

UNE NOBLESSE EN DÉBAT AU XV^e SIÈCLE :
SANG, HONNEUR, VERTU

Béatrice Perez

Cette réflexion sur les controverses de noblesse en Castille dans la première moitié du xv^e siècle s'organise autour d'un texte souvent cité mais rarement analysé avec attention : le *Memorial* du *bachiller* Marcos García de Mora, texte de justification de la Sentence-Statut adoptée par la ville de Tolède en 1449 afin d'exclure des charges d'honneur de la ville tous les chrétiens issus de conversions de juifs. Ce *Memorial*¹, fort long, rédigé dans un temps très bref² dans un style concis, nerveux, offre, en vérité, bien des complexités. La première, qu'il est aisé de lever, est sa structure. Après une justification de l'ostracisme des convertis et de leurs descendants en vertu de leur sang ignoble et de leur race hérétique et perfide, l'auteur se propose de répondre méthodiquement à cinq griefs portés contre le mouvement tolédan et contre sa personne. Ces griefs, les voici, tels qu'il les énonce : les rebelles se sont emparés des tours et forteresses de la ville sans mandement du roi ; ils y ont dépouillé, condamné et brûlé les judéoconvers ; se sont rebellés contre le roi refusant de le recevoir en ladite capitale ; ont prêté allégeance au prince héritier et l'ont reçu comme roi et seigneur. Enfin, il ne serait pas indigne, lui, de ce mouvement qui est son œuvre et entend défendre son honneur mis en cause par son détracteur. De fait, ce *Memorial* se veut une réplique à une féroce sanction de la Sentence-Statut rédigée par le rapporteur du Conseil Royal, le judéoconvers Fernán Díaz de Toledo, à l'attention de son oncle, Lope de Barrientos, proche du favori Álvaro de Luna pour lui permettre de fourbir ses armes contre la rébellion tolédane.

1 Marcos García de Mora, *Memorial*, dans Eloy Benito Ruano, *Los orígenes del problema converso*, Barcelona, El Albir, 1976, p. 103-132.

2 Le *Memorial* fut rédigé nécessairement après la bulle *Humani generi inimicus* promulguée, le 24 septembre 1449, par le pape Nicolas V qui condamnait violemment la Sentence-Statut, après la publication du traité pro-judéoconvers de Lope de Barriento, *Contra algunos zizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel* – qui date d'octobre 1449 –, mais avant la mort tragique de son auteur, à la fin du mois de novembre 1449. Voir Eloy Benito Ruano, *Los orígenes del problema converso*, *op. cit.*, p. 97 sq.

Alors que ce texte offre une argumentation foncièrement politique et nobiliaire (quatre arguments sur cinq), dans tous les cas, une argumentation civile et juridique, on a coutume, en aval, de l'inscrire dans un courant de pensée où défense théologique des *conversos* et justification évangélique ont prévalu : on ne pouvait cautionner l'anathème des judéoconvers au risque de nier qu'en vertu du baptême, ils étaient lavés de leurs péchés et régénérés au sein du peuple de Dieu. Pouvait-on pareillement stigmatiser ceux qui descendaient de la « race » qui avait vu naître le Christ lui-même ? Ce texte, ainsi placé sur un terrain qui n'est pas le sien, s'appréhende difficilement, dans un entre-deux thématique. Pour ma part, il m'a semblé que ce *Memorial*, dans ses conceptions nobiliaires autant que dans son programme politique, marquait, plus qu'un départ, l'aboutissement de débats qui agitent les cercles humanistes entre les années 1420-1450. Aussi ai-je choisi de le mettre en consonance avec des traités auxquels je crois qu'il répond, dans une continuité notionnelle profonde : les miroirs de noblesse, en particulier le *Miroir de véritable noblesse* de Diego de Valera³. En amont, il introduit, sans nul doute, des correspondances et des polémiques avec les théories nobiliaires et politiques qui s'affirment alors.

Curieusement, ce *Memorial*, tout en développant une théorie raciale fruste, prenant appui sur un sang prétendument pur vieux-chrétien opposé à un sang impur *converso*, porte l'empreinte d'un questionnement nobiliaire qui fait de la vertu le ressort de toute promotion sociale sous l'égide de la volonté royale. Reconnaisant l'incurie du pouvoir royal, Marcos García de Mora entendait ouvrir une voie politique privilégiée à une nouvelle noblesse civile de vertu. Comme les autres miroirs de noblesse, l'ambition sans doute n'était-elle pas uniquement celle de mener une réflexion humaniste sur la pensée cicéronienne ou sénèque de la vertu, ni même sur les valeurs des nouvelles théories du juriste Bartole. Incidemment, une question plus grave était soulevée : celle d'une préséance dans l'accès au gouvernement. Et cette défense d'une noblesse bartolienne faite par le roi (selon la *voluntas regis*) et proportionnelle à la vertu du postulant (la *virtutis causa*) accompagne un processus d'affirmation du « *poderio real absoluto* » qui fait du souverain le principe efficient de toute noblesse en s'arrogeant, par le biais du « gouvernement par la grâce », le pouvoir d'élever de petits lignages aux plus hautes fonctions. Ces questions de filiation de textes sont certes importantes pour mettre au jour un cadre culturel, un vade-mecum étendard qui permet aux humanistes, à travers l'Europe de se reconnaître, mais elles ne doivent pas masquer la nouvelle vitalité d'un discours qui, en Castille,

3 Diego de Valera, *Espejo de verdadera nobleza*, dans Mario Penna (éd.), *Prosistas castellanos del siglo XV*, BAE, Madrid, Atlas Ediciones, 1959, p. 89-116.

se défait de ses oripeaux pour s'ajuster à une réalité sociale pluriconfessionnelle et conflictuelle.

Certains n'ont voulu voir, dans ce texte, qu'une diatribe fielleuse et démagogique contre les judéoconvers dont l'argumentation touffue, confuse et, pour le moins, contradictoire invalidait la pertinence du propos. Pourtant, ce *Memorial* que l'on eût pu croire archaïsant, porteur d'une vieille conception séminale de la noblesse, est en réalité – et c'est toute l'affreuse complexité de l'analyse – traversé d'un souffle humaniste d'une très grande modernité et, oserais-je dire, presque avant-gardiste tant l'audace conceptuelle y est grande. D'autant plus grande qu'elle se manifeste non seulement dans le discours nobiliaire, mais encore dans une charge violente contre la tyrannie du roi et du pape, exaltant la déposition licite et souhaitable du tyran, sans jamais porter atteinte ni à la Couronne royale ni au Saint-Siège. Voilà toute la gageure de Marcos García de Mora : condamner violemment le « mauvais » roi Jean II et son « méchant » tyran Álvaro de Luna tout en exaltant la Couronne royale ; dénoncer à hauts cris les bulles du pape contre la révolte tolédane tout en célébrant la gloire du siège papal ; vomir sa haine contre les descendants de « l'infâme lignage plein de malice, de perversion et de cupidité »⁴ des juifs tout en en faisant l'apologie de la vertu et de la science qui seules peuvent octroyer noblesse.

