META: RESEARCH IN HERMENEUTICS, PHENOMENOLOGY, AND PRACTICAL PHILOSOPHY
VOL XVIII, NO. 1 / 2026: 203-248, ISSN 2067-3655, www.metajournal.org

Fragments d'archéologie de l'Occident missionnaire (I). Le pouvoir de convertir et l'invention de la race

Guillaume Sibertin-Blanc
Université Paris 8 Vincennes/Saint-Denis

Abstract
Fragments of an Archaeology of the Missionary West (I). The Power to Convert and the Invention of Race

The shift from a "theological anti-Judaism" to a "racial anti-Semitism," precipitated by the proliferating *limpieza de sangre* statutes in the Iberian kingdoms of the sixteenth century, constitutes a topos in historiographical and philosophical debates on the emergence of modern racism. This paper offers a critical revision of this topics by reexamining the thesis once advanced by Yosef Yerushalmi, and often taken up after him, which identifies in the *mácula*—a biologized, hereditary taint transmitted through generations—the form in which the missionary project of universal conversion to the Christian faith internalizes its limit, its internal contradiction, and its failure. In this first part, we confront this strong thesis with a simple problem: late medieval thought already possessed several conceptions of heredity, none of which were mobilized by the proponents of the "blood purity" statutes. We defend the thesis that the reason lies in the interlocking of these early conceptions of hereditary causality within the structures of medieval kinship, which prescribed a way of counting time and generations, making intergenerational transmissions calculable, and problematizing (especially through policies of forced conversion) a multi-generational time of acculturative transformation of converts into faithful subjects.

Keywords: racism, antisemitism, conversion, *limpieza de sangre* laws, medieval theories of heredity

1. Convertir, expulser, assimiler, racialiser…

1492, au lendemain de la conquête de Grenade, expulsion sur ordre de Ferdinand et d'Isabelle des juifs de Castille, d'Aragon, puis de Sicile et de Sardaigne (possessions

de Ferdinand) ; 1496, expulsion par Manuel Ier des juifs du Portugal mais aussi des musulmans (peut-être en lien avec son projet de croisade vers le Maroc) ; 1498, expulsion des juifs des royaumes de Jean d'Albret et Catherine de Navarre ; 1502, expulsion sur décret des Rois Catholiques des musulmans de la Couronne de Castille ; 1525, expulsion des musulmans des États de la couronne d'Aragon (royaumes de Valence et d'Aragon, principauté de Catalogne) par l'empereur Charles Quint… L'historiographie de cette séquence a bien montré désormais que les expulsions systématiques des juifs et des musulmans de la péninsule ibérique entre la fin du XVe et le début du XVIIe siècle, n'eurent rien moins qu'une signification univoque (Poutrin 2012, 2015). Elles purent être conçues par leurs promoteurs comme des alternatives aux conversions forcées, et du moins furent constamment présentées ainsi aux premiers concernés : la conversion ou l'exil. Mais considérées dans leur dynamique historique d'ensemble comme dans leurs justifications conjoncturelles et leurs modalités concrètes d'application, ces expulsions ne furent pas simplement le terme d'un chantage dans une alternative cruelle. En même temps qu'un moyen effectif d'acculer à la conversion – non plus « la conversion ou l'expulsion » mais, suivant la variante du prédicateur dominicain et très performant convertisseur Vincent Ferrier, « le baptême ou la mort » –, elles furent un instrument de menace exercée sur les convertis eux-mêmes, et non seulement sur les récalcitrants. Succédant à des campagnes de conversion de masse, elles en constituèrent à bien des égards le parachèvement, et furent conçues comme leur aboutissement nécessaire. Visant des populations juives et musulmanes déjà quantitativement et moralement affaiblies par des décennies de persécutions et de campagnes de prédication acharnées, elles se justifièrent alors par la « protection » des convertis dans leur foi fragile : l'argument de fond des Rois Catholiques dans leur ordre de mars 1492 alléguant les informations produites par les enquêtes inquisitoriales depuis le début de la décennie précédente, tout comme la justification donnée en juillet 1501 à l'expulsion des musulmans du royaume de Grenade rapidement étendue à l'ensemble de la Couronne de Castille, portaient sur les risques

d'apostasie auxquels étaient exposés les nouveaux chrétiens du fait de leur cohabitation avec leurs anciens coreligionnaires, et non plus sur l'intention de pousser ces derniers sur les fonts baptismaux. Quand cette intention prévalue, il fallut faire davantage que les menacer d'expulsion : les expulser effectivement *tout en fermant* les routes et les ports pour partir, ou en interdisant aux parents sur le départ d'emmener leurs enfants, – c'est cette fois la politique de Manuel Ier à partir de février 1497 qui est emblématique, puisqu'il fit les deux, en décrétant que les enfants juifs de moins de quatorze ans seraient enlevés à leurs familles et baptisés, et en acculant 10 000 à 20 000 juifs dans le port de Lisbonne où ils n'auraient plus d'autre alternative que la conversion, la servitude, ou le suicide. La situation en Navarre fut analogue, sinon dans son intention, du moins dans ses effets : les juifs furent soumis à l'alternative du baptême ou de l'exil, mais les voies de passage vers la Provence à travers la Castille et l'Aragon leur étant interdites, « la plupart des juifs, y compris les réfugiés de 1492, ne pouvant s'échapper, durent se convertir. L'expulsion des juifs de Navarre fut ainsi, dans les faits, une conversion forcée » (Poutrin 2015, 47), en même temps qu'une politique migratoire, concertée ou non, aux dimensions, à l'échelle de l'Europe occidentale, interrégionales – déjà. Ciblant finalement les récents convertis non moins que les infidèles, et s'amplifiant à mesure que la catégorie de « nouveaux chrétiens » devenait elle-même plus poreuse et extensive, les expulsions apparaissent à la fois comme le supplément que la conversion universelle doit se donner pour se parachever, et la conséquence de l'impossibilité logée dans son projet même, – et ce sont alors les ultimes décrets de 1609-1611 ordonnant le départ des 300 000 morisques d'Espagne dont les aïeux s'étaient convertis au christianisme au début du XVI^{e} siècle, qui sont caractéristiques, faisant éclater la contradiction interne au projet missionnaire, de conversion universelle à la foi et d'unification communautaire dans la *societas*.

De ces configurations variables semble se dégager une structure d'ensemble dont les rapports, entre expulsion et conversion, entre départs forcés et empêchés, entre expulsion des non convertis et expulsion des convertis, autorisent

différentes transformations. Y a-t-il un *envers de cette structure* ? La véritable alternative à l'expulsion n'a pas été la conversion mais, suivant l'argumentation forte de Yosef Yerushalmi et reprises de différentes façons depuis, l'invention du racisme moderne (Yerushalmi 1985 ; Soussen 2020, ch. II-III ; Schaub & Sebastiani 2021, ch. II). Ou du moins, les idéologies racistes étant multiples et non pas une : d'un certain racisme, qui est un racisme interne, articulant étroitement des composantes « théologiques » et « naturalistes » dans un discours spécifique du « lignage », de la généalogie et de la *transmission*. Autant dire que cette alternative a moins la forme logique d'un syllogisme disjonctif que celle d'un *double bind*, ou dans le latin de Jacques Lacan, d'un « *vel* de l'aliénation » : échapper à l'expulsion nécessitera d'entrer dans ce régime d'expulsion interne édicté par les « statuts de pureté de sang », et recodé dans un partage entre « vieux chrétiens » et « nouveaux chrétiens » qui tendra à se subordonner l'article de foi n° 1 de la constitution de l'*Ecclesia*, son *unité*, à le relativiser sinon à l'annuler, comme s'en inquiéteront aussitôt les détracteurs de ces statuts discriminatoires. Repartant de la thèse de Yerushalmi, je tenterai dans cette étude de situer plus exactement l'émergence de ce racisme moderne dans le « complexe de la conversion » de l'Occident missionnaire, au risque de complexifier les termes du débat, qui a largement polarisé au XX^e^ siècle les historiens du racisme, sur le passage d'un « antijudaïsme théologique » à un « antisémitisme racial ».

Je fais ici référence à l'article séminal de 1985 « Assimilation et antisémitisme racial : le modèle ibérique et le modèle allemand », qui prend bien pour problème un tel « passage », mais par le détour heuristique de ce que l'historien proposa comme une phénoménologie historique comparative de deux séquences marquées par l'intensification des discriminations et la généralisation d'une persécution de masse visant les juifs d'Europe occidentale : en Allemagne de la seconde moitié du XIX^e^ siècle jusqu'au régime nazi, et dans la péninsule ibérique des XV^e^ et XVI^e^ siècles, où se développe au nom d'un critère de *limpieza de sangre*, de pureté de « sang » ou de « lignage », un régime discriminatoire transformant les coordonnées traditionnelles de l'antijudaïsme médiéval dans

lequel il prend ses sources[1]. Yerushalmi se gardait d'établir un lien de causalité, ni même une continuité vague d'influence entre ces deux séquences, mais jugeait d'autant plus significatives leurs « affinités phénoménologiques », pour peu qu'on ne confonde pas les « déclencheurs » des conjonctures d'exacerbation de la haine antisémite, et les « causes » structurelles, les tendances socioidéologiques de plus longue durée qui les rendirent possibles, préparèrent leur activation, et potentialisèrent la magnitude de leurs effets. Et il identifia la principale cause, non dans les facteurs immédiats d'exaspération paroxystique de l'hostilité, aussi fortement ancrée dans la société chrétienne que contrariée ou temporisée par d'autres composantes de cette société même (Yerushalmi 1985, 291), mais au contraire dans le projet – et à bien des égards dans *la réussite* – d'une « assimilation » généralisée, systématisée, celui porté d'abord par l'universalisme apostolique et missionnaire de la chrétienté latine visant à la conversion de tous les peuples de la terre à la « vraie foi » dans la « vraie religion », celui porté ensuite par l'universalisme civique des idéaux modernes d'« émancipation », eux-mêmes diversement traduits en termes d'égalité juridique, de normalisation culturelle, de participation politique ou de mobilité socioéconomique (Yerushalmi 1985, 282-291). Impossible de comprendre l'antisémitisme nazi, de ce point de vue, sans tenir compte du processus d'assimilation auquel donna lieu la société allemande du XIX^e^ siècle et, plus généralement, du nouvel horizon symbolicopolitique ouvert par les mots d'ordre de l'émancipation des juifs impulsés dans la France des années révolutionnaires. De façon un peu provocatrice, Yerushalmi met en contrepoint le long plaidoyer de l'abbé Grégoire, à la veille de la Révolution française, pour l'émancipation qui ouvrira aux juifs la voie de leur « régénération physique, morale et politique » (1788), et la façon dont le publiciste allemand Wilhelm Marr, fondateur de l'*Antisemiten Liga* et inventeur du terme même d'antisémite, identifiait le danger existentiel que constituaient les juifs pour le peuple allemand : non dans leur hétéronomie religieuse, la vieille « opiniâtreté » des Juifs entêtés dans l'erreur et la trahison, mais au contraire dans leur faculté sans pareil à

s'assimiler à la culture dominante, dans leur capacité à « devenir allemand », à se faire les « meilleurs citoyens d'un Etat chrétien » (Marr 1879).

> « En élargissant l'horizon de l'Allemagne moderne à l'Espagne et au Portugal prémodernes, nous sommes en mesure de déceler une dialectique intrinsèque au processus d'assimilation des Juifs à des sociétés contraintes de les accepter par suite de circonstances nouvelles mais disposées à les rejeter en vertu d'attitudes profondément enracinées. Une fois que l'assimilation eut gagné du terrain (orthodoxie catholique dans la péninsule Ibérique ; acculturation et déclin d'identité religieuse en Allemagne), l'ancienne définition de la judéité qui était fondée sur la religion devint un anachronisme flagrant et se mua peu à peu en une définition raciale. » (Yerushalmi 1985, 285).

