurs | 95 |
| L'accusateur public | 99 |

| | | |
|--|--|-----|
| | Le personnel subalterne | 99 |
| | Le personnel bénévole | 100 |
| | Les privilèges du Saint-Office | 104 |
| | Les finances du Saint-Office | 106 |
| CHAPITRE IV. Le procès | | 112 |
| | L'édit de foi | 114 |
| | L'arrestation | 118 |
| | L'instruction | 121 |
| | La torture | 123 |
| | Le verdict | 125 |
| | L'autodafé | 129 |
| | Les victimes du Saint-Office | 141 |
| CHAPITRE V. L'Inquisition et la société | | 147 |
| | L'Inquisition et le développement économique | 148 |
| | L'Inquisition et le livre | 150 |
| | L'Inquisition et la science | 156 |
| | L'Inquisition et la littérature | 158 |
| | L'Inquisition et la vie intellectuelle | 159 |
| CHAPITRE VI. L'Inquisition et le pouvoir politique | | 164 |
| CONCLUSION | | 181 |
| ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE | | 185 |