Pour tenter d'être synthétique, j'ai organisé ce travail en deux volets assez simples. J'analyserai, d'une part, le débat et la mise en abyme d'une noblesse de vertu et d'humanité et tenterai de montrer que le texte de García Mora, en matière de noblesse, s'inspire fortement de l'*Espejo de verdadera nobleza* de Diego de Valera⁵, lui-même écho des thèses bartoliennes et de la controverse de noblesse civile telle qu'elle se pose à la cour de Bourgogne. C'est, du moins, le postulat que j'entends démontrer. Ce discours humaniste européen, lors de son adaptation à la réalité castillane, montre rapidement les failles d'une argumentation dangereuse. Dans un deuxième temps, j'essayerai de montrer que 1449 marque un isthme entre deux conceptions de société : l'hidalguisme et l'humanisme. Il me semble, en effet, que la défense des *hidalgos* faite par García de Mora est, en réalité, un hyper humanisme, un humanisme radical d'une troublante modernité frappé d'un double péché de convoitise et de bêtise.

4 Marcos García de Mora, *Memorial*, op. cit., p. 103 : « [...] procedentes de la línea dañada, adúlteros, hijos de incredulidad e infidelidad, padres de toda cobdiçia, sembradores de toda çizaña e división, abundados en toda malicçia e perversidad, ingratos siempre a Dios, contrarios a sus mandamientos [...] ».

5 Diego de Valera, *Espejo de verdadera nobleza*, op. cit.

Dans le texte de 1449, García de Mora, en réponse aux attaques portées directement contre sa qualité, sa science et son honneur, lui déniait le droit de s'instituer conseiller de la sainte ville, prétend, tout d'abord, que la Sentence-Statut est si juste aux yeux de Dieu qu'elle ne peut être l'œuvre d'un homme mais celle de la volonté divine dont il n'a été que l'humble truchement⁶. Passée cette petite forfanterie puérile, il se lance dans un discours sur la noblesse qui porte la marque des deux théoriciens judéoconvers ayant introduit, en Castille, la pensée des civilistes italiens de la fin du XIV^e siècle, celle de Buonaccorso de Montemagno⁷, et plus particulièrement, celle du juriste de renom Bartole de Sassoferrato exprimée dans le *De nobilitate*. Ces deux théoriciens sont Alonso de Cartagena et Diego de Valera.

98 Il commence ainsi par s'excuser d'avoir à parler de lui, car c'est là vaine gloriole (« *es torpe cosa alabarse los hombres* »⁸). Néanmoins, l'homme, dit-il, a le devoir de défendre son honneur et sa réputation afin de ne point abandonner à autrui des dignités qui lui sont dues et, ce faisant, il respecte non seulement le précepte de Salomon « *non des tu honor a los ajenos* »⁹, mais encore aide son roi dans sa lourde tâche d'une justice distributive. Cette magnifique introduction par laquelle il entend dire la gloire de ses ancêtres « *no por jactancia alguna* »¹⁰ est, en réalité, une reprise quasi mot pour mot d'un discours très important pour notre propos, le *Discurso sobre la precedencia del Rey Católico sobre el de Inglaterra en el*

6 Marcos García de Mora, *Memorial*, op. cit., p. 104 : « [...] *mereció la dicha malicia e infidelidad judaica que viniese como vino sobre ello por inçitador de la justicia la persona que ellos en este mundo más aborrecían, conviene a saber yo, el bachiller Marcos García de Mora, christiano cathólico, el qual estando ausente fui llamado y traído por la voluntad de Dios[...]* ».

7 Buonaccorso de Montemagno, *De toda condición de la nobleza*, dans Carlos Heusch (éd.), *La caballería castellana en la baja edad media. Textos y contextos*, Montpellier, Université de Montpellier, 2000, p. 175-191. Le texte de Buonaccorso est publié intégralement dans la version castillane établie par le prince de Viane, Charles de Navarre. Préalablement, ce texte avait été traduit du latin à l'italien par Angelo Decembrio, le frère de Pier Candido Decembrio, avec qui Alonso de Cartagena entretenait une relation épistolaire suivie (voir Luis Fernández Gallardo, *Alonso de Cartagena. Una biografía política de la Castilla del siglo XV*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2002, p. 182). Alonso de Cartagena possédait également, dans sa bibliothèque, un exemplaire de la *République* de Platon dans la version traduite par Uberto Decembrio (le père) acquis à Bâle.

8 Marcos García de Mora, *Memorial*, op. cit., p. 126.

9 Ce précepte est clairement énoncé dans Alonso de Cartagena, *Discurso sobre la precedencia del Rey Católico sobre el de Inglaterra en el Concilio de Basilea*, dans Mario Penna (éd.), *Prosistas castellanos del siglo XV*, op. cit., p. 206. Marcos García de Mora l'explique sous la forme suivante : « [...] *por quanto son los omes denostados, deven defender su fama e honra loándose e hablando de sí mismo, según lo nota el Emperador en el premio del Código e según lo aconseja Salomón en quanto dice responde al loco porque las gentes no tengan su locura por sabiduría* » (Marcos García de Mora, *Memorial*, op. cit.).

10 *Ibid.*



*Concilio de Basilea*¹¹, que l'évêque de Burgos, Alonso de Cartagena, prononce au concile de Bâle en 1433 pour défendre rien moins que la préséance du roi de Castille sur le roi d'Angleterre. Cette allocution très solennelle commence par une définition du concept de noblesse selon la source aristotélicienne : « *la honor es galardón verdadero de la virtud* »¹², puis par une introduction reprise ici, que suit l'exposé d'une classification des trois noblesses selon Bartole qui sont « démonstrances de vertu »¹³. Néanmoins, très rapidement, en raison de la nécessité de son propos – la prééminence de son seigneur naturel –, il délaisse ces questions générales pour montrer la plus haute noblesse de la maison d'Espagne « *considerando la sangre de sus antecesores y [...] la antigüedad del tiempo* »¹⁴.

Dans la veine d'Alonso de Cartagena, et surtout dans celle de Diego de Valera, García de Mora offre pareillement une présentation succincte des trois états de noblesse¹⁵ : « *sepan todos que son tres maneras de nobleza, una civil y otra natural y otra teologal* ». La noblesse civile est présentée sous sa bivalence d'une noblesse de générosité et de science (« *compite a los generosos y a los sabios aunque la nobleza de la sabiduria es mayor* »¹⁶). Cette noblesse, qui est une « *calidad inferida por el rey o aquel que tiene principado* »¹⁷, s'impose à la stérile noblesse de lignage, dit-il, car prétendre être noble en vertu de sa lignée, c'est s'arroger le bénéfice des qualités d'autrui, or l'on gagne toujours à être noble par ses propres

11 Ce discours est également connu sous le titre *De preminentia*. Voir Alonso de Cartagena, *Discurso...*, *op. cit.*, p. 205-233.