À quoi assiste-on en effet dans l'Espagne des XV^e^-XVI^e^ siècles où, peintures idéologiques d'une harmonieuse *convivencia* mises à part, « de larges populations de musulmans et de juifs faisaient des royaumes péninsulaires les plus divers sur le plan religieux de l'Europe occidentale médiévale », et de longue date, pour les unes du fait de la longue hégémonie musulmane amorcée au début du VIII^e^ et progressivement érodée à partir des X^e^-XI^e^ siècles ; pour les autres du fait qu'aux communautés juives établies dans la péninsule depuis des siècles s'étaient ajoutées celles expulsées des autres royaumes d'Europe occidentale, d'Angleterre, de France, de Provence, depuis le XIII^e^ siècles ? Les royaumes ibériques deviennent, à partir de la fin du XIV^e^ siècle, le théâtre de vastes campagnes de conversion de masse, d'une ampleur et dans des proportions sans commune mesure avec ce qui avaient pu être entrepris ailleurs jusqu'alors dans la chrétienté latine. Non qu'elles répondissent à un plan concerté : ce furent plutôt un ensemble multiforme d'entreprises, convergentes et contradictoires, simultanées ou décalées dans le temps, de campagnes de prédication et de massacre, de ségrégations et de disputes théologiques, d'enquêtes inquisitoriales et de décrets royaux d'expulsion : c'est l'ensemble de ces « méthodes », pour parler comme Marx, qui marchèrent de concert pour réduire la

diversité socioculturelle dont l'expression la plus ostensible était sa dimension religieuse. L'historiographie s'accorde généralement à en situer le déclenchement dans les émeutes qui éclatent dans toute l'Espagne en 1391, poussant des milliers de Juifs à accepter le baptême pour échapper aux violences meurtrières. Deux décennies plus tard à peine, une série de grandes controverses orchestrées par Vincent Ferrier entre autorités ecclésiastiques et rabbiniques aggravent la démoralisation de nombre Juifs espagnols déjà durement ébranlés par ce récent précédent, et le sentiment que le judaïsme n'y survivrait pas conduisit à une nouvelle vague de conversions. La proportion exacte des juifs ibériques convertis au cours du XV^e^ espagnol siècle demeure incertaine. Yerushalmi juge plausible l'estimation minimale de cinquante pour cent, et tient du moins pour certain qu'« en un laps de temps relativement bref, une masse impressionnante de Juifs fit son entrée dans la société espagnole chrétienne par le biais de la conversion », donnant lieu à une diversité de situations : persistance du judaïsme clandestin des marranes, acculturation effective des convertis en catholiques convaincus rejetant le judaïsme, ou encore adhésion « fonctionnelle » au christianisme incitée par des mobiles pragmatiques et pour échapper à la pression permanente du milieu ambiant. Quoi qu'il en soit la situation qui en résultait tendanciellement, c'était la difficulté toujours plus grande à investir fonctionnellement la distinction théologique entre juifs et chrétiens comme un marqueur de ségrégation sociale et juridique. Ce fut particulièrement le cas, tout au long du XV^e^ siècle, dans d'importants secteurs administratifs et économiques où les élites juives espagnoles remplissaient parfois depuis longtemps des fonctions notables – gestionnaires financiers, fermiers généraux, conseillers aux cours royales de Castille et d'Aragon –, phénomène que la réussite du processus d'intégration des *conversos* amplifia, ouvrant des trajectoires d'ascension sociale dans d'autres domaines d'activité qui leur était jusqu'alors interdits, carrières d'entrepreneurs, ecclésiastiques, universitaires, de professions lettrées ou de responsabilités dans les conseils municipaux.

C'est dans ce contexte que se comprend pour Yerushalmi l'émergence d'une nouvelle logique ségrégative à laquelle

donnent sa forme juridique et institutionnelle les *estatutos de limpieza de sangre*, dont la multiplication tout au long du XVI^e^ siècle apparaît comme une réaction de la société espagnole, à commencer par ses élites politiques et économiques, à cette nouvelle mobilité sociale, aux nouvelles concurrences qu'elle induisait et au ressentiment qu'elle provoquait. Face à la situation de dédifférenciation produite par les conversions de masse et « l'assimilation » des *conversos*, les statuts consistèrent à réintroduire un principe de différenciation permettant de les réidentifier distinctivement, de redéfinir des mesures légales pour les contenir discriminatoirement et, en leur barrant l'accès aux charges publiques, aux privilèges et aux honneurs, pour inhiber leur mobilité sociale là où les législations antijuives antérieures fondées dans l'argumentaire téléologique étaient devenues, du fait des conversions de masse, inopérantes. C'est le même récit de *substitution* d'un principe de discrimination à un autre, de certaines catégories par d'autres, ou d'une logique ségrégative à une autre dans les mêmes catégories, que l'on trouve sous la plume de David Nirenberg :

> « La conversion d'un grand nombre de personnes que les chrétiens percevaient comme profondément différentes transforma plutôt qu'elle n'abolit les anciennes frontières et les anciens systèmes de discrimination. Des catégories qui avaient auparavant semblé principalement juridiques et religieuses furent remplacées par la notion généalogique selon laquelle les chrétiens issus de convertis juifs (*cristianos nuevos*, *confessos*, *conversos*, *marranos*) étaient essentiellement différents des "*chrétiens par nature*" (*cristianos de natura*, *cristianos viejos*, *limpios*). En outre, le fondement idéologique de ces nouvelles discriminations prétendait explicitement s'enraciner dans des réalités naturelles, comme on le voit le plus clairement dans la doctrine de la "*limpieza de sangre*". Selon cette doctrine, le sang juif et musulman était inférieur au sang chrétien ; la possession de la moindre quantité d'un tel sang rendait vulnérable à l'hérésie et à la corruption morale ; par conséquent, tout descendant de juifs et de musulmans, si lointain fût-il, devait être écarté des charges ecclésiastiques et civiles, d'un grand nombre de corporations et de professions, et

surtout du mariage avec des vieux-chrétiens. » (Nirenberg 2016, 75).

Les royaumes péninsulaires donneraient à voir, en somme, une crise profonde des cadres symboliques, théologiques et ecclésiologiques de la conversion, due, non à l'échec des conversions forcées de masse, bien plutôt à *l'échec de leur succès*, dont l'ampleur et la systématicité avec lesquelles les conversions de masse y ont été orchestrées. C'est l'ambition d'« assimilation » systématique, formulée au seuil de la modernité dans le langage théologique et ecclésial de la conversion, comme elle le sera plus tard dans le langage laïc de l'émancipation et de l'acculturation, qui provoque, par sa prétention même à araser les discriminations anciennes, une rediscrimination interne d'autant plus anxieuse, obsessionnelle et violente, qu'elle doit s'exercer sur des « intégrés ». Un racisme moderne y émerge comme un racisme à la fois interne, réactif et fonctionnel, visant non les figures codées de l'altérité infidèle et non-chrétienne, au premier degré pour ainsi dire, mais des chrétiens dont la marque distinctive est désormais, précisément, d'avoir été convertis. Ce racisme prophylactique et auto-immunitaire est passion de l'indifférenciation assimilatrice, contrefinalité de l'universalisme missionnaire, surrection réactive à un régime de différenciations devenues illocalisables, issue phobique au devenir-imperceptible de la différence induit par le projet dédifférenciateur de la conversion, en réaction auquel les avocats des statuts discriminatoire de *limpieza de sangre* s'attacheront pendant deux siècles à produire leurs titres justificatifs et théoriques. Reste à situer alors plus exactement le contenu même de cette « théorie » par rapport aux cadres théologiques et ecclésiologiques de la chrétienté tardomédiévale, et aux cadres missiologiques du pouvoir de convertir.

2. Pureté de la foi et pureté de sang, d'une controverse l'autre

Mais c'est ici, à dire vrai, que tous les problèmes commencent ; en témoignent les formulations symptomatiquement sous-déterminées dans lesquelles est

souvent décrite, en termes de passage, ou de substitution, la transformation d'un régime discriminatoire à un autre :

> « si de nouvelles barrières devaient être dressées, elles ne pouvaient plus être fondées sur une différence de religion puisque cette différence avait été abolie, formellement, du moins. La seule justification possible d'une législation discriminatoire à l'encontre du *converso* et de ses descendants était nécessairement d'ordre génétique. Ce n'était plus la religion, mais bien le sang qui devait accéder au rang de facteur dirimant. […] Quiconque avait des antécédents juifs (ou maures) notoires tombait automatiquement et à tout jamais sous le coup de ces lois, quelque grande que fût sa piété chrétienne. La pureté de sang en vint à se substituer à la pureté de la foi. » (Yerushalmi 1985, 274-275).

Ces formulations suggestives nous mettent de plein pied dans les controverses historiographiques sur les sources et la naissance d'un « racisme moderne » (Schaub & Sebastiani 2021, ch. II), et sur le rôle qu'y a tenu le passage d'un antijudaïsme théologique, fondant la répudiation des juifs dans l'histoire de la trahison du sauveur et du refus des juifs de le reconnaître comme messie, à un antisémitisme racial, justifiant leur discrimination et leur répression dans un langage biologique du sang, du lignage et des tares héréditaires qui s'y transmettent : passage, en somme, des décisions de la surnature divine aux déterminations de la nature des corps. Il n'est toutefois pas sûr que, posé dans ce contraste massif, le problème soit bien situé, et l'on peut tenter de le reformuler de façon moins téléologique, en cherchant moins à établir que le racisme biologicosocial qui apparaîtra en pleine lumière au XIX^e^ siècle émergeait déjà dans l'Espagne du XV^e^ siècle, qu'à interroger de façon généalogique la façon dont un plan d'objectivation « biologique » spécifique a pu se dessiner à l'intérieur même de complexe du pouvoir de convertir et de ses propres apories. Car après tout d'où viendrait que, sitôt que la différence de religion cesse de fonder une législation discriminatoire, « la seule justification possible » de la discrimination des nouveaux-chrétiens soit « d'ordre génétique », comme si ce dernier était déjà disponible et prêt à l'emploi là où la différence religieuse ferait défaut ? D'où vient

cette seule possibilité, et la nécessité censée en découler ? Que veut dire au juste Yerushalmi lorsqu'il écrit que « la pureté de sang en vint à se substituer à la pureté de la foi », ou David Nirenberg quand il écrit que des catégories auparavant « juridiques et religieuses furent remplacées par la notion généalogique selon laquelle les chrétiens issus de convertis juifs […] étaient essentiellement différents des "*chrétiens par nature*" », ou de même Peter Gose lorsqu'il écrit que dans la culture espagnole tardo-médiévale « la question des lignages s'est peu à peu substituée à celle de la grâce et de la rédemption dans une foi tendant à l'universalisme » (Gose 2003, 155-156), et Yerushalmi encore quand il souligne que dans ce passage ou cette substitution le sang n'a plus un sens « métaphorique » mais un sens biologique, physiologique ?

La condition formelle d'une substitution, c'est-à-dire sémiologiquement d'une métaphore, est qu'un terme puisse venir « à la place » d'un autre, et ainsi en tenir lieu dans un espace rendu, par cette substitution même, équivoquement commun. Le problème n'est alors pas d'exagérer une discontinuité tranchée entre un antijudaïsme invoquant les mythes théologicohistoriques fondateurs de la chrétienté et un antisémitisme racial invoquant une biologie de la reproduction et de l'hérédité, et pas davantage de la dissoudre. Il est plutôt de la complexifier en réinterrogeant, de l'un à l'autre, des transformations qui impliquent des négations déterminées et des inversions plutôt que des solutions de continuité, des substitutions ambiguës et des resémantisations équivoques bien plus que des innovations radicales. L'éclairage de la sémantique historique est ici certain mais limité. Les dictionnaires castillans du tournant des XVI^{e}-XVII^{e} siècles permettent de souligner comment s'intriquent dans un même réseau lexical du latinisme vernaculaire *mácula*, de la tâche *mancha* et de la souillure *mancilla* (avec les formes verbales) des significations matérielles (souillure, salissure, tâche), morales (péché, corruption, vice), éthicosociales et juridiques (opprobre, blâme, discrédit, *infamia*) : « *Inficionado* (infecté) ou *manchado* (sali) se dit également de celui qui procède d'un mélange ou une race de Maures ou de Juifs » (Oudin 1607, cité in Schaub & Sebastiani 2021, 124-127). Mais il ne permet

aucunement de donner un contenu à cette translation de registre qui ferait passer le terme de sang d'un sens théologique qui serait métaphorique à un sens non-métaphorique qui serait somatique et physiologique. Outre que le contraste pur/impur, même appliqué à des substances corporelles, conserve un sens théologicomoral obvie, et d'ailleurs parfaitement explicite tout au long des controverses sur les statuts visant les *nuevos christianos*, on fait surtout comme si une distinction métaphorique/littéral avait subitement éclipsé les maniements symboliques, rhétoriques, rituels et sociaux de « choses » ou « substances » que les modes de pensé médiévaux pensent à la fois comme des physicalités et comme des valeurs symboliques. « La chair et le sang dans la tradition savante du Moyen Âge », rappelle le médiéviste Simon Teuscher, « ne peuvent être assimilés ni à une métaphore ni à des faits biologiques au sens moderne. Ces concepts naissaient et fonctionnaient au sein d'un système de connaissances radicalement différent du nôtre, dans lequel les descriptions des entités naturelles (tels les animaux, les plantes, la chair, ou, à plus forte raison, le sang) n'étaient pas séparées des descriptions des significations symboliques qui leur étaient attribuées » (Teuscher 2013, 85, en référence à Foucault 1966, 170-176). De ce point de vue encore, il y a une présupposition téléologique à donner à l'explication de l'émergence d'une « modernité » – du concept de race, des représentations du sang, de l'idée d'hérédité, d'un racisme à fondement biologique plutôt que théologique, d'un usage référentiel-physiologique de la terminologie du sang et non plus symbolique-métaphorique – la forme d'un passage, d'un terme à un autre, ou d'un sens à un autre, que seule cette modernité distingue (du théologique au biologique, du métaphorique au littéral, du médiéval au moderne).