12 *Ibid.*, p. 206 : « *E parésceme que es de acatar que, fablando propiamente, la honor non es devida a cosa alguna si non a la virtud: ca la honor non es otra cossa si non una reverencia dada en señal de virtud. [...] Aristóteles, en el quarto de las Éticas, dise que la honor es galardón de la virtud* ».

13 *Ibid.*, p. 208.

14 *Ibid.*, p. 208 et 212.

15 Marcos García de Mora, *Memorial*, *op. cit.*, p. 126.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*, p. 128. Cette même réflexion se trouve dans Alonso de Cartagena, *Discurso...*, *op. cit.*, p. 208 (« *noblesa civil es una qualidad dada por aquel que tiene principado* ») et dans Diego de Valera, *Espejo de verdadera nobleza*, p. 92. Elle est également présente dans l'œuvre de Juan Rodríguez del Padrón, *Cadira del honor*, dans César Hernández Alonso (éd.), *Obras completas de Juan Rodríguez del Padrón*, Madrid, Editora Nacional, 1982 (p. 268-273), bien que la valeur en soit tout autre. Il s'agissait alors, pour l'auteur de la *Cadira*, de combattre l'idée bartolienne d'une noblesse faite par le roi : « *[...] a mí paresçe, aunque que el príncipe o príncipado puedan proveer de algunas dignidades que traen consigo los previlejos e príncipio de nobleza [...], que non pueden fazer verdaderos nobles. [...] Dolor entrañable a los nobles virtuosos del nuestro tiempo es ver los príncipes a personas indignas destrubuir sus beneficios* » (*op. cit.*, p. 268). Ainsi justifiait-il, de façon partisane, la rébellion des nobles contre Jean II et Álvaro de Luna (*op. cit.*, p. 275 : « *¿E qual será el noble que veyendo en persona de obscuro linaje distribuidas las reales merçdedes, en serviçio quiera trabajar del príncipe?* »), car c'était sans nul doute « *tirana fuerça* » que de vouloir élever de petits lignages ne possédant pas les quatre vertus nécessaires à l'état de noblesse, à savoir : « *abtoridad del príncipe o del príncipado, claridad de linaje, buenas costumbres e antigua riqueza* » (*op. cit.*, p. 269). Cette noblesse politique (« *política nobleza* ») devait patienter quatre générations afin que « l'obscurité du lignage » puisse enfin être purgée.



vertus¹⁸ ! La noblesse naturelle distingue les hommes entre eux en vertu de leur nature quasi anthropologique, mais cette notion se voit ici détournée en raison de sa haine des *conversos* : par noblesse naturelle, il entend celle qui donne au vieux-chrétien sa pureté et son éloquence qui le distingue de la « race juive » que l'on reconnaît « *al gesto de judío ruin [...] que parece elocuente y no lo es* »¹⁹. Enfin, la noblesse théologale revêt le vieux-chrétien de la grâce de l'Esprit Saint et, bien que passionnément enragé du zèle de justice (« *apasionado de ira por celo de justicia* »²⁰), il est paré de l'honneur de la foi chrétienne alors que le *converso*, sous les traits de son contradicteur qu'il n'appelle jamais que par son prétendu nom juif, Mosé Hamomo, se voit dépouillé des biens du paradis et « *desnudo de los bienes de la tierra* »²¹.

100

Par cette utilisation des thèses bartoliennes (interprétées, il est vrai, d'une façon toute personnelle) comme par certains exemples précis, il est aisé de mesurer l'influence que Diego de Valera exerce sur García de Mora par le biais de son *Miroir de véritable noblesse*. Ce texte, rédigé en 1441, comporte onze chapitres dont les neuf premiers sont une réflexion fortement inspirée de Bartole – autant sur la définition de la vertu selon les Anciens que sur les différentes noblesses –, les deux derniers chapitres portant expressément sur les origines de la chevalerie et la façon de porter les armes. Dans ce traité, après avoir battu en brèche les vieilles théories qui font du fief et de l'ancienneté du lignage le fondement de la véritable noblesse, Diego de Valera dresse, aux côtés des noblesses naturelle et théologale, une noblesse civile aux prétentions politiques arrogantes : « *nobleza es una calidad dada por el principe* »²². En bon rhétoricien, il s'emploie alors à définir les mots utilisés tel que Bartole les emploie lui-même. Que signifie « qualité » ? Noblesse et dignité sont-elle une même chose concomitante, l'une nourrissant l'autre, où alors la dignité suit-elle la noblesse de lignée, tel un hommage rendu à l'éclat des ancêtres ? Comment comprendre le terme « donné »²³ ? De quelle façon le prince peut-il anoblir les roturiers et, dans le cas où la dignité purgerait la rusticité de naissance (« *purgar la rusticidad y villanía* »²⁴) permettant à quiconque d'être régénéré en noblesse, est-il séant d'envisager, à l'inverse, la dérogeance et l'extinction d'une lignée ? Noblesse, dès lors, serait-elle muable ou procède-t-elle de toute éternité ? Enfin, si par infamie, dignité et noblesse sont à jamais perdues, ne

18 *Ibid.*, p. 127.

19 *Ibid.*, p. 128.

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*

22 Diego de Valera, *Espejo de verdadera nobleza*, op. cit., p. 92.

23 *Ibid.*, p. 93.

24 *Ibid.*, p. 95.

faut-il pas, alors, reconnaître avec Aristote « *que ninguna otra cosa que virtud y malicia determinaron los libres y siervos y nobles y plebeos* »²⁵ ?

Il me semble que si Diego de Valera offre, dans son traité, une traduction assez fidèle de Bartole de Sassoferrato, il ne peut ignorer un texte qui eut en France, puis en Europe, un succès retentissant, un texte écrit par le juriste Évrart de Trémaugon à la demande de Charles V en 1376, *Le Songe du Vergier*²⁶. Il prend connaissance de ce texte vraisemblablement lors de son premier voyage en France en 1437 où, aux côtés des Bourguignons, il assiste au siège de Montreuil avant de poursuivre jusqu'à Prague²⁷. En effet, un manuscrit splendide du *Songe*, enregistré dans les inventaires de la bibliothèque ducale à partir de 1421, faisait la fierté de Philippe le Bon²⁸. Dans ce texte très éloquent, « un homme pour cause de nativité, ni de ses parents, ne doit mie [guère] être dit plus noble qu'un autre »²⁹ et, contrairement à l'opinion commune, « la noblesse des parents et de lignée ne vient pas premièrement de la noblesse des mœurs et de vertu »³⁰. De fait, reconnaissant que les honneurs sont le gage donné à la vertu, « sera plus méritant [méritant] et honoré qui sera plus vertueux »³¹. Noblesse, telle que la définit Évrart de Trémaugon (par la voix du clerc, car il s'agit d'une conversion entre un clerc et un chevalier, procédé d'une maïeutique bien classique mettant en regard deux conceptions de société qui s'affrontent), est chose muable puisqu'elle peut être acquise ou perdue. Si noblesse s'acquiert, prétendre que seules les mœurs bonnes et anciennes font qu'un homme est noble n'a plus guère de sens, car quelle valeur donner au terme « ancien » s'il est vrai qu'un noble peut descendre d'un père vil ? À l'échelle de l'individu, sagesse et prudence sur vingt ans valent ancienneté de mœurs ; à l'échelle du lignage, qu'est-ce qu'une génération ? Cette notion d'ancienneté, au cœur du débat, est complexe, car le temps de l'individu n'est pas celui du lignage et le temps de la vertu n'est pas non plus celui de l'Histoire. Si noblesse se perd, c'est nécessairement par malice puisque celui qui n'agit pas vertueusement « forlign

25 *Ibid.*

26 Évrart de Trémaugon, *Le Songe du Vergier*, Marion Schnerb-Lièvre, Paris, CNRS, 1982.

27 Diego de Valera se rend à la cour d'Albert II, roi de Bohême et de Hongrie, en 1437, avant que celui-ci ne soit élu roi des Romains en 1438. Voir Arie Johan Vanderjagct, *Qui sa vertu anoblist. The Concept of noblesse and chose publique in Burgundian Political Thought*, Jean Miélot & Co, Rijksuniversiteit Te Groningen, 1981, p. 226. Voir également Jesús Rodríguez Velasco, *El debate sobre la caballería en el siglo XV. La tratadística caballeresca castellana en su marco europeo*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1996.

28 Ce superbe manuscrit ayant appartenu à Philippe le Bon fut enregistré dans les inventaires de sa bibliothèque dès l'année 1421. Il était « richement fait, avec des boutons d'argent aux armes de la Maison de Bourgogne » (Évrart de Trémaugon, *op. cit.*, *Introduction* de Marion Schnerb-Lièvre, p. XXXVIII).

29 *Ibid.*, p. 294.

30 *Ibid.*, p. 296.

31 *Ibid.*, p. 297.



et dégénère et, selon raison, ne doit plus être tenu pour noble ». Évrart de Trémaugon pose alors les trois formes de noblesse en des termes qui annoncent étrangement ceux de Diego de Valera. Je ne citerai qu'un exemple pour donner à voir les correspondances, celui de la noblesse théologique, traité brièvement. Dans le *Songe*, voici la définition sommaire : « Tout homme est noble qui est en sa grâce [de Dieu] et qui est vertueux de telle vertu qui fait homme avoir félicité [...]. Mais laissons cette noblesse à la diputayson des théologiens »³². Dans l'*Espejo de verdadera nobleza*, le pendant est une quasi traduction : « *Es noble aquel que es en gracia [...] y asimismo virtuoso de aquella virtud que faze al hombre bienaventurado [...]. Pero aquesta nobleza, dejémosla a los teólogos* »³³.

102

Par-delà les filiations de textes, cette influence bourguignonne revêt une importance considérable pour notre affaire car, à la cour de Philippe le Bon, les théories novatrices bartoliennes de la noblesse sont en vogue, et cela, par essence politique. La controverse nobiliaire, loin d'y être une simple polémique curiale, porte en germe une volonté politique fondatrice de défense du « Bien Commun ». Est-il besoin de rappeler que le cri de ralliement des Bourguignons, lors de l'assassinat de Jean sans Peur (à Montereau justement) en 1407, était précisément « chose publique »³⁴. À la cour de Philippe le Bon – et c'est cela sans doute qui imprègne fortement la pensée de Diego de Valera –, la volonté est farouche de séparer les vertus cardinales chrétiennes des vertus politiques dans le souci de formuler une éthique humaine, civile, immanente de l'art de gouverner³⁵.

Discours européen, adaptation castillane : les failles d'une argumentation dangereuse

Pour autant, il serait faux de déduire que les textes nobiliaires castillans n'offrent guère d'originalité. La pensée des civilistes et humanistes qui irrigue ce courant politique nouveau en Castille ne se transpose pas tel un calque sans couleur. Bien au contraire, ce discours européen s'adapte à la réalité castillane et j'irai même plus loin : c'est la transposition de cette pensée à une réalité vernaculaire si particulière qui dévoile brutalement les failles d'une argumentation dangereuse.

Deux exemples suffiront à préciser ma pensée. Dans le *Discours sur la préséance du roi de Castille*, Alonso de Cartagena, après avoir porté en étendard ses convictions bartoliennes d'une vertu fondatrice de la dignité humaine, fait l'éloge d'une dynastie trastamare descendant de Saint Louis et, par-delà, d'une lignée issue de Wamba³⁶. Cette « race royale » exaltant un wisigothisme – qui

³² *Ibid.*, p. 301.

³³ Diego de Valera, *Espejo de verdadera nobleza*, *op. cit.*, p. 292.

³⁴ Arie Johan Vanderjacgt, *Qui sa vertu anoblist*, *op. cit.*, p. 45.

³⁵ *Ibid.*, p. 45 sq. ; p. 232-233. Voir également Bertrand Schnerb, *L'État bourguignon, 1363-1477*, Paris, Perrin, 1999, p. 237 sq.

³⁶ Alonso de Cartagena, *Discurso...*, *op. cit.*, p. 208, 211 et 229.





prenait peut-être sens au regard d'une querelle européenne des excellences des Maisons royales – ne pouvait s'adapter à la réalité sociale castillane et, sur les terres de Jean II, la tonalité devenait hautement symbolique et grave. Alonso de Cartagena, à l'évidence, dut ressentir une profonde gêne au moment de justifier la préséance de la maison d'Espagne par l'ancienneté de la réception de la foi chrétienne (« *los más antiguos deben ser preferidos* »³⁷). De fait, une vaine précaution oratoire (« *non decimos esto por menguar la gloria de los ingleses, ca no son de desdeñar porque recibiesen tarde la fe* »³⁸), affirmée tel un argument goupille censé désamorcer une récupération fallacieuse en Castille, dit tout l'inconfort d'un homme pris dans un double compromis, européen et national. Il dit aussi une mauvaise conscience qui déjà s'exprime et trouvera matière à catharsis dans le *Defensorium Unitatis Christianæ* écrit dès 1450 pour défendre les nouveaux-chrétiens contre le schisme odieux de Tolède.

Il existe, à n'en pas douter, un double enjeu de ces questions nobiliaires : international, d'une part, qui se manifeste en Europe lors des conciles et des querelles curiales ; national, d'autre part, qui impose alors une reformulation vernaculaire dudit questionnement.

Dans le *Miroir de véritable noblesse*, Diego de Valera inclut une longue partie sur les *conversos* qui fait toute l'originalité de son texte³⁹. Cette digression, surprenante au regard de l'Europe, s'intègre parfaitement dans une réflexion sur l'Espagne de la première moitié du xv^e siècle, où la promotion des *letrados* (dont beaucoup étaient judéoconvers) et les soubresauts de la conversion avaient des échos jusqu'à Bâle⁴⁰. Ainsi, à ceux qui nient la noblesse des nouveaux-chrétiens, Valera répond-il, avec une précision laconique, que tout homme qui était noble selon sa loi avant le baptême conserve non seulement sa noblesse première une fois converti mais l'accroît en y gagnant la noblesse théologique⁴¹. Dans le cas

37 *Ibid.*, p. 212.