C'est bien l'occasion de pointer, quitte à en mesurer plus tard les implications, un fait de structure symbolique qui devrait conduire à complexifier notablement les historiographies d'un « passage » d'un antijudaïsme théologique à un antisémitisme racial, de la métaphore du sang à la physiologie de l'hémoglobine, du camouflage religieux des discriminations sociales à leur naturalisation, de la culture chrétienne à la nature héréditaire. Car la pensée chrétienne ne

fait pas fond sur une séparation entre la nature et la culture, entre l'ordre inintentionnel des physicalités et l'inventivité symbolique des constructions du sens, mais sur une opposition du spirituel et du charnel, *spiritus et caro*, dont Anita Guerreau-Jalabert a souligné le fonctionnement radicalement analogiste qui en réplique et en fractalise le contraste en chaque domaine comme à tous niveaux du réel, de la société, du cosmos, de la matière, de la pensée. Entre *anima* et *corpus*, Dieu et homme, Dieu et diable, homme et animal, céleste et terrestre, intérieur et extérieur, ordre et anomie, unité et division, *caritas* et *cupiditas, amor* et *concupiscentia*, homme et femme, époux et épouse, clerc et laïc, chrétien et non chrétien, virginité-célibat et mariage, mariage et fornication, parenté spirituelle et parenté charnelle, engendrement spirituel et engendrement charnel, maigre et gras…, les deux termes en rapport, et la dominance axiologique de l'un sur l'autre, se déterminent dans des relations de formes variables, d'opposition, de conflit, de schismogenèse complémentaire, d'englobement hiérarchique du contraire, de correspondance ou homologie, de transformation – incarnation et résurrection en forment les « mystères » prototypaux (Guerreau-Jalabert 2015). Or dans ce dispositif, l'idée d'un sang porteur et véhicule d'une macule est tout simplement une contradiction dans les termes, et symboliquement parlant, une impossibilité de structure. La symbolisation chrétienne de base du sang se dit d'abord dans le *cruor* christique, le sang versé sacrificiel et rédempteur, qui remet les fautes et lave la *mácula* du péché originel inaugurant l'ordre de la chair comme tel. Le sang est ce qui lave la macule ; est maculée la chair que n'a pas lavé le sang rédempteur du Sacrifié. « Le sang – rappelle Teuscher –, contrairement à la chair, pouvait être envisagé comme pur ou souillé » : souillé, mais non pas souillant, et les détracteurs de la « théorie » de *limpieza de sangre* pourront lui reprocher, en niant l'efficacité baptismale, de renier la vertu rémissive du sang christique, quand les écrits anti-*conversos* trouveront l'un de leurs opérateurs les plus récurrents dans le renversement narratif du sang versé, du *cruor* donné *par* le Christ pour le salut des hommes, en sang homicide arraché au Christ trahi par les siens… Ce dispositif fait comprendre pourquoi l'autre signifiant

latin du sang, *sanguis*, resta fort peu investi, jusqu'au XIII^e^ siècle du moins, pour qualifier ce qui relève du charnel, et caractériser des liens, groupes ou transmissions attribués à la parenté charnelle (Guerreau-Jalabert 2013).

Mais le problème peut-être le plus élémentaire que pose au fond la narration théorique du remplacement ou de la substitution de la pureté de sang à la pureté de la foi, tient simplement au fait que le soupçon, la certitude, l'incrimination, l'obsession de l'impureté de la foi demeureront, dans les argumentaires pro- et anti-*estatutos*, un mobile discursif omniprésent. La prolifération des statuts au cours du XVI^e^ siècle coexiste avec la poursuite de virulentes controverses sur les raisons et déraisons des conversions forcées, sur les stratégies de conversion dans les nouvelles terres de mission ouvertes par les prises de terre ultramarines, sur les périls des cohabitations entre chrétiens et non-chrétiens. Ce sont de fait dans les mêmes villes, dans les mêmes institutions, émanant des mêmes autorités, que proviennent la poursuite des vieux débats sur la façon d'obtenir les conversions, et l'interruption de la raison missionnaire par le discours de l'impureté irrémissible des nouveaux-chrétiens au sang souillé par leur ascendance juive ou maure. Et c'est précisément la coexistence entre ce qui nous apparaît rétrospectivement comme des deux langages antinomiques, ou mutuellement exclusifs bien qu'occupant le même terrain (d'où l'idée d'une « substitution » de l'un à l'autre), qui rend possibles des objections théologiques et ecclésiologiques aux « statuts », comme elle rendra possible en retour l'exploitation par les avocats de la *limpieza de sangre* de thèmes venus du débat séculaire sur les conversions, et sur le temps problématique que le baptême forcé ouvre au devenir-chrétien : les risques d'apostasie, de rechute dans l'impiété auxquels les nouveaux convertis sont exposés, l'aggravation des périls des conversions insincères du fait d'avoir été contraintes, les dangers que font peser les non-chrétiens sur les convertis récents, les convertis douteux sur les convertis sincères, et tous sur les vieux-chrétiens.

Il importe d'autant plus ici de tenir compte du processus de transformation des argumentaires en faveur des statuts discriminatoire entre le milieu du XV^e^ et le XVII^e^ siècle. On

souligne souvent la multiplication des statuts, l'extension des institutions et acteurs qui les réclament ou les promulguent, des autorités municipales aux ordres religieux, aux collèges et facultés, aux corporations de métier ; l'élargissement de leurs discriminations, de l'interdiction de charges civiles, la privation de droits de témoignage et de serment, puis la fermeture des bénéfices ecclésiastiques, à d'autres prohibitions, toutes anciennes et réclamées dans une justification en partie nouvelle, de professions, de résidence, de mariage entre vieux- et nouveaux-chrétiens ; l'élargissement de leurs cibles mêmes, des juifs aux morisques, des morisques à leurs enfants qui « ont tété [avec le lait de leurs mères] la haine de notre religion catholique et portent dans leurs entrailles une origine perverse » (Simón de Rojas cité in Vega y Toraya 1772, 209), des élites à la petite bourgeoisie urbaine, des nouveaux-chrétiens aux Gitans (Moncada 1618, 224), ou même à des personnes frappées de peines infâmantes ; enfin les évolutions des positions prises par les autorités royales et pontificales, hostiles, puis plus ou moins réticentes, et finalement validant les statuts. Importe tout autant l'évolution des argumentations qui leurs sont apportées, et de la théorisation d'une *inconvertibilité* que les critiques opposées à la discrimination des nouveaux-chrétiens contraindront à s'expliciter pour elle-même au fil du XVI^e^ et XVII^e^ siècles (Foa 2004). L'historiographie considère traditionnellement la *Sentencia-Estatuto* promulguée en juin 1449, au lendemain d'une révolte antimonarchique et antifiscale à Tolède, par le châtelain de la forteresse Pedro Sarmiento, comme le premier statut de *limpieza de sangre* du genre, qui donnera son modèle aux suivants. L'historien Gérard Delille remarque toutefois que la *Sentencia* de Tolède « ne mentionnait pas explicitement le sang, mais parlait plutôt de transmission d'impureté (religieuse) et des conséquences sociales et administratives qui en découlaient. L'idée de sang fut "greffée" ultérieurement à ce raisonnement pour justifier l'impossibilité d'effacer la tache juive ou mauresque » (Delille 2013, 131). Examinons donc de plus le régime épistémique de la déclaration de 1449. Son discours se place tout entier sous le signe du soupçon et du doute que des faits ostensibles multiples, passés et présents, récents et

antiques, disparates mais convergents accréditent et qui, en donnant à cette suspicion son objet, la fonde dans un savoir qui en rend raison. « Attendu qu'il est bien connu par le droit civil et canonique que les *conversos* d'ascendance juive, étant très suspects dans la foi de Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, la méprisent fréquemment en judaïsant… Attendu qu'il a été démontré qu'une grande partie des conversos de ladite ville, descendants de la lignée juive, sont des personnes très suspectes dans la sainte foi catholique, qu'ils professent et croient de grands errements contre les articles de la sainte foi catholique… selon les anciennes chroniques… comme il est bien connu… et en confirmation de cela, il est connu que lesdits conversos de cette ville se sont récemment soulevés, armé, et ont cherché à détruire tous les "vieux chrétiens"… ». Connaissances consignées dans le droit civil et le droit canon, connaissance commune de choses faites et de choses dites sédimentées à travers récits et témoignages, énumérations d'événements datables et de destructions trop nombreuses pour être datées, informations de la conjoncture récente et chronique séculaire des exactions de toujours, dessinent un savoir à la fois disparate dans ses provenances, cumulatif dans sa matière, et redondant dans son enseignement, suffisant à avérer la récurrence et la fréquence de pratiques coupables : perpétuation des croyances et des pratiques cultuelles de « l'Ancienne Loi », alliances perfides avec les ennemis mortels de jadis (« lorsque cette ville fut assiégée par nos ennemis les Maures sous la conduite de Tariq leur chef, après la mort du roi Rodrigue –, les Juifs qui vivaient alors à Tolède firent de même, concluant un traité, vendant ladite ville et ses chrétiens, et laissant entrer les Maures, après quoi 306 vieux chrétiens de la ville furent passés au fil de l'épée… »), intrigues contre les intérêts des chrétiens et détournement de biens et de titres (« parce que lesdits conversos, descendants des Juifs, ont par grande ruse pris et volé de grandes et innombrables quantités de maravedís et d'argent à notre seigneur le roi et à ses rentes, droits et taxes, et ont détruit et ruiné de nombreuses nobles dames, chevaliers et hidalgos… »), instrumentalisation des autorités civiles et même royales (« attendu qu'à leur instigation, une taxe royale fut imposée sur ladite ville par le

connétable don Álvaro de Luna et ses partisans et alliés – nos ennemis –, qui menèrent contre nous une guerre cruelle, armée de sang et de feu, infligeant massacres, dommages et vols, comme s'ils étaient des Maures, ennemis de la foi chrétienne »)… Dans la logique de ce texte, la généralité de ce qu'« une grande partie des *conversos* » disent et font « fréquemment » suffit ; peu importe de la rendre systématique, et rien ne rend encore nécessaire de fonder leur impiété dans une cause qui serait retranchée, en deçà des conduites publiques et des témoignages qui en sont faits, sur un plan d'objectivation distinct. Dans ce contexte, la mention formulaire de la « lignée juive » à la « descendance » de laquelle les *conversos* sont invariablement rappelés, ne marque pas l'inscription de l'infamie dans une hérédité racialisée avant la lettre ; elle dénote la *continuité d'une histoire*, que les faits allégués, par leur notoriété, leur accumulation et leur redondance, visent à saturer. À une date où les conversions de masse impulsées par les massacres de 1391 les font pourtant coexister, ce n'est pas le leitmotiv des contacts délétères entre convertis et infidèles refusant la conversion qui est mis en avant, mais la continuité historique des pratiques séculaires des juifs et des agissements contemporains imputés aux *conversos*. Les relations maintenues entre convertis et non-convertis n'auraient, théoriquement parlant, rien de déroutant, du moins rien pour nourrir une rhétorique si rédhibitoire : elles sont connues, réfléchies de longue date, sources de méfiances multiples et de législations discriminatoires anciennes, et contenues dans un cadre de problématisation fondé dans une *différentielle de conversion*, entre l'incorporation dans l'*Ecclesia* scellée par le sacrement baptismale et le devenir-fidèle du sujet « régénéré » par la promesse du salut, une distinction qui donnait nécessairement place dans la *societas* à des gens reconnus chrétiens et pourtant de foi douteuse. Nous reviendrons sur ce point capital : c'est dans cet écart entre la marque communautaire de la chrétienté et le temps du devenir-chrétien, que s'était développé, depuis Duns Scot au moins, un mode de computation du *temps des transmissions intergénérationnelles*, qui visait précisément à le rendre traitable comme un temps de transformation subjective par le

maniement, la modification ou l'interruption de ce qui se transmet d'une génération à une autre. Or c'est d'abord un tel comput générationnel qu'interrompt le texte de la *Sentencia* en conjuguant, dans la forme apparente de la chronique, l'infidélité générique de toujours et les exactions énumérables du temps présent, l'opiniâtre fidélité des juifs à l'Ancienne Loi et les manigances troublant la Tolède d'aujourd'hui. En 1449, la continuité, de pratiques, de mœurs, de rites et de ruses perfides entre juifs et *conversos*, suffit à baliser déjà deux problèmes qui resteront récurrents dans la controverse, l'un expresse et l'autre implicite. De cette continuité, la *Sentencia* tire un transfert de responsabilité, qui fonde les discriminations édictées, privations d'honneurs, de charges, de droit d'assermentation et de témoignage etc., non seulement sur les manigances imputées dans les événements récents, mais aussi sur toutes les vilénies passées remontant au déicide : la référence au « lignage juif » opère une collectivisation, et des tors, et des sanctions. Mais par là même cette continuité met implicitement en cause, et potentiellement désavoue radicalement, la discontinuité constitutive du sujet chrétien, c'est-à-dire la conversion, qui institue le devenir-chrétien comme l'événement et le processus même de cette discontinuité. Seulement le texte entretient l'ambiguïté entre le fait et le droit, entre l'énumération de récits et témoignages chroniquant la perpétuation de la trahison juive, et sa « conversion » en un mode d'être irrémissible et inamendable. C'est dans cette équivoque que se logeront les réactions elles-mêmes doubles : d'un côté celle des nouveaux-chrétiens pensant encore possible d'opposer à des faits d'autres faits, des témoignages à décharge à des témoignages à charge, et des preuves de sincérité et de pureté de foi à des accusation d'hypocrisie et de foi insincère, et qui même réclameront des enquêtes, appuieront le rétablissement de l'inquisition en 1478, et l'enjoindront de trier le grain de l'ivraie (Yerushalmi 1985, 274-275) ; d'un autre côté, celle des autorités ecclésiastiques percevant immédiatement la contradiction que la *Sentencia* introduit dans le transcendantal de la conversion, la *regeneratio* baptismale, la promesse de rémission, l'interruption de la parenté dans la chair et la réaffiliation spirituelle en Christ, mais aussi, et non moins profondément, le déplacement de la

contradiction sur le plan d'une théologie de l'histoire comme histoire de la grâce et du salut, qui met aux prises des façons conflictuelles de compter le temps et les générations. C'est le point que la seconde partie de cette étude aura pour objectif de clarifier.

S'il y a bien une chose nouvelle avec la *Sentencia* et le texte de justification que les leaders de la révolte tolédienne confient aussitôt au « bachelier » Marcos García de Mora, c'est l'opposition forte qu'elle suscite d'emblée des autorités ecclésiastiques (Maryks 2010, ch. 1-2) : de la part du pape Nicolas V qui l'année même condamne la *Sentencia* de Tolède dans la bulle *Humanis generis inimicus*, et aussitôt, du cardinal dominicain Juan de Torquemada dans un *Tractatus contra medianitas et Ismaelitas*, et de l'évêque de Burgos Alonso de Cartagena dans son *Defensorium Unitatis Christianae* (1449), qui fournira pendant des décennies la trame argumentaire de base sur laquelle broderont les adversaires des statuts, mais par contrecoup aussi leurs défenseurs. Si bien que par la suite, lors même que les autorités ecclésiastiques finiront, face à la multiplication des proclamations de statuts discriminatoires, par en reconnaître la validité, comme le pape Clément VII en 1531 pour les statuts de la Capilla de Reyes Nuevos, ou par en promulguer elles-mêmes, à l'instar de l'archevêque de Tolède Silecio qui s'en inspira en 1547 pour interdire aux nouveaux-chrétiens l'accès aux bénéfices de la principale église d'Espagne, elles devront s'en justifier par des contre-argumentations en mesure de répondre, directement ou indirectement, au réquisitoire de Cartagena. Dans son étude de synthèse Albert Sicroff faisait à ce sujet cette remarque essentielle : tant que « les statuts furent présentés comme le résultat d'amères déceptions causées par les Nouveaux Chrétiens retombant dans le judaïsme, comme ce fut le cas de l'Ordre de Saint-Jérôme, il fut encore possible de réduire le conflit qui existait apparemment entre l'exclusion des *Conversos* à cause de leur origine juive et la croyance que le christianisme apportait à tous les hommes la possibilité de se racheter » (Sicroff 1960, 170). Au demeurant « la façon désordonnée, sporadique, dont les communautés adoptèrent, chacune pour son compte, les statuts de pureté de sang, aida considérablement à les rendre,

dans la mesure du possible, compatibles avec le catholicisme espagnol. Un édit national, qui eût frappé tous les Conversos d'un seul coup et les eût chassés de toutes les communautés d'Espagne, eût été beaucoup plus difficile à accorder avec une religion qui se disait catholique et qui croyait au rachat de tous les hommes par le baptême chrétien… ». La généralisation des statuts, la multiplication des interpellations en direction des autorités royales et pontificale pour les ratifier, en viendront bien à rendre inévitable de justifier l'exclusion des nouveaux-chrétiens des charges ecclésiastiques, et par conséquent de répondre aux objections théologiques, canonistes, ecclésiologiques et pastorales de leurs détracteurs *sur leur propre terrain*, celui balisé par le questionnaire d'Alonso de Cartagena : comment le régime discriminatoire des statuts ne dissuaderait-il pas les infidèles de se convertir ? Comment le droit de l'Église et la charité chrétienne toléreraient-ils qu'on impute à des convertis les péchés de leurs ancêtres, et contredise aussi frontalement l'efficacité du sacrement baptismal et sa *regeneratio* spirituelle ? Et comment les statuts, « en rejetant le sang juif, ne [porteraient-ils] pas atteinte également au sang juif du Christ et de Ses apôtres » ? Tout cela débouchera également sur des entreprises de compilations de toutes les recommandations et résolutions antérieures concernant la discrimination des *conversos* et des morisques, en un ensemble de théories doctrinales unifiées, dont les traités du juriste Juan Arce de Otálora (1559), du théologien Domingo García (1606), du juriste Juan Escobar del Corro (1623), donnent la mesure. Si l'on y voit une substitution de la pureté du sang à la pureté de la foi, c'est alors en grande part, encore et toujours, sur le terrain de la foi chrétienne et de ses idéalités fondatrices, de son Église et de son projet apostolique de conversion universelle, que sont argumentées la pureté du sang et les exclusions qu'elle fonde, et négociées les contradictions qu'y introduit l'idée de lignages identitaires radicalement exclusifs. D'un langage l'autre, il n'y a pas changement de thèmes ou de catégories, mais dynamique discursive de surenchère cumulative, marquée par des facteurs d'accélération, de bifurcation rhétorique, et de franchissement de seuil. Les accusations mettant en cause l'insincérité des

conversions des nouveaux-chrétiens, loin de disparaître, se poursuivent et même s'amplifient hyperboliquement, multiples, dispersées ou articulées, et faisant feu de tout bois, vieux fonds de la propagande antijuive et antimusulmane, mesures discriminatoires autorisées par les corpus canonistes et leurs commentaires, interprétations scripturaires, chroniques séculaires des croisades, des guerres wisigothiques contre les sarrasins, de la *reconquista*, débats sur la nature de la noblesse en ses espèces naturelle, civile et théologique… Mais cependant que l'Inquisition rétablie alimente en matériaux empiriques cumulables la production d'*infamia*, et avant même que la prolifération incontrôlable des accusations conduise à codifier plus strictement la procédure des *probanzas*, l'expulsion des juifs et des musulmans au tournant des XV^e^-XVI^e^ siècles rend *de facto* caduque toute une strate argumentative qui soupçonnait les *conversos* de judaïser en secret avec les non convertis – puisqu'il n'y en a plus. Ou du moins plus visiblement. À moins que leur place ait changé… auquel cas leur mode d'indexicalisation devra être redéfinie, et la raison de la perfidie devra venir d'ailleurs : non plus des rapports horizontaux des alliances, des réseaux parentéliques et des socialités, mais d'une source à la fois plus individualisée et plus anonyme, à la fois étirée sur le temps transindividuel de l'ascendance et retranchée dans le silence des organes. La machine accusatoire y redéploie alors ses histoires, non plus comme des causes de doute, comme des raisons de douter de leur conversion, mais comme des effets intangibles d'une généalogie naturalisée qui rend superflu les doutes, comme elle rend vaine la conversion elle-même, et inutiles les débats sur les moyens de l'obtenir, sur les effets qui en sont attendus et ceux qui doivent inquiéter, sur la durée nécessaire pour la rendre effective. Dans ce franchissement de seuil, le soupçon d'insincérité et d'hypocrisie est donc simultanément hyperbolisé et annulé, exaspéré et résolu dans un savoir qui rend au fond inutiles le doute et les raisons de douter. La conversion n'est plus possiblement insincère tout en étant sacramentellement efficace, axiome n°1 de la théologie baptismale et de la raison missionnaire depuis des siècles : elle est devenue transcendantalement insincère si bien que son sacrement est à

la limite vain et inutile : cette limite se nomme *sangre*, *mácula*, *linajes impuros*, *raza*.

3. Successions litigieuses et maladies de famille : l'hérédité en quatre générations

Il faut réexaminer alors cette « greffe » après-coup d'un thème du *sanguis* ou *sangre*, souvent considérée comme la question dirimante, l'épreuve cruciale devant confirmer la tendance à biologiser la transmission de l'impiété par un sang souillé et souillant transmis, de génération en génération, le long de *linajes* héréditairement impurs. On a souvent remarqué qu'il fallait attendre la deuxième moitié du XVIe siècle pour commencer à voir ce thème prendre une fréquence significative dans une acception qui l'infléchit vers un registre nettement naturaliste et physiologique. Encore relèvera-t-on que cette inflexion ne sera jamais prise en charge par des naturalistes ni des médecins, mais toujours des juristes, publicistes, lettrés et autorités ecclésiastiques, moines, évêques, généraux d'ordre religieux. L'historien Henry Méchoulan donne le ton en citant, pour étayer le fait que « dès le début du XVIe siècle, une véritable théorie de l'hérédité charriée par le sang va se développer et prospérer », le traité de droit nobiliaire d'Arce de Otálora *Summa nobilitatis hispanicae…* (1559), dans lequel s'esquisse « une théorie qui s'affirmera au fil des ans pour atteindre au XVIIe siècle un niveau "scientifique", "anatomique" et "biologique" » : « Les juifs, par leur crime de lèse-majesté divine et humaine, ont perdu toute sorte de noblesse et de dignité, et le sang de ceux qui ont livré le Christ est à un tel point infecté que leurs fils, leurs neveux et leurs descendants, tout comme s'ils étaient nés d'un sang infecté, sont privés et exclus des honneurs, des charges et des dignités. L'infamie de leurs pères les accompagnera toujours. » Et l'historien de commenter : « la mort sanglante du Christ nous fait assister à une véritable mutation psychosomatique : une tache indélébile souille désormais et le corps et l'esprit des juifs qui perpétuent leurs tares, même après la lustration baptismale. » (Méchoulan 1995, 363-364). Pierre Savy, pour qui il faut attendre la deuxième moitié du XVIe siècle pour rencontrer des « textes savants [qui] envisagent [la macule] nettement comme une

donnée transmise par le sang, et qu'on ne peut laver », en prend pour témoin un extrait du *Tractatus majoratuum et meliorationum Hispaniae* du civiliste Melchior Pelaez, paru à Grenade en 1575 : « Quelqu'un qu'a anobli le prince en raison de ses hauts faits ou pour autre chose, si toutefois il tire son origine des Juifs ou des Sarrasins, il ne purge pas le vice et la mauvaise semence, qui est transmise à ses descendants à jamais ; et ainsi, bien qu'il soit anobli par le prince, la macule et le vice [*mácula et vitium*] adhèrent tellement aux os qu'ils ne peuvent être détruits par le prince, car c'est quelque chose de naturel et même d'immuable. » (Pelaez de Mieres 1575, cité in Méchoulan 1979, 127, et Savy 2015, 379). Gérard Delille reproduit quant à lui un énoncé d'un publiciste de la noblesse génoise, Leonardo Lomellini, dans les années 1570 : « les choses naturelles ne peuvent être changées par des inventions […] ; être patricien ou plébéien, ancien ou nouveau procède de la nature et du sang » ; les « distinctions » ne sont pas seulement civiles mais « viennent de la nature elle-même, qui ne peut être changée » (Delille 2013, 129). L'historienne Hélène Tropé lit de la même façon un passage déjà cité par Sicroff d'un traité de 1645 de Diego de Castejón y Fonseca, que la carrière fera tour à tour évêque de Lugo, gouverneur de l'archidiocèse de Tolède, et président du Conseil royal de Castille : « Les inclinations proviennent des humeurs que nous recevons de nos aïeux, de n'importe laquelle nous pouvons recevoir ce venin » (cité in Sicroff 1960, 177) ; et d'en conclure : « L'idéal de pureté de sang fut sous-tendu par une pensée biologique. Ce "biologicisme" fondait la prétendue basse condition morale des juifs et leur reniement de la foi chrétienne sur leur condition physique héréditaire, à savoir leur complexion humorale et en particulier leur sang » (Tropé 2024, renvoyant à son tour à Méchoulan 1979, 126-129).

Ce florilège succinct appelle quelques remarques ; et la plus évidente est que les motifs physiologiques n'y supplantent aucunement le registre théologicomoral, mais condensent au contraire des signifiants relevant de registres hérésiologique, christologique, pastoral et pénitentiel qui ne sont aucunement camouflés, et ont d'autant moins besoin de l'être que leur implémentation dans le vocabulaire médical amorcé depuis au

moins deux siècles en a déjà généralisé les emplois catachrétiques. C'est patent pour le terme de *mácula*, dont l'usage peu différencié dans la médecine scolastique depuis le XII^e^ siècle n'a nullement effacé le sens qui en latin chrétien l'a attaché au péché originel, et que la première patristique déclinait rapidement au pluriel, à l'instar des péchés capitaux chez Tertullien (sept *maculae*). Mais ça l'est tout autant pour le réseau lexical de la *contagio*, du *contagium* (autre terme classique pour le péché originel transmis par la reproduction dans la chair), et de l'*infectio*, dont les discours de la *limpieza de sangre* réinvestissent, non leurs développements physiopathologiques récents et au demeurant embryonnaires, mais leur ancrage dans l'hérésiologie chrétienne qui est une longue une histoire de corps non-chrétiens, une histoire de somatisation de l'erreur et de l'infidélité, que n'ont pas manqué d'exploiter également les littératures polémiques antijuives et antimusulmanes. L'hérésie, l'apostasie, le péché et l'impiété ont toujours été liés à des malformations corporelles, difformités anatomiques ou même aberrations physiologiques (menstrues des hommes juifs, sécrétions odorantes…).