38 *Ibid.*, p. 216. Voir également Luis Fernández Gallardo, *Alonso de Cartagena. Una biografía política en la Castilla del siglo XV*, op. cit., p. 151.

39 Diego de Valera, *Espejo de verdadera nobleza*, op. cit., p. 102-105.

40 À Bâle, des décrets sur les juifs et les néophytes furent promulgués. Si les juifs devaient être tenus à l'écart de la société (« nous prescrivons, tant aux diocésains qu'aux puissances séculières qu'ils empêchent par tous les moyens que les juifs ou d'autres infidèles aient des chrétiens ou chrétiennes comme domestiques [...], qu'ils [les chrétiens] les choisissent comme médecins [...], qu'ils les chargent d'autres offices publics [...] »), les convertis, en revanche, devaient être encouragés et secourus. Les diocésains se voyaient alors sommés de soutenir ces néophytes et d'engager les chrétiens à leur venir en aide (« [...] et ils devront les défendre avec une affection paternelle contre les vols et les outrages »). Voir *Les Conciles œcuméniques*, t. II, *Les Décrets. De Nicée à Latran*, Giuseppe Alberigo (éd.), Paris, Cerf, 1994, p. 993-995.

41 Voir, pour la portée théologique de ces questions, le bel article d'Adeline Rucquoi, « Noblesse des conversos ? », dans Jeanne Battesti Pelegrin (dir.), « Qu'un sang impur... ». Les Conversos et le pouvoir en Espagne à la fin du Moyen Âge, Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 1997, p. 94.



contraire, s'il venait à perdre la noblesse de ses pères en se convertissant, quelle différence entre une vie juive, dans l'aveuglement du péché peut-être mais en noblesse, et la grâce chrétienne qui apporte, certes, vertu mais dérogeance aussi ? Quelle valeur aurait alors un baptême censé laver et ôter tous les péchés passés « *como si fechos no fuesen* »⁴² ? Quand à prétendre que la réflexion est nulle car il ne peut y avoir de nobles chez les juifs et les maures, voilà bien la preuve de l'ignorance crasse de ceux qui méconnaissent jusqu'au texte fondateur par excellence, la Bible⁴³. Cette défense passionnée des *conversos* ne peut être rapportée à une simple histoire personnelle, comme on le lit souvent, ou alors il faudrait voir là une conscience fortement chrétienne seule apte à justifier, comme il le fait, le sort peu enviable des communautés juives « *que por sus pecados merecieron los males en que están* »⁴⁴. Il me semble qu'il y a, chez Valera, une conscience, certes, *conversa* mais qui, loin d'être égocentrée, se double d'une conception sociale et politique très forte, portée par un élan réformateur de la société. Pour l'homme, humaniste, admirateur de la cour de Bourgogne, le *Miroir de véritable noblesse* supporte l'édifice d'une société castillane plus juste, où – pour prendre un exemple qui lui tient à cœur – les enfants naturels et les *mamzeres* (dans une formulation si propre) ne seraient point stigmatisés lorsqu'ils procéderaient d'une conjonction humaine libre, qui, selon le droit naturel, n'est ni réprouvée ni approuvée⁴⁵. Et lorsqu'ils procéderaient d'une union que condamne le droit civil et naturel, les bâtards « *a vulgo quisitos y espurios* » ne peuvent être rejetés pour eux-mêmes car ils n'ont nulle faute, et leur ostracisme n'a d'autre but que l'anathème des parents coupables. Même si cette partie sur la nécessité de la légitimation des enfants naturels figure dans le *Songe du Vergier*, il y a un écho purement castillan qui se lit ne serait-ce que dans l'emploi du terme *mamzeres* et qui démontre que cet humanisme européen se vernacularise quand il pénètre en Castille.

Au demeurant, reconnaissons que cette spécificité espagnole est méconnue en Europe et semble laisser fort indifférent outre Pyrénées. Une traduction française faite à la cour de Bourgogne en 1460 par Hugues de Salve (en réalité, Gonzalve de Vargas) a supprimé sans autre forme de procès le terme *mamzeres* et toute la partie sur les *conversos*. Il faudra attendre une compilation de 1481

42 Diego de Valera, *Espejo de verdadera nobleza*, *op. cit.*, p. 103 : « *e así el santo baptismo dado en significación de la santa pasión suya, lava e quita todos los pecados pasados así como si fechos no fuesen, no solamente de la culpa mas aun de la pena* ».

43 *Ibid.*, p. 103 : « *Ca si de la nobleza de los judíos abtoridades queremos, muchas podemos fallar [...]* ».

44 *Ibid.*, p. 104 : « *é así los judíos, por sus pecados caídos en la incredulidad de nuestro Señor, merecieron todos los males en que están, de los cuales salir no pueden fasta ser por la gracia de Dios llamados* ». Il reconnaît toutefois – suivant en cela les récents décrets de Bâle – que Dieu jamais ne cherche la mort du pécheur mais bien sa conversion.

45 *Ibid.*, p. 102.

ordonnée par Maximilien et intitulée *Des Droits d'armes et de Noblesse* pour voir réapparaître, sous la forme d'un appendice, une vague traduction de la noblesse des *conversos* sous le principe suivant : « celui est noble qui sa vertu anoblist »⁴⁶.

Pour nos auteurs, cette idée constitue une conviction viscérale qui les habite et qui ne les quittera pas, même lorsque la conjoncture finit de réduire en poussière les thèses porteuses de vertu humaine. Pour Diego de Valera, au moins jusque dans les années 1475, les principes suivants constituent l'axe paradigmatique de sa pensée : dignités, richesses, charge et états ne sont que « *sombra de honra* », vaine gloire, car tournés vers le seul profit égoïste ; à l'inverse, vertu est véritable honneur et « *derecho camino* » qui mène au bien de l'humanité, à la véritable charité et à la « *limpia conciencia* »⁴⁷.

La faille de cette adaptation castillane d'une vertu génératrice de noblesse et d'honneurs sans doute réside-t-elle dans la difficile définition de la vertu. L'absence d'une définition claire a laissé place à une réinterprétation, à une récupération, faite par García de Mora selon laquelle « vertu de l'homme » vaut « vertu chrétienne ». Et j'affirme d'autant plus aisément qu'il y eut une terrible légèreté méthodologique de la part de Diego de Valera que sa réponse au mouvement tolédan, loin de se décliner en un plaidoyer pour l'unité chrétienne à la façon d'Alonso de Cartagena, se résume à son *Breviloquio de virtudes*⁴⁸, où il s'astreint à une définition des vertus politico-morales (prudence, justice, tempérance, force) et de leurs différentes composantes avec une précision qui a valeur d'expiation. Par la vertu de justice qu'il exalte sous ses déclinaisons – religion, piété, innocence, amitié, révérence, concorde et miséricorde –, il dit alors sa foi en une société qui réprouve le châtement intempérant et le zèle enragé au service de Dieu.