Mais ceci devrait rendre tout aussi obvie que la somatisation, et comme disait Foucault la « métasomatisation » transgénérationnelle, de l'impiété et l'infâmie, pour former une opération discursive récurrente des justifications des *estatutos*, ne proviennent pas pour autant directement, linéairement, de l'essor dans les discours savant du bas Moyen Âge de savoirs biologiques, embryologiques, physiologiques et physiopathologiques. L'idée d'une substitution d'un langage biologique à un langage théologique est, à nouveau, doublement insatisfaisante : elle les suppose incompatibles, et fait comme s'il ne s'était pas déjà développé depuis le XIII^e^ siècle, grâce aux corpus de philosophie et de médecine arabes, et aux traductions latines des textes d'Aristote, d'Hippocrate et de Galien, un discours naturaliste sur les transmissions congénitales dépendant des mécanismes de la reproduction sexuée (Van der Lugt et Miramon 2008, 3-40). Les problèmes devraient être alors déplacés pour mettre en examen les raisons pour lesquelles, dans la dynamique de multiplication des statuts, et compte tenu des controverses mettant aux prises leurs avocats

et leurs détracteurs, ce discours biologique et médical *n'a pas été* mobilisé expressément, bien qu'il y soit fait de différentes façons *allusion*, – comment donc ce discours naturaliste est à la fois présent, à l'état de traces iconiques ou indicielles récurrentes, et cependant *contourné* par les justifications théoriques des statuts. Non seulement il faut attendre la seconde moitié du XVI^e^ siècle pour voir apparaître des référents physiologiques explicites dans le discours sur la maculation du sang juif ou maure, mais quand on les voit apparaître, cette naturalisation de l'infidélité, cette physiologisation de la transmission lignagère de la *mácula*, *ne procèdent pas* d'une translation linéaire des savoirs naturalistes et médicaux vers un discours ségrégatif de l'hérédité infâmante. Cela ne revient nullement à contester qu'y soit à l'œuvre une naturalisation de l'impiété et de la culpabilité théologicomorale ; cela signifie simplement que cette pseudo-biologie, cette quasi-biologie locale, opportuniste, sans prétention descriptive ni étiologique comparable à celle que la philosophie naturelle et la médecine scolastique élaboraient depuis déjà trois siècles, passe par d'autres voies que ces dernières. Donc biologisations multiples, notions d'hérédités multiples, hétérogènes, et en tension entre elles, et nullement problème du passage d'une théologie à une biologie, ni d'une « métaphore du sang » à une « véritable théorie de l'hérédité ».

La naturalisation de l'hérédité qui s'opère au cours des XIII^e^-XV^e^ siècles ne suit elle-même pas une évolution simple. La recherche historienne des dernières années incite au contraire à dissocier au moins trois processus qui sont restés jusqu'à la fin du Moyen Âge largement indépendants les uns des autres (Van der Lugt et Miramon 2008). L'un concerne la médecine scolastique, les transformations du savoir médical, et le détachement d'une catégorie de *morbus hereditarius*, distinguée à la fois des maladies congénitales et des maladies contagieuses (Van der Lugt 2008 ; Loviconi 2019). Un second, contemporain mais plus concentré dans le temps, concerne les mutations du discours juridique au cours du XIV^e^ siècle, dès lors que le droit savant, mis en demeure d'intégrer les évolutions des *habitus* nobiliaires, a redéfini les normes de l'*hereditas*, de l'héritage et de la succession, en élaborant une catégorie de « sang

héréditaire » (Miramon 2008a ; Miramon 2008b). Un troisième processus, qui à son tour croise le précédent sur les conceptualisations de la *filiatio*, mais qui est d'une amplitude anthropologico-historique plus large, remonte au tournant grégorien, aux élaborations canonistes et aux commentaires des décrétistes puis des décrétalistes, et aux resémantisations qui s'y opèrent du vocabulaire des relations et groupes de *parenté*, donnant à voir une substantialisation croissante de la *consanguinitas* au prisme de laquelle l'historiographie a pu interroger une reconfiguration, relative ou radicale, de la structure symbolique générale qui avait dominé la pensée chrétienne médiévale de la parenté, articulée dans le contraste entre les registres du *caro* et du *spiritus*, et entre la parenté charnelle et la parenté spirituelle (Guerreau-Jalabert 1996, 2013, 2015 ; Teuscher 2013 ; Roumy, 2008 ; Avignon 2019). Ce que Charles de Miramon, Maikke Van der Lugt et leurs collègues ont identifié comme un « tournant héréditaire » au XIV^e^ siècle, dont témoignent l'essor de conceptions des maladies héréditaires qui restaient depuis le XII^e^ siècle allusives ou embryonnaires, et l'acclimatation au *jus commune* de nouvelles notions juridiques de sang héréditaire, d'héritier de sang et de *jus sanguinis*, trouve sans doute un fonds commun dans la tendance naturaliste stimulée par la scolastique, les recherches spéculatives et physiques impulsées par l'École de Chartres sur les structures de la causalité, la réception de la médecine arabes et du corpus zoologique d'Aristote, les développements propres du droit naturel. Reste qu'entre les trois processus susmentionnés, les voisinages, les emprunts ponctuels et les autorités textuelles partagées, se détachent sur fond d'une disparité nette des questionnaires engagés comme des remaniements conceptuels qu'ils ont provoqués. Ce qui confère à la notion de « naturalisation » une forte équivocité, et à l'idée de transmission héréditaire dans cette séquence un caractère clairement surdéterminé. Il suffira de revenir sélectivement sur certains de leurs aspects pour mettre en évidence deux points : les discours ibériques sur la pureté et l'impureté de sang ne sont passés par *aucune* de ces trois voix de naturalisation ; et l'eussent-ils jugé tactiquement opportun, ils ne *pouvaient pas* le faire, pour des raisons précises, assignables dans les questions

mêmes que se posaient respectivement savants naturalistes, médecins, civilistes et canonistes, et dans les solutions normatives ou les schémas étiologiques qu'ils élaborèrent pour y répondre, les unes et les autres incompatibles avec le type d'« hérédité », d'identité lignagère et de computation générationnelle que le discours de pureté et d'impureté du sang a eu besoin de produire.

Commençons par l'élaboration d'une théorie du sang héréditaire, puisqu'on lui associe usuellement la recomposition des idéologies nobiliaires dont la théorie ibérique de la *limpieza de sangre* des *linajes* vieux-chrétiens serait un durcissement et une réification extrême. La catégorie juridique de sang héréditaire qui commence à être élaborée au XIVe siècle, ne visait pas à définir des groupes d'appartenance marqués par une identité exclusive fondée dans un généalogie antique, mais à normaliser des prétentions, à légitimer ou délégitimer des prétendants, à ordonner et hiérarchiser des vocations successorales sur des noms, des statuts, des prérogatives, des terres ou des fiefs, dans un contexte de renforcement d'une tendance à la patrimonialisation des moyens de domination, d'agnatisation relative des liens de parenté qu'avait préparée dans le droit savant du XIIIe siècle l'association du sang à la *filiatio* en ligne paternelle (Miramon et Van der Lugt 2019, 35), et d'essor de ce que des historiens ont appelé une véritable « bâtardocratie », qui voit s'intensifier dans les derniers siècles du Moyen Âge les préoccupations pour le rôle des enfants nés hors mariage dans les politiques familiales de nombreuses familles nobiliaires et princières, et les mécanismes sociaux et juridiques qui incitaient les pères à se soucier de leur destin social. Dans ce contexte, on voit, d'abord dans l'entourage de la cour des Valois, puis plus généralement dans les rivalités successorales des grandes familles laïques, une reconceptualisation s'amorcer de l'idée d'*hereditas*, pour distinguer deux façons d'y prétendre, comme héritier d'héritage (relevant du droit romain des successions), et comme héritier de sang, renvoyant aux *iura sanguinis* dont pourraient se revendiquer les successeurs par les mâles faisant état d'un rapport de filiation « naturelle ». La catégorie de sang héréditaire articule ainsi un discours sur la légitimité

dynastique et un problème de droit successoral, dont le hiatus avec le discours ibérique des lignages rendus purs ou impurs par le sang qu'ils transmettent, est patent à tous égards. Les concepts juridiques de sang héréditaire et d'héritage de sang visent à légitimer des prétentions et à ordonner, donc différencier et hiérarchiser, des vocations successorales litigieuses ; les notions ibériques de pureté et d'impureté de sang qualifient des indignités ou des infâmies, qui ne mettent pas en litige des transmissions successorales, mais qui présupposent des transmissions lignagères comme des quasi-causes intangibles dans lesquelles les *relations* de parenté sont en fait, nous y reviendrons, très largement neutralisées. Elles ne conditionnent pas des transferts de biens matériels ou immatériels, mais font circuler des marques de dignité et d'infâmie le long de lignages indifférenciés et globalement qualifiables de purs ou impurs. Le droit successoral au contraire, indifférent aux catégories théologicomorales du pur et de l'impur, réfléchit en termes de liens de parenté distingués par *cognatio* de droit (pour les enfants légitimes), ou *cognatio legalis* (par l'adoption), ou *cognatio naturalis* (pour les enfants conçus hors mariage). Le « sang héréditaire » ne peut être souillé, il n'a pas à être lavé : il n'entre pas dans l'économie pénitentielle de la faute et demeure une métaphore juridique pour naturaliser un lien de parenté infléchi vers une patrilinéarisation de la succession. Emblématiquement, le grand problème autour duquel s'élabore la théorisation du sang héréditaire, le cas princeps de l'acclimatation de cette notion au droit civil par la distinction entre héritiers de droit et d'héritiers de sang, est la question du *spurius*, le « bâtard » non légitimé, qui ajoute aux cas connus – enfants naturels légitimes, adoptés, bâtards légitimés – un cas dilemmatique, à la fois naturel du point de vue du sang, contre-nature du point de vue d'une loi naturelle inclinant à la monogamie, et litigieux du point de vue du droit civil, tant au regard des règles de succession que des prohibitions matrimoniales. La tradition juridique le situait dans le droit des relations cognatiques, en ligne maternelle, et au milieu du XIII^{e} siècle le plus illustre décrétaliste, Hostiensis le définissait encore : « tel qu'il n'a pas de père » (Roumy 2008, 57). De là des questions d'école : le père

peut-il tuer son rejeton adultérin ? S'il l'a fait sans en avoir le droit, devra-t-il est puni avec la même sévérité que s'il avait tué son fils légitime ? S'il ne le fait pas le *spurius* pourra-t-il, étant sans père, épouser la fille ou la sœur du père (qu'il n'a pas) ? Un siècle plus tard, Balde change la donne : reprenant dans son commentaire du *Digeste* la distinction entre enfants avec et sans père, il en court-circuite l'implication cognatique : un enfant de père inconnu risque fort d'être abandonné, si bien que « s'il est sans père, il sera aussi sans mère. Le droit romain classique utilise l'exemple du bâtard pour expliquer les relations cognatiques, en ligne maternelle ; Balde replie la filiation sur le père. » (Miramon et Van der Lugt 2019, 36-37). Mais il ne fait pas pour autant de la filiation le noyau identitaire d'un groupe d'appartenance extensible comme identité de lignage, et moins encore le principe d'imputation d'une infamie héréditaire. Le *jus sanguinis* vise à légitimer une prétention successorale en faisant entrer des enfants naturels dans l'ordre de l'*hereditas* : il ne met pas au ban, il intègre au contraire dans l'ordre du droit. Il fixe à tous égard une condition bien trop contraignante pour pouvoir s'adapter à la représentation d'une transmission filiative d'une cause d'illégitimité que les doctrinaires de la *limpieza de sangre* feront passer par toutes les ascendances possibles, matri- comme patrilinéaires, en lignes directes comme collatérales, de manière, non à différencier et hiérarchiser des prétentions successorales, mais au contraire à homogénéiser un espace généalogique de propagation et de dispersion de la macule infâmante. Nous verrons qu'il y a bien une dimension profondément juridique dans les justifications des statuts anti-*conversos* : elle n'emprunte pas à l'élaboration civiliste d'un héritage de sang, mais à un problème de transfert de culpabilité et d'« héritage » de châtiment entre ascendants et descendants, où se croisent dimensions judiciaires, pénitentielle, et théologicopolitique. Ce qui est transmis fondamentalement dans les lignages *impuros*, dit Arce de Otalera, c'est la mémoire d'« un crime de lèse-majesté divine et humaine », cause d'infamie sans fin…

Créditant Balde d'avoir le premier réussi à intégrer l'idée royale de sang héréditaire dans le *jus commune* et à

formaliser une distinction entre héritier de droit et héritier de sang rapidement appropriable hors des controverses sur les règles de succession royale, par les milieux nobiliaires et au-delà par les roturiers et le clergé, Charles de Miramon juge symptomatique que l'illustre juriste italien, fils de médecin, familier de la philosophie médiévale qu'il utilisait volontiers, et possédant dans sa bibliothèque le corpus aristotélicien, n'en fit strictement aucun usage, et n'adossa jamais aux théories aristotélogaléniques de la génération humaine la construction juridique à laquelle il devra sa longue notoriété dans le droit européen (Miramon 2008b, 209). Si le *jus sanguinis* a trouvé ses premiers développements systématiques dans la seconde moitié du XIVe siècle sans rien devoir à l'essor des sciences médicales, inversement la notion d'*hereditas* a joué au même moment un rôle bien circonscrit dans la nosologie, qui n'a eu aucun besoin de recourir à la théorisation juridique du sang héréditaire pour user analogiquement de l'idée de transmission patrimoniale de bien ou de statut d'ascendant à descendant[2]. Cette analogie a trouvé une fonction heuristique pour démarquer un type de pathologies qui ne trouveraient leur cause, ni dans des facteurs de la *conceptio* comme les maladies congénitales (mauvaise qualité du sperme, altération de la matrice due à une mauvaise alimentation etc.), ni dans des facteurs externes de type infectieux altérant l'organisme de la mère, le développement du fœtus ou même les premiers temps de la vie du nouveau-né (climat, corruption de l'air etc.), et pour distinguer nettement maladies héréditaires et contagieuses comme deux catégories nosographiques hétérogènes. Il convient de souligner à présent que le discours de *limpieza de sangre* n'a pu emprunter en fait aucune de ces deux constructions nosologiques. D'un côté, il a bien exploité un thème de la contagion, mais en réinvestissant sa matrice hérésiologique, pastorale et pénitentielle, et non sa translation dans la médecine savante ; d'un autre côté, il a bien branché cette *contagio* sur une idée de transmission, de propagation ou de contamination, mais qui n'est pas passé par la construction de l'idée de causalité héréditaire forgée par le discours médical et, à son voisinage, mais avec des enjeux en large part distincts, par une philosophie naturelle de la génération.

L'élaboration de théories naturalistes de l'hérédité, mettant une biologie des commixtions substantielles dans la reproduction sexuée au service d'une interrogation sur les transmissions à l'œuvre entre géniteurs et génitrices et leur progéniture, a trouvé dès le deuxième tiers du XIII^e^ siècle son principal attracteur textuel dans la quatrième partie du *De generatione animalium* (I, 11, 722a-b ; 13, 727as *sq*), où Aristote abordait la question des « ressemblances », *ὁμοιότητες*, entre parents et enfants. Autour de ce topos important de l'apprivoisement du naturalisme aristotélicien par les sciences scolastiques, s'organise rapidement la construction de ce qu'un médecin de la seconde moitié du XIII^e^ siècle qui aura une autorité durable dans la médecine parisienne jusqu'au XV^e^ siècle, Jean de Saint-Amand, appelle une *causa hereditatis*. À cette « cause héréditaire », on demandera de rendre compte de ressemblances (*assimilationes*) très diverses : des ressemblances individuelles ou « propres », traits physiques ou mêmes moraux qui ne relèvent pas de la forme spécifique et que le *Supplementum* de la *Somme théologique* dit « accidentelles » ; des ressemblances qui sont plus qu'interindividuelles sans pourtant être spécifiques et qu'Albert le Grand dit « communes », esquissant des sortes d'ethnotypes (Albert le Grand 1920, XVIII tract. 2 cap. 9, 1241-1242) ; ou encore des ressemblances plus paradoxales parce qu'elles sont à la fois individuelles et non accidentelles, et dont le statut doit être précisé pour clarifier la spécificité de *morbis hereditariis*, des pathologies qu'on retrouve chez un parent et un enfant (lèpre, goutte, pour certains calculs et syphilis) et qui prennent chez l'un et l'autre une forme, non contingente et passagère, mais chronique et « indélébile » : *radicatio* ou *indurata in membris* (Jean Gaddesden, reprenant Isidore de Séville), *fixus et permanens* (Dino del Garbo), *radicalis et essentialis* et non pas *accidentalis*.

Induratio est un équivalent latin de *pōrōsis* (*πώρωσις*) qui dit dans la médecine grecque le durcissement, la sclérose, la désensibilisation d'une chair pétrifiée, et dans le vocabulaire paulinien, l'endurcissement de cœur des juifs insensibles au message spirituel de l'Evangile (*Rom* 11, 26-27). Faut-il voir dans le *morbus hereditarius* le point de départ d'une translation

vers une conception de la transmission héréditaire de la *mácula* infâmante des lignages impurs ? Au tournant du XVI^e^ et XVII^e^ siècle, le médecin des rois d'Espagne Philippe II et III, Luis Mercado, en donne dans son *De morbis hereditariis* la définition suivante : « Qualité, caractère (*character*), marque (*sigillatio*), mode de substance, une certaine proportion, disposition ou impression (*impressio*) imprimée de façon contre nature sur un, plusieurs ou tous les membres d'un être, dès son origine par la force de la semence des parents, grands-parents ou arrière-grands-parents, ou par une affection similaire préexistante chez certains de leurs membres, que la nature, ou une autre cause, utilise comme instrument pour produire des enfants semblables à elle-même et les souiller de la même tache (*quo veluti instrumento natura, vel causa alia utitur, ut natos sibi similes gignat, et eadem labe foedatos*). » (cité in Van der Lugt 2008, 293-294). La réserve, outre les causes naturelles, d'une *causa alia*, laisse une marge de manœuvre au châtiment divin, suivant une idée longtemps appliquée à la lèpre, justement l'une des maladies typiquement conçues comme héréditaires au Moyen Âge. On soulignera d'autant plus sa limite d'action – et *a sui ortu ex viseminis parentum, avorum aut proavorum* – dans une série ascendante *finie* qui transmet la maladie héréditairement, mais non indéfiniment. Maikke Van der Lugt relève pour sa part la terminologie qu'adopte Mercado dans tout son traité pour dénoter l'enracinement de la pathologie dans l'organisme : « caractère », *sigillatio*, *impressio*… Pour penser l'indélébilité, la fixité, l'essentialité de la maladie héréditaire, Mercado emprunte, non au modèle du péché originel transmis par la chair et la sexualité, mais au contraire au paradigme sacramentaire de l'irréversibilité : la marque du baptême. Ce n'est pas le seul, et la transmission des caractères acquis faisant consensus, un autre modèle sera celui de l'habitude contractée par la répétition, formatrice d'un *habitus* ou d'une *aptitudo*, une prédisposition physiologiquement déterminée à développer la maladie d'un parent ou grand-parent. On peut préciser davantage la structure de la *causa hereditatis* élaborée par la pensée médicale au fil des XIV^e^-XVI^e^ siècle, dont les contraintes sont en partie communes aux ressemblances accidentelles et aux

ressemblances *indura in membris*, mais à tous égards incompatibles avec l'idée de transmission de la macule infâmante des lignages juifs et musulmans. Premièrement, cette causalité héréditaire est spécifique, redevable d'une catégorisation distinctive, et cependant n'agit pas seule, mais toujours en lien avec d'autres causes internes et externes, opérant dans la conception, ou dans ses suites *in utero*, ou encore *postpartum*. Deuxièmement, c'est une causalité qui rend compte de la probabilité de son effet, non de sa nécessité : tout comme les enfants ne ressemblent pas toujours à leurs parents, ils n'héritent pas toujours de leur maladie, quand certains n'héritent que de l'*aptitudo* à la développer éventuellement – dans les deux cas on a affaire à des ressemblances plus ou moins fréquentes, jamais systématiques. De ces deux premières propriétés découle déjà une conséquence thérapeutique : aussi « fixes » et essentielles » soient-elles, les maladies héréditaires n'échappent pas aux compétences du pouvoir médical, auquel contrôle des conduites, hygiène et diététiques, confèrent la capacité d'empêcher le développement de la maladie, ou même d'interrompre sa transmission. Troisièmement, la *causa hereditatis* doit rendre compte de ressemblances qui sont dissymétriques entre ligne paternelle et maternelle et sélective, et non pas intégratives et cumulatives : de même que l'on peut « hériter » de la pathologie d'un parent et non de l'autre, on peut ressembler à un parent plus qu'à un autre, et sans lien strict avec la différence des sexes, les ressemblances filles/mères et fils/pères souffrant de maintes exceptions qui interrogent par exemple un Albert le Grand. Quatrièmement, cette causalité doit pouvoir rendre compte de la discontinuité de ses effets, les ressemblances d'un enfant avec l'un de ses parents pouvant s'éclipser derrière des ressemblances de l'enfant avec l'un de ses grands-parents auquel ce parent lui-même ne ressemble guère, ou avec l'un de ses arrières-grands-parents. Enfin elle doit expliquer sa propre dissipation dans la dégradation de ses effets, c'est-à-dire des ressemblances à la fois graduelles et finies, parce qu'elles vont s'amenuisant jusqu'à disparaître tout à fait au bout de quelques générations. Jusqu'à, répète-t-on pendant quelques siècles, *quatre générations*, suivant un compte qui paraît trouver prétexte dans

un parti pris de traduction d'un passage du *De generatione* (I, 11, 722b2) où Aristote évoque le fait qu'un trait de ressemblance peut relier un enfant, non avec son père ou sa mère, mais des ascendants plus éloignés, *ἄνωθεν γονεῦσιν*, locution qui sera explicité par *proavus* et *proava* (arrière-grands-parents), puis par les médecins médiévaux par *atavus* et *atava* (arrière-arrière-grands-parents), ajoutant à l'idée de discontinuité des ressemblances à travers les génération celle de leur amenuisement progressif vers une limite d'extinction.

Pourquoi *quatre* générations, au juste ? Ce *numerus clausus* prend pendant quelques siècles valeur d'axiome, et trouve des domaines de réalisation multiples. Dans la physiopathologie des *morbis hereditariis*, Mercado, nous l'avons vu, s'en fait l'écho. Un siècle plus tôt, le médecin du roi Edouard II Jean de Gaddesden, sitôt dit qu'une maladie ne saurait être dit héréditaire si elle est passagère ou accidentelle, et non pas chronique (*diuturnitas*) et ancienne (*antiquitas*), borne cette antiquité catégoriquement : « il faut que la maladie ait existé chez l'aïeul, le bisaïeul ou le trisaïeul, mais pas au-delà : en effet, au-delà de la quatrième génération ne subsiste plus la ressemblance de l'individu avec ses ancêtres. » (Gaddesden 1492, II, 3 ; Van der Lugt 2008, 288-289 et n. 64). Au même moment, cette comptabilité décroissante des transmissions générationnelles circule dans un tout autre domaine, mais pour traiter un problème formellement analogue : dans son *Nobiliario Vero* Ferrán Mexía, retravaillant la distinction admise depuis le *Du Dignitatibus* de Bartole entre noblesses naturelle, théologique, et civile, redéfinit une noblesse de vertu conquise par un processus de purification physique et spirituelle qui permet aussi un dénombrement des générations au terme desquelles l'ascendance plébéienne disparaît « dans la nuit de l'oubli de son origine »… : « de même que l'homme plébéien souillé par la bassesse du sang de vilenie qui est la nuit, ténèbre de son vil lignage, il faut qu'il sorte des auberges où il demeure, qui sont les coutumes de ses pères, et qu'il se lave dans l'eau qui est la pureté des vertus ; et lorsqu'il parviendra au soir, qui est l'ordre de chevalerie ou les degrés de science, alors ses descendants entreront dans les auberges de la noblesse, après le soleil de son obscurité couché ; car ainsi que

le soleil couché toutes les choses se couchent et reposent, ainsi l'homme plébéien, et obscur, et sans lignage, entre en la nuit d'oubli car de son principe qui est en la quatrième génération (*en la noche ovuidança ca de su prinçipio que es en la quarta generación*), et se repose en se délectant auprès du souvenir d'être éloigné de son bas et obscur commencement. » (cité in Gonzalez 2015).