46 Arie Johan Vanderjacgt, *Qui sa vertu anoblist*, op. cit., p. 229-234 et Appendix II, p. 276 : « Cy commence le prologue de ce present traitté intitulé des drois d'armes ». Ce prologue fut ajouté à la traduction du texte de Diego de Valera qui commençait ainsi : « S'ensieut ung petit traictyé de noblesse composé par Jacques de Valere en langue d'Espagne et translaté en francoys par maistre Hugues de Salve, prevost de Fournes, lequel traictyé s'adresce au noble roy de Castille » (*idem*, p. 235).

47 Diego de Valera, *Tratado de las epístolas*, Mario Penna (éd.), *Prosistas castellanos del siglo XV*, op. cit., lettre XI, p. 17 : « [...] que esta que honra llamamos [...] no es verdadera honra mas sombra de ella » ; lettre XII, p. 17 : « [...] y entonces verdaderamente la teníamos si estas cosas por el derecho camino buscásemos, [...] no para rescibir gloria vana nin para nuestro solo provecho, mas para bien e utilidad de la humana compañía, a que la verdadera caridad y limpia conciencia nos obliga ».

48 Diego de Valera, *Breviloquio de virtudes*, Mario Penna (éd.), *Prosistas castellanos del siglo XV*, op. cit. Ce traité, assez bref, comportant quatre pages de texte et quatre pages de notes, est néanmoins fort détaillé : toute notion est définie depuis sa valeur biblique première jusqu'à l'Antiquité païenne, depuis l'Antiquité chrétienne jusqu'au Moyen Âge.

En 1449, Alonso de Cartagena, Diego de Valera et le mouvement humaniste européen avaient paru construire leur pensée sur un consensus d'ouverture de la société civile faisant de la vertu publique le gage du « bon gouvernement ». Reconnaître que la vertu n'était point l'apanage des élites nobiliaires, ni même le courage (car, en vérité, rien ne prédispose le noble à mieux guerroyer que le roturier), revenait à promouvoir une nouvelle construction de la société civile qui rendait compte, tout en entérinant le bien-fondé des hiérarchies par la métaphore du corps politique, de la nécessaire diversité socio-professionnelle. En 1449, l'introduction d'un nouveau postulat fallacieux – mais fort novateur – définissant la noblesse comme vertu chrétienne ou, si l'on préfère, définissant le noble comme celui qui descend d'une succession de semence chrétienne (fût-elle noble ou roturière) a verrouillé la société en dessinant un nouvel enclos national.

106

Alors que Diego de Valera prônait les thèses bartoliennes dans une volonté de formuler une pensée politique de la chose publique dans laquelle la vertu cardinale serait la justice, délaissant les vertus chrétiennes aux théologiens, García de Mora opère une brillante synthèse de ces théories en réintroduisant, au sein de la noblesse civile, une scission chrétienne par le biais d'une terrible argutie : la constante distinction qu'il établit entre une noblesse civile au regard des hommes et une noblesse civile au regard de Dieu. Ainsi, au regard de Dieu – et c'est là sa brutale modernité –, il ne peut y avoir de noblesse de lignage « *porque disputar ante Dios de nobleza de linaje no es más que disputar de estiércol de diversos muladares* »⁴⁹ et, tout bien considéré, querelle de sang ne constitue point noblesse aux yeux de Dieu. Radicalisant un humanisme qu'il exploite à outrance, il nie au sang royal une quelconque vertu au regard de Dieu, car si l'on venait à saigner un vilain sain et un roi malade, « *mejor sangre saldrá del plebeyo que no del Rey* »⁵⁰. Dans la même logique d'une revendication des mérites au regard de Dieu, il ne peut que contester le *solar* – cette terre qui fonde en noblesse – par une démonstration rondement menée : selon Saint Ambroise, la femme est née de la terre du paradis et l'homme, « *del campo damaçeno que está fuera del paraíso* ». Aussi, si le *solar* (le lieu de naissance) donnait quelque excellence, il faudrait en conclure que la femme est plus noble que l'homme, « *lo cual sería absurdo* »⁵¹. Certes, au regard de Dieu, les accents sont quasi

49 Marcos García de Mora, *Memorial*, op. cit., p. 127.

50 *Ibid.* : « [...] e por raçon de sangre no es nobleça ante Dios, porque si un Rey está enfermo, apostemado, e un plebeyo está sano e bien rejido, que sangren a entrambos a dos, mejor sangre saldrá del plebeyo que no del Rey ».

51 *Ibid.*.



Pauliniens, d'une superbe humanité, reconnaissant que la nature humaine n'est que fumier et cendre aux yeux de Dieu. Mais au regard des hommes, sont nobles l'*hidalgo* et le *caballero* réputés tels, et au côté de cet *hidalgo*, sur un même pied que lui, « *como cualquier hijo d'algo de solar conocido* »⁵², peut se dire noble tout chrétien qui jouit de la noblesse civile. L'argutie de García de Mora, perverse mais d'une redoutable efficacité, est d'avoir introduit une noblesse civile au regard de Dieu – quand, justement, la noblesse civile n'existe que par son immanence dans la société politique qui la fonde – pour mieux légitimer, *au regard des hommes*, la promotion d'un *hidalgo* d'un genre nouveau, ni noble ni pur, mais chrétien et juriste (*letrado*) et, à ce titre, apte aux honneurs et aux dignités.

Pour García de Mora, revendiquer la vertu plutôt que le sang permettait de court-circuiter la traditionnelle noblesse de « race »⁵³ ou de lignage. Cette noblesse de sang – nouvelle, faut-il le rappeler, puisqu'il s'agit d'une noblesse trastamariste de la fin du XIV^e siècle, faite par le roi et, par essence, fruit des théories bartoliennes sur le renouveau nobiliaire bien qu'elle s'en défende – entendait rejeter d'autant plus farouchement la noblesse de vertu et de science qu'il lui fallait fermer l'ordre et devenir plus vieille qu'elle ne l'était pour se démarquer d'une « dignité de robe » aux prétentions de noblesse. Empêtrée dans des querelles et des guerres civiles qui la fragilisent, cette noblesse de lignage ne conçoit l'exaltation d'une noblesse de vertu et de justice que parce qu'elle induit, nécessairement, la dénonciation de son antonyme immonde, le vice de tyrannie,

⁵² *Ibid.*, p. 128.