Mais c'est dès le deuxième tiers du XIII^e^ siècle qu'on cherche à ce *numerus clausus* des explications physiologiques en mesure de le fonder dans la philosophie naturelle de la *generatio*. Et très rapidement, dans le *De Animalibus* d'Albert le Grand, dans le grand traité d'embryologie de Gilles de Rome *De formatione corporis humani in utero*, dans le *Supplementum* attribué à Thomas d'Aquin, le « quatre générations » se trouve justifié par des schémas de causalité, qui varient sensiblement selon les auteurs, mais qui au fond convergent dans le même résultat. Thomas prend appui sur l'idée aristotélicienne de premier moteur dont la force motrice se dégrade à travers les intermédiaires qui la communiquent (*Suppl.*, Q. 54, s. 1). Chez le Grand, la même idée est ancrée de façon plus sophistiquée dans l'appropriation scolastique de la pensée aristotélicienne de la reproduction sexuée, pour parvenir à une corrélation exacte entre « des degrés des vertus génératives » (*gradibus virtutum generationis*) et le nombre de degrés où cesse la *consanguinitas* (*quot gradibus deficit consanguinitas*) (Albert le Grand 1920, lib. XVIII tract. 2 cap. 9, 1240-1244). Chez d'autres encore l'inspiration galénique conduira à approfondir la physiologie même des mélanges humoraux dont les proportions vont s'amenuisant, suivant un schéma de dissolution progressive, plutôt que de communication décroissante d'une force motrice. Mais toutes ces élaborations sont alors clairement surdéterminées par cette question majeure, théologiquement, ecclésiologiquement, socialement et politiquement, qu'est la question des « empêchements de mariage », c'est-à-dire des prohibitions d'alliance au motif d'une consanguinité incestueuse. 1215 : du concile de Latran IV, la constitution proclamée par Innocent III, entre autres choses, réaffirme la transsubstantiation eucharistique (canon 1), durcit la prohibition des mariages entre chrétiens et non-chrétiens juifs

et musulmans (les marques et restrictions vestimentaires qui leur sont imposées en sont un moyen, canons 68-70), et réduit la prohibition de l'inceste à l'empêchement du mariage chrétien, de sept à quatre degrés de « consanguinité » (canon 50). Tous ces éléments sont profondément liés : communication et présence réelle du corps et du sang christiques dans les « espèces » du vin et du pain rituels ; préoccupation inquiète des commixtions abritées par le commerce des couples mixtes ; assouplissement des règles de mariage entre familles chrétiennes elles-mêmes sur lesquelles le contrôle de l'Église est réaffirmé. Quant à la réduction des prohibitions matrimoniales au quatrième degré de consanguinité, le texte conciliaire allègue la composition physiologique du corps par les quatre humeurs hippocratiques, elles-mêmes dérivées des quatre éléments[3]. L'amplification analogiste de cette numérologie organico-cosmologique ne manquera pas, et un siècle plus tard le canoniste Johannes Andreae (1581) lui fera correspondre aussi bien les quatre saisons, les quatre évangélistes, les quatre fleuves du paradis et les quatre docteurs de l'Église. Mais c'est une autre translation de cette computation quaternaire qu'il importe de pointer avant d'interrompre provisoirement cette étude : elle nous ramènera à notre point de départ concernant le pouvoir de convertir, et au problème de la *logique temporelle* au moyen de laquelle, dans les derniers siècles du Moyen Âge, ce pouvoir a problématisé son domaine d'exercice et les effets qu'on devait en attendre.

4. La différentielle de conversion et le calcul générationnel de Duns Scot

Il faut, pour en saisir la portée, repartir d'un fait de structure, que rend particulièrement saillant, à partir du tournant grégorien, le recodage canoniste et théologique du sacrement baptismal, sous l'autorité du *De Baptismo contra Donatistas* d'Augustin dont, au milieu du XII^e^ siècle, le *Décret* de Gratien extrait l'essentiel des 156 canons sur le baptême, et dont Pierre Lombard, qui fixera le cadre de l'enseignement universitaire de toute la première scolastique jusqu'à d'Aquin, tire la grammaire de base des controverses qui courront jusqu'au XVI^e^ siècle sur les conversions forcées et sur les

conditions de validité des baptêmes en fonction de la situation de celui qui le reçoit, notamment en cas de contrainte, et ce au moins jusqu'au Concile de Trente dans les années 1545-1563. Que trouvent le juriste Gratien et le théologien Lombard dans le traité augustinien contre les Donatistes ? Une formulation du fondement théologique du baptême qui, d'emblée, y loge une différence interne entre deux effets attendus de son rite : d'un côté le « caractère » de chrétienté, marque invisible que Dieu appose sur la créature et qui institue son entrée dans l'Église, donc son acceptation de l'appartenance qu'elle définit, de l'orientation éthicosociale qu'elle prescrit et des disciplines qui en découlent ; de l'autre côté, la « vertu » du baptême qui en constitue la « chose réelle » (sa *res*, écrit Lombard), la réception de la grâce divine par celui qui, embrassant la foi, est promis à la rémission de ses péchés et au salut par-delà la mort. Or entre l'efficace ecclésiologique et la portée sotériologique du baptême, entre l'entrée dans l'Église (comme nouvelle *communauté* d'appartenance) et la resubjectivation dans la fidélité à la promesse (comme devenir-*sujet* dans la foi), la différence potentialise immédiatement un champ de tension, entre l'unification idéale de ce qu'elle distingue, et les discordances qu'elle rend possible. Dans le cas idéal, la différence n'en est pas une : « le baptisé devient un membre du corps mystique du Christ *et* il obtient par la grâce la rémission de ses péchés » (Poutrin 2008, 838-839) ; lui correspond symétriquement le cas idéal négatif de l'*infidèle*, qui n'a ni embrassé la foi ni été baptisé, donc qui n'appartient pas à l'Eglise ni n'est promis au salut. Mais dès qu'on s'éloigne du cas idéal, la distinction autorisera bien des distorsions, qu'on les impute, selon les contextes, aux dispositions de celui qui administre ou de celui qui reçoit le baptême, ou aux circonstances qui en empêcheraient la collation, ou qui en compromettraient l'efficacité sacramentelle. Chez Lombard déjà, la distinction entre « caractère » et « vertu » du sacrement débouche immédiatement sur deux cas atypiques, en positions symétriquement inverses par rapport au cas idéal (*Sentences*, L. IV, dist. 4, cap. 26-27) : celles et ceux qui ont reçu la chose réelle mais non le sacrement, et qui seront sauvés sans être pourtant membres de l'Eglise (à l'instar des martyrs issus du

paganisme et morts pour leur foi avant d'avoir pu recevoir le baptême) ; et inversement celles et ceux qui ont reçu le sacrement mais non la chose réelle, et qui sont donc membres de l'*Ecclesia* sans pourtant avoir la foi, ou qui s'en sont écartés, ou l'ont reniée, sans cesser d'être soumis à la juridiction de l'Église.

La réflexivité de la mission universelle de l'Église comme l'*exercice d'un pouvoir* spécifique, nécessaire et périlleux, a trouvé dans cet intervalle un espace de problématisation particulièrement productif. Et dans la séquence ouverte par l'élan réformateur monastique puis pontifical des XI^e^-XIII^e^ siècles, et marquée par l'intensification de la répression des communautés juives, la virulence de la propagande antimusulmane stimulée par les croisades, et la radicalisation de la lutte antihérétique face à des mouvements socioreligieux d'ampleur comme les Vaudois et les Cathares (Iogna-Prat 1998), ce sont les problèmes soulevés par les baptêmes et conversions forcés qui vont en intensifier les contradictions : entre condamnation *ex ante* du recours à la contrainte et validation *ex post* des sacrements administrés au mobile de leur irréversibilité, entre l'acte de la volonté dont dépend l'entrée dans la foi et la coercition qui peut la pousser à consentir au baptême, entre le sacrement jugé valide et irréversible et le soupçon d'hypocrisie que la différentielle de conversion, en dissociant l'incorporation communautaire et la redisposition subjective, et en mettant de ce fait l'Église en demeure de gouverner comme chrétiens des gens sans foi, ne cesse d'attiser elle-même.

Dans ces débats qui agitent l'Université du tournant des XIII^e^-XIV^e^ siècle, le franciscain Jean Duns Scot se distingue par sa défense intransigeante des conversions forcées, et des moyens les plus coercitifs de les extorquer. Aux nombreuses objections théologiques et morales soulevées par l'usage de la violence dite conditionnelle, il répondit par deux arguments. D'abord un argument du moindre mal, au bénéfice de l'Eglise comme au profit des baptisés eux-mêmes : mieux vaut vivre une foi peu sincère que dans le péché, et en mauvais chrétien dans la *societas* qu'en infidèle ennemi de l'Église. L'argument ne manquera de paraître arbitraire et réversible : d'autres, à

l'instar du franciscain Richard de Mediavilla, rétorquèrent que ces mauvaises conversions fragilisent tout autant la foi, parce qu'on est porté à haïr ce à quoi on est forcé, que l'Église, dont elles discréditent l'autorité tout en alimentant une réserve d'apostasie et de relapsité permanente. Toutefois cette réfutation resta relativement isolée tant que les conversions forcées ciblaient des communautés très minoritaires. L'inquiétude d'une *contagio* des chrétiens sincères par ces apostats clandestins ressurgit en revanche avec force dans les campagnes de conversions forcées de masse, des juifs espagnols au long du XV^e^ siècle, comme des musulmans de Grenade et de Castille dès les années 1490, puis d'Aragon dans les premières décennies du XVI^e^ siècle. Et pourtant la position scotiste y conserve une grande influence. C'est que Duns Scot lui-même avait déjà complété son argument par un second : les disputes sur la sincérité ou l'insincérité des baptisés de force restent abstraites tant qu'on ne prend pas en compte *un facteur temporel* essentiel à la conversion. L'écart entre le « caractère » et la « vertu » du baptême n'est pas seulement un risque assumé, c'est l'ouverture d'un intervalle de temps, d'une durée spécifique, sociale, pastorale et politique, qui doit être investie comme telle pour réconcilier la soumission à l'Église scellée par le baptême, et la transformation subjective qui s'ensuivra tôt ou tard, au moyen de l'éducation appropriée et de la participation à la vie commune de la chrétienté. Le ressort de l'argument de Duns Scot n'est pas sans précédent : Gratien avait déjà accentué l'idée de conversion comme processus dont la durée peut s'étendre sur une vie entière. Duns Scot, reprenant cette idée, la radicalise, par la portée inédite qu'il lui donne, et par les conséquences qu'il en tire : d'abord en la mettant au service d'une défense de la légitimité de la contrainte et de la violence, non seulement pour maintenir les néoconvertis dans l'obéissance à l'Église, mais pour amener les infidèles au baptême ; ensuite pour argumenter en faveur des conversions forcées *de masse*, qui fera son succès au XVI^e^ siècle autant qu'elle focalisera les critiques de ses adversaires ; enfin, en calculant les bénéfices attendus des conversions forcées dans une durée qui n'est plus seulement celle d'une vie, mais un temps plurigénérationnel. *Trois et quatre générations*, précise

Duns Scot[4], dont le décompte prend pour base ordinale la conversion des *enfants* d'infidèles : en les baptisant on escompte que, si faible soit leur foi, leurs propres enfants deviendront de bons chrétiens ; encore faudra-t-il pour cela baptiser les parents des premiers pour éviter qu'ils leurs transmettent leurs mauvaises croyances et leurs cultes impies. Trois générations, donc. *Ou quatre* : nonobstant la marge d'incertitude qui, désaturant symptomatiquement la maîtrise comptable des transmissions généalogiques, trouble la confiance qu'elle est censée garantir, le comput scotiste du nombre de générations nécessaires pour réconcilier le caractère de chrétienté scellé par le baptême forcé, et la vertu du baptême subjectivée par la foi, ne laissera d'être invoqué pendant plus de deux siècles. Et il est alors vraisemblable qu'il ait dû sa fortune, non simplement à l'autorité durable du Docteur subtil, mais aux surimpressions que son calcul tolérait avait d'autres dénombrements, à commencer par celui de Latran IV. Dans les deux cas on mettait en œuvre un calcul des générations dans un temps graduel et graduellement dissipatif : celui le long duquel des relations de *consanguinitas* sont suffisamment dissipées pour rendre un mariage chrétien possible, celui au fil duquel l'insincérité, les fausses croyances et les mauvaises pratiques disparaissent pour de bon. Seulement ce dernier a pour contenu des pratiques éducatives et sociales pour changer des habitudes et des dispositions subjectives, quand le premier se trouve rapidement interpolé dans la biologie aristotélicienne qui lui donne une tout autre portée, en agissant au sein du langage de la parenté comme telle. S'il en est ainsi, c'est alors dans l'entrée en crise de l'ensemble de ce diagramme articulant contrôle ecclésial de l'alliance, maniement du code généalogique, pouvoir de convertir et calculabilité du temps des transformations sociosubjectives du devenir-chrétien, que devrait être resituée l'émergence d'une logique raciale qui en capture et en subvertit profondément les implications : c'est ce que nous approfondirons dans la seconde partie de cette étude. Il suffira, en pierre d'attente, de signaler ici certaines traces du vacillement de la *mathésis* générationnelle scotiste.

Au début du XVI[e] siècle déjà, le cardinal Cajétan, pour qui l'échec des campagnes de conversions forcées de masse des

musulmans est plus que probable, reprend le comput de Duns Scot, pour retourner contre l'optimisme scotiste l'argument du « péril de la foi » que Thomas d'Aquin objectait déjà aux conversions des enfants juifs contre la volonté de leurs parents : elles débrideront les transmissions de l'hypocrisie religieuse dans les familles des nouveaux chrétiens convertis de force, et pousseront les infidèles à « faire outrage aux sacrements afin que leurs enfants soient sauvés à la troisième ou quatrième génération. Car on doit craindre que, plus probablement, le contraire ne se produise, et que les parents convertis sans sincérité élèvent leurs enfants comme eux » (cité in Poutrin 2012, 252). Domingo de Soto, dans les dernières années du règne de Charles Quint, comme Bañez au début du règne de Philippe III, raisonnent de même, et intègrent dans l'argumentation théologique les constats des acteurs de terrain des campagnes d'évangélisation, qui opposent au calcul scotiste un démenti empirique. C'est une « longue expérience » sur plus de trois générations qu'allègue Soto pour déclarer que les descendants des convertis restent attachés à leurs mauvaises croyances, et que les morisques continuent d'enseigner à leurs enfants l'islam qu'ils ont eux-mêmes appris de leurs parents pourtant déjà convertis à la foi chrétienne.