⁵³ Remarquons qu'en France, ce terme de « race » est employé pour qualifier le sang royal et, donc, « pur », alors qu'en Espagne, son sens se dénature pour signifier ce qui est « infect » dans la stratification sociale collective. Ainsi sans doute s'explique l'étonnement que l'on peut parfois ressentir à la lecture de la défense passionnée des *conversos* de Juan de Torquemada, dans son *Tratado contra madianitas e ismaelitas*, (*Contra la discriminación conversa*), car le sens qu'il donne au terme de « race » est fort laudatif, à la manière française. Citons, pour exemple, quelques passages de son traité : « *ya que de esa raza [la raza judía] fue tomada la verdadera carne de Cristo y su preciosísima sangre [...] convendrá decir, siguiendo la citada premisa de los adversarios, que nacieron de un linaje condenado, infiel y adúltero [...] cuán absurdo y execrable es todo esto* » (Juan de Torquemada, *Tratado contra madianitas e ismaelitas*, (*Contra la discriminación conversa*), Carlos del Valle (éd.), Madrid, Aben Ezra Ediciones, 2002, p. 271) ; « *porque tal diferencia es sumamente deshonrosa, pues cuando se da dicha diferencia, los honores no se dan ya a las virtudes, a las que son devidos, sino más bien al origen de la carne y a la sucesión de la sangre, cosa que sería algo sumamente deshonroso, según las palabras de Hababuc 2,12: ¡Ay de los que edifican una ciudad con sangre! [...]. Nosotros, teniendo en cuenta que al servidor no le hace grato – esto es, a Dios – ni idóneo la honra de la raza, sino la nobleza de las costumbres y la honradez de vida* » (*ibid.*, p. 323-324) ; « *Y así acabamos aquí este [...] trabajo que acometimos por defender el honor de su raza* » (*ibid.*, p. 336).

Si cet « honneur de leur race » peut s'énoncer – et être compris – au XV^e siècle, c'est parce que le vocable *raza*, à l'évidence, n'est point encore lesté de toutes ses vilénies. Au XVI^e siècle, ce n'est désormais plus qu'un vieil oxymore tant le terme *raza* est devenu synonyme de « sang ignoble ».



dans une réflexion qui fait de la « chose publique » son thème de ralliement⁵⁴. Dans cet esprit-là, le discours de García de Mora se veut une dénonciation en règle de la politique du tyran Álvaro de Luna (appelé tantôt « *el escurpión* »⁵⁵) sans que jamais aucune démonstration ne vienne étayer la perversion du pouvoir dénoncé. Au demeurant, la démonstration n'est pas l'affaire de García de Mora, elle n'est jamais le propos des démagogues ou des polémistes qui, prétendant dénoncer une évidence connue de tous, ne visent qu'à convaincre le simple d'esprit. Il lui suffit de dire pour donner à voir, telle une scène honteuse, une sourde réalité qui s'insinue dans l'esprit rustre. Cette façon de procéder, par sophismes, lui vaut, d'ailleurs, le mépris de ces congénères⁵⁶. Et Valera avait beau jeu de railler déjà, en 1441, ces démagogues : « *Pues, diga el vulgo lo que querrá, que de reir es lo que por razón no se prueva* »⁵⁷. Pour exemple, les termes « tyran » et « *conversos* », dix-sept fois utilisés en association dans le *Memorial*, semblent former désormais un nouveau concept dangereux par un curieux phénomène de (con)fusion sémantique. Pourtant, cette dénonciation d'Álvaro de Luna, à rebours, paraît sans fondement si l'on analyse ses liens supposés avec les *conversos* : il n'est pas répertorié comme descendant de *converso* (même si son nom figure dans le *Tizón de la nobleza*⁵⁸ en raison de l'alliance entre ses descendants et le lignage de don Juan Pacheco) ; il a toujours défendu la noblesse de vertu (tel que l'atteste la chronique rédigée par un de ses serviteurs⁵⁹) et favorisé la promotion des juristes (*letrados*), ce qui aurait dû séduire García de Mora si seulement il y avait eu quelque cohérence dans ses propos.

54 Arie Johan Vanderjacgt, *Qui sa vertu anoblist*, op. cit., p. 45 et Appendix II, p. 276 et suiv.

55 Marcos García de Mora, *Memorial*, op. cit., p. 109 : « [...] y los tales naturales de sus Reynos no son obligados a cumplir sus mandamientos [de Juan II], que más naturalmente son del dicho escurpión [...] ».

56 Marcos García de Mora, afin de justifier l'exclusion des *conversos* des charges du gouvernement municipale de Tolède, cite, p. 116, un chapitre du IV Concile de Tolède (633) : « *porque est textus expresus in cap. Constituit sanctum concilium, decima septima questione, 4ª y en el cap. Nulla officia [...]* ». Juan de Torquemada, commentant ce passage de García de Mora, gausse la lecture rapide – par le biais du *Décret de Gratien* – de García de Mora : « *porque el arcediano presupone una cosa que es falsa, a saber que el capítulo Nulla, así como precede al capítulo Constituit en el volumen de Graciano, lo cual no es verdad porque el capítulo Constituit se hizo mucho tiempo antes [...] como es conocido por los que leen los concilios toledanos en el original* ». Pour argumenter avec poids, encore faut-il retourner à la source, aux textes des conseils eux-mêmes !

57 Diego de Valera, *Espejo de verdadera nobleza*, op. cit., p. 100.

58 Francisco Mendoza y Bobadilla, *El tizón de la nobleza española o máculas o sambenitos de sus linajes*, Barcelona, La Selecta, 1890 (1^{ère} édition, 1560), p. 66. Don Juan Pacheco (dont une fille avait épousé le fils d'Álvaro de Luna) était le descendant de doña María Ruy Gómez Taviera, arrière-petite-fille de doña María Ruy, fille de Ruy Capón, « *judío convertido* ».

59 Gonzalo Chacón, *Crónica de Álvaro de Luna, condestable de Castilla, maestre de Santiago*, Juan de Mata Carriazo (éd.), Madrid, Espasa Calpe, 1940, *Prólogo*, p. 3 : « [...] y si algunos en algúnd ábito de virtud resplandes, falléseles y esles negado mucho de aquello sin lo qual queda desnudo y no bien apuesto el perfecto don de esa misma virtud ».