Entre temps, le prédécesseur de Soto à tête de l'école de Salamanque, Francisco de Vitoria, innove. Au tournant des années 1530-1540, alors que la conversion forcée des musulmans aragonais se révèle un échec patent, il se montre encore relativement nuancé : sans rejeter un bloc la position scotiste, il constate combien la conversion a été peu efficace : « je ne sais si l'on a bien fait, à notre époque, de convertir les Sarrasins à la foi en leur ordonnant de se convertir ou de quitter l'Espagne. Ils se sont souvent convertis de leur propre mouvement et, parmi eux, beaucoup sont de mauvais chrétiens » (cité in Poutrin 2012, 256). Ce faisant le maître de Salamanque motive son doute par une considération remarquable, alléguant un rapport démographique entre les convertis volontaires et les réfractaires, ou traduisant un rapport de force en *ratio* démographique qui, en d'autres proportions, eut pu promettre des résultats plus probants : « Si une ville entière comme Constantinople se convertissait à la foi

et qu'il ne restait que trente ou quarante récalcitrants, je ne doute pas qu'on pourrait les forcer et les punir pour qu'ils se convertissent, car il est certain qu'on peut les forcer dans ce cas, puisqu'ils doivent obéir à la majorité de la communauté » (257). Or les royaumes ibériques ne sont pas Constantinople : par leurs décrets d'expulsions successifs poussant à la conversion, ils se sont mis en demeure d'intégrer une proportion de « nouveaux chrétiens » qui excédait largement ce qu'ils pouvaient forcer à se plier à la foi et aux coutumes de la majorité chrétienne. Au problème des transmissions générationnelles, il ajoute le poids du nombre ; dans cette combinaison se fixe une grammaire de l'acculturation constitutivement hantée par ce qu'elle ne peut acculturer et assimiler, c'est-à-dire une logique de l'assimilation culturelle comme moyen de discriminer les « assimilés » et comme raison d'expulser.

NOTES

[1] Ce parallèle avait été risqué dès 1940 par Cecil Roth dans un essai intitulé *« Marranes and Racial Anti-Semitism : A Study in Parallels »*. Sur les débats qui s'ensuivirent, voir David Nirenberg 2016, 71-87.

[2] Suivant un exemple tardif, au milieu du XVe siècle : « ces maladies sont dites héréditaires parce qu'elles descendent des parents aux fils ou aux filles comme les héritages (*hereditagia*) des biens temporels » (Jacques Despars, *Commentarius in Canonem Avicenne*, ad I, 2, cité in Van der Lugt 2008, 285).

[3] *Conciliorum oecumenicorum decreta*, éd. Giuseppe Alberigo et al., 3e éd., Bologne, Istituto per le Scienze Religiose, 1973, pp. 240-241.

[4] « Plus encore, je crois qu'il [le prince] agirait pieusement si les parents eux-mêmes étaient forcés par les menaces et les terreurs à recevoir le baptême, et à le conserver après l'avoir reçu. Parce que bien qu'eux-mêmes ne soient pas de véritables fidèles intérieurement, cependant c'est un moindre mal qu'ils ne puissent pas observer leur loi illicite, plutôt qu'ils puissent l'observer librement. De même, leurs enfants, s'ils sont bien éduqués, seront de véritables fidèles à la troisième et à la quatrième génération » (*Item filii eorum si bene educarentur in tertia et quarta progenie, essent vere fidèles*) (Duns Scott 2001, *Ordinatio* L. 4, 530).

RÉFÉRENCES

Albert le Grand. 1920. *Albertus Magnus de Animalibus libri XXVI*. Éd. H. J. Stadler, II. Band, Buch XIII-XXVI. Münster : Aschendorff.

Andreae, Johannes. 1581. « Commentarium in quartum decretalium librum Novella. De cons. et affinitate cap. VIII », in *In quinque decretalium libros novella commentaria*. Venise ; repr. Turin, 1963.

Avignon, Carole. 2019. « Bâtardise, sang, chair et *consanguinitas* dans la pensée romano-canonique de la parenté au Moyen Age (XI^e^-XIII^e^ siècles) ». *Revista de Demografía Histórica*, XXXVII, II, pp. 25-45.

Cartagena, Alonso (de). 1449. *Defensorium Unitatis Christiana : tratado en favor de los judios conversos*. Ed. Manuel Alonso, S. J., Madrid, 1943.

Castejón y Fonseca, Diego (de). 1645. *Primacía de la Santa Iglesia de Toledo, su origen, sus medras y sus progresos*. Madrid.

Coussemacker, Sophie. 1991. « Convertis et judaïsants dans l'ordre de Saint-Jérôme : un état de la question ». *Mélanges de la Casa Velasquez*, 27/2.

Delille, Gérard. 2013. « The Shed Blood of Christ. From Blood as Metaphor to Blood as Bearer of Identity », in Christopher H. Johnson, Bernhard Jussen, David Warren Sabean, Simon Teuscher (eds), *Blood and Kinship Matter for Metaphor from Ancient Rome to the Present*. New York/Oxford : Berghahn Books.

Duns Scot, Jean. 2001. *Ordinatio*, in *Opera Omnia*, editio minor III/2. *Opera theologica*, éd. Giovanni Lauriola. Bari : Alberobello.

Foa, Anna. 2004. « Limpieza versus mission : Church, religious orders and conversion in the sixteenth century », in Steven J. McMichael, Susan E. Myers (eds.), *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*. Leyde / Boston : Brill.

Foucault, Michel. 1966. *Les Mots et les choses*. Paris : Gallimard.

Gaddesden, Jean (de). 1492. *Rosa Anglica*. Pavia.

Gonzalez, Sara. 2015. « La question converse et le débat sur l'origine de la noblesse ». *Atalaya. Revue d'études médiévales romanes*, n° 14.

Gose, Peter. 2003. « Converting the Ancestors : Indirect Rule, Settlement Consolidation, and the Struggle over Burial in Colonial Peru, 1532-1614 », in Kenneth Mills, Anthony Grafton (dir.), *Conversion : Old Worlds and New*. Rochester : University of Rochester.

Guerreau-Jalabert, Anita. 1996. « *Spiritus* et *caritas.* Le baptême dans la société médiévale », dans F. Héritier, É. Copet-Rougier (dir.), *La Parenté spirituelle*. Paris.

_____. 2013. « Flesh and Blood in Medieval Language about Kinship », in Christopher H. Johnson *et al*, *Blood and Kinship Matter for Metaphor from Ancient Rome to the Present*, *op. cit.*

_____. 2015. « Occident médiéval et pensée analogique : le sens de *spiritus* et *caro* », in Jean-Philippe Gernet (dir.), *La légitimité implicite*. Paris : Éditions de la Sorbonne/Publications de l'Ecole française de Rome.

Iogna-Prat, Dominique. 1998. *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam*. Paris : Aubier.

Loviconi, Laetitia. 2019. « Réflexions autour des maladies héréditaires dans les traités médicaux des XIVe et XVe siècles ». *Annales de démographie historique,* 137(1), pp. 49-73.

Marr, Wilhelm. 1879. *Der Stieg des Judenthums über das Germanenthum*. Bern.

Maryks, Robert A. 2010. *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews*. Leiden : Brill.

Méchoulan, Henry. 1979. *Le Sang de l'autre ou l'honneur de Dieu*. Paris : Fayard.

_____. 1995. « Du racisme religieux de Torrejoncillo à l'antijudaïsme "éclairé" de Feijoo », *Revue des études juives*, t. 154, n°3-4, juillet-décembre 1995, pp. 363-385.

Miramon, Charles (de). 2008a. « Noble Dogs, Noble Blood. The invention of Race in the Late Middle Ages », in Joseph Ziegler (ed.), *Racism in Western Civilisation before 1700*. Cambridge : Cambridge University Press, pp. 200-216.

_____. 2008b. « Aux origines de la noblesse et des princes du sang. France et Angleterre au XIVe siècle », in M. Van der Lugt, Ch. de Miramon (dir.), *L'Hérédité entre Moyen Âge et Époque moderne*, *op. cit.*, pp. 157-210.

Miramon, Charles (de), Van der Lugt, Maaike. 2019. « Sang, hérédité et parenté au Moyen Âge : modèle biologique et modèle social. Albert le Grand et Balde ». *Annales de démographie historique*, n° 137.

Moncada, Sancho (de). 1618. *Restauración política de España*. Ed. Jean Vilar. Madrid : Instituto de Estudios Fiscales, 1974.

Nirenberg, David. 2016. « Race and the Middle Ages. The Case of Spain and Its Jews », in Maureen Quilligan, Walter Mignolo, Margaret R. Greer (dir.), *Rereading the Black Legend : The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*. Chicago/London : University of Chicago Press.

Oudin, César. 1607. *Tesoro de las dos lenguas francessa y española*. Paris.

Pelaez de Mieres, Melchior. 1575. *Tractatus majoratuum et meliorationum Hispaniae*. Grenade.

Poutrin, Isabelle. 2012. *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*. Paris : Presses universitaires de France.

_____. 2015. « Eradication ou conversion forcée ? Les expulsions ibériques en débat au XVI^e^ siècle », in Isabelle Poutrin et Alain Tallon (dir.), *Les expulsions de minorités religieuses dans l'Europe des XIII^e^-XVII^e^ siècles*, Pompignac, Editions Bière.

_____. 2008. « La conversion des musulmans de Valence (1521-1525) et la doctrine de l'Église sur les baptêmes forcés ». *Revue historique* 2008/ 4, n° 648.

Roumy, Franck. 2008. « La naissance de la notion canonique de *consanguinitas* et sa réception dans le droit civil », in M. Van der Lugt et Ch. de Miramon (dir.), *L'Hérédité entre Moyen Âge et Époque moderne*, *op. cit.*

Savy, Pierre. 2015. « Baptême et hérédité : peut-on parler d'une "macule" juive dans l'histoire de l'Occident (Moyen Âge-Temps Modernes) ? », *Revue des études juives*, t. 174, n°3-4.

Schaub, Jean-Frédéric, Sebastiani, Silvia. 2021. *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XVe-XVIIIe siècle)*. Paris : Albin Michel.

Sicroff, Albert. 1960. *La Controverse des statuts de pureté de sang en Espagne du XVe au XVIIe siècle*. Paris : Didier.

Soussen, Claire. 2020. *La Pureté en question. Exaltation et dévoiement d'un idéal entre juifs et chrétiens*, Madrid : Casa de Velázquez.

Teuscher, Simon. 2013. « Flesh and Blood in the Treatises on the *Arbor Consanguinitatis* (Thirteenth to Sixteenth Centuries) », in Ch. H. Johnson *et al*, *Blood and Kinship*, *op. cit.*

Tropé, Hélène. 2024. « Pureté de sang et exercice de la médecine dans l'Espagne des XV^e^-XVIII^e^ siècles », in C. Jori *et al*, *Professions et métiers du sang dans l'Europe romane des XV^e^-XVIII^e^ siècles*. Binges : Orbis Tertius.

Van der Lugt, Maaike, Miramon, Charles (de). 2008. « Penser l'hérédité au Moyen Âge : une introduction », in M. Van der Lugt et Ch. De Miramon (dir.), *L'hérédité entre Moyen Âge et époque moderne. Perspectives historiques*. Firenze : Sismel Edizioni del Galuzzo.

Van der Lugt, Maaike. 2008. « Les maladies héréditaires dans la pensée scolastique (XII^e^-XVI^e^ siècle) », in M. Van der Lugt et Ch. de Miramon (dir.), *L'hérédité entre Moyen Âge et Époque moderne*, *op. cit.*, pp. 273-320.

Vega y Toraya, Francisco (de la). 1772. *Vida el Beato Simón de Roxas del orden de la Santísima Trinidad*. Madrid : Joaquín de Ibarra.

Yerushalmi, Yosef. 1985. « Assimilation et antisémitisme racial : le modèle ibérique et le modèle allemand ». In *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*. Paris : Chandeigne, 1998.

Guillaume Sibertin-Blanc est Professeur de philosophie de l'université Paris 8, et chercheur du Laboratoire d'études sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie. Il a publié notamment *Deleuze et l'Anti-Œdipe* (Presses universitaires de France, 2009), *Politics and State. Deleuze and Guattari on Marx* (Semiotext, 2017), *La Ville inconscience* (avec Livio Boni, Hermann, 2018), *Direito de sequência esquizoanalítica. Contra-antropologia e descolonização do inconsciente* (Sao Paulo, n-1 ed., 2022).

Adresse :
Guillaume Sibertin-Blanc
Université Paris 8 Saint-Denis
UFR Arts, Philosophie, Esthétique
2 rue de la Liberté - 93526 Saint-Denis cedex
Email: guillaume.sibertin-blanc@univ-paris8.fr