Or, précisément, toute la difficulté du *Memorial* repose sur le fait qu'il renferme deux discours superposés, bien qu'incohérent l'un au regard de l'autre. Le premier s'adresse à ses congénères, juristes comme lui, à l'instar de ses détracteurs et de Mosé Hamomo ; le second, à l'adresse du *común*, vise à échauffer le plat pays de Tolède en lui présentant un bouc émissaire tout désigné, cible d'autant plus commode qu'elle devient, en cette première moitié du xv^e siècle, davantage visible. La promotion des *conversos*, de fait, est une réalité que l'on a souvent tendance à expliquer par la vertu sociale d'un baptême libérant des entraves d'une vie juive stigmatisée depuis l'*Ordenamiento de Ayllón*. Sans doute conviendrait-il aujourd'hui de mettre cette promotion sur le compte de l'ascension des juristes au sein des cercles du pouvoir, une promotion des « gradués » que Jean II favorise au sein des conseils (et d'abord, au sein du Conseil royal dès 1440⁶⁰) sous les instances d'un favori pragmatique et de génie. Dès lors, pour García de Mora, revendiquer un « bon gouvernement » revient à contraindre ces mêmes instances dirigeantes à faire rendre gorge aux *conversos*, adjuvants d'un pouvoir politique qu'ils ont corrompu. Si l'on ne démêle pas les fils noués de ces deux discours, on prend le risque de ne guère comprendre la pertinence d'une pensée politique percutante et corrosive. D'un côté, à l'adresse du petit peuple, la pensée fruste d'un démagogue fait naître le spectre d'une conspiration entre les *conversos* et le tyran pour anéantir les vieux-chrétiens :

*[...] por quanto es público, notorio y manifiesto, fallado por pesquisas verdaderas caresçientes de toda sospecha, que todos los confesos de la dicha ciudad, con favor y esfuerço del dicho tirano se armaron y ayuntaron en las parroquias de la dicha ciudad [...] fablando y tratando cómo matarian al dicho Pedro Sarmiento e a los christianos biexos de la dicha ciudad*⁶¹.

De l'autre, se déploie un programme politique de déposition du tyran au nom de la « chose publique », par une légitimation d'une série de défauts (« *defecto de potesta ordinaria y jurídica* », « *defecto de jurisdicción* », « *defecto de justicia* », « *defecto de parte* », « *defecto de citación* », « *defecto de conocimiento de causa* », « *defecto de lugar* ») qui ont entraîné dommage pour la foi et pour le service du

60 Salustiano De Dios, *Fuentes para el estudio del Consejo Real de Castilla*, Salamanca, Ediciones de la Diputación de Salamanca, 1986, doc. VII, p. 31 et doc. IX, p. 41. En 1440, une ordonnance fixait à trois le nombre de *caballeros* siégeant au sein du Conseil royal, contre quatre *letrados*. En 1459, de nouvelles dispositions renforceront les *doctores* et *letrados*, dont le nombre fut porté à huit membres au détriment des prélats et des *caballeros*. La captation du Conseil royal par les Rois Catholiques en 1480, tant glosée, a, en réalité, des racines profondes. Voir, pour l'exemple français, l'ouvrage de Françoise Autrand, *Naissance d'un grand corps de l'État. Les gens du Parlement de Paris 1345-1454*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1981.

61 Marcos García de Mora, *Memorial*, *op. cit.*, p. 112.



roi et du prince ; abaissement de la Couronne royale ; dilapidation des États et, pour finir, perte du royaume. Se déploie, pareillement, une volonté de contestation d'un pape oublieux de ses devoirs, parmi lesquels, celui de venger le sang répandu du Christ et García de Mora lui rappelle, un brin perfide, combien il demeure salutaire de prendre conseil « *del venerando Concilio* »⁶², en dépit du récent concile de Bâle où les thèses conciliaristes venaient d'être défaits. Ainsi s'enchâssent, dans ce *Memorial*, des invectives au pape (« *O Santísimo Padre* »), au roi (« *O muy alto Rey* ») et au prince héritier (« *O ilustrísimo Príncipe* »)⁶³, tels des discours de complainte lyrique. L'adresse au pape se décline même sous le thème quasi poétique du *por qué* :

*Quién entibió o resfrío vuestra acostumbrada devoción [...], quién cerró las puertas del scrutinio de vuestros pechos [...]. Quién puso obstáculos ensordezidos en vuestras orejas [...], quién endureció vuestro corazón [...] ¿ Por qué, Señor, pospusisteis el temor de Dios [...]?*⁶⁴

110

De tout ce discours, je ne voudrais retenir ici qu'un élément terriblement efficace et moderne, tragiquement dangereux : l'avènement d'une rhétorique politique conceptuelle qui rompt avec une réalité sociale dont elle cesse d'être le reflet idéale pour devenir un cadre théorique concurrentiel. En effet, les concepts « *silla real e corona real* », « *silla apostólica* », « *Reynos y Gobernación* » deviennent, par un simple effet doctrinal, des notions qui transcendent la personne du roi, celle du pape, celle – anthropomorphique – de l'entité territoriale, pour laisser le champ libre à une critique d'autant plus virulente que les institutions sont sauvées, rejetées dans une *metaphysis* immuable⁶⁵. C'est à ce titre que García de Mora se permet de morigéner tout à la fois le pape, le roi et le prince héritier – les rappelant chacun à leurs devoirs respectifs – au nom, précisément, de la sauvegarde de la grandeur et de l'honneur des institutions.

2 – Du péché de convoitise au péché de bêtise

Pour autant, malgré toutes les précautions de García de Mora pour affirmer une pensée retorse et captieuse – qui finira par s'imposer toutefois au XVI^e siècle –, un péché de convoitise, doublé d'un péché de bêtise, finissent de le ruiner. En effet, en revendiquant une vertu chrétienne qui ne se fondait point sur le baptême mais sur l'ancienneté de la foi, il a inventé le principe d'un sang chrétien pur dans le seul but de mettre en échec les *convertos*. Cette pureté de

⁶² *Ibid.*, p. 122. Il s'agit de celui de Tolède, déjà cité dans la note 56.

⁶³ *Ibid.*, p. 122-123.

⁶⁴ *Ibid.*.

⁶⁵ Jacques Krynen, *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII^e-XV^e siècle*, Paris, Gallimard, 1993, p. 125.



sang, en déstabilisant la société d'ordres (qui, en théorie, voulait une noblesse immuable) au profit d'une stratification raciale, laissait en marge ceux qui, croyait-on, faisaient concurrence pour permettre l'avènement de l'hidalguisme conçu, au départ, comme un instrument de promotion sociale. Mais, ce faisant, García de Mora a nié l'espérance du salut par le baptême qui fait que « *finalmente, en quanto nacemos, rezamos* »⁶⁶. Plus grave, en sapant le principe politique d'une supériorité de la « race » noble par une vertu que le sang ne pouvait transmettre, García de Mora a souillé de nombreux lignages qui, bien que de sang royal, n'en sont pas moins « fils, petits-fils, arrière-petits-fils du lignage d'Israël », tel que l'affirme le rapporteur judéoconvers du Conseil royal, Fernán Díaz de Toledo, égrenant la longue litanie des Manrique, Mendoza, Rojas, Enríquez, Guzmanes, Pimenteles et Stúñiga, etc.⁶⁷

L'*Instrucción* de Díaz de Toledo – ébauche d'argumentaires pour permettre à son oncle, Lope de Barrientos, d'affûter sa défense des *conversos* – déboucha sur la rédaction d'un traité d'une grande simplicité, intitulée *Contre quelques querelleurs de la nation des convertis du peuple d'Israël*. Dans ce texte, l'évêque de Cuenca, Lope de Barrientos, procéda à un élagage prudent de la liste, ne retenant que quelques noms de peur d'outrager certains lignages et, dans sa grande intelligence, il prit soin de s'inclure au titre des exemples, lui et les siens, « *Nos los de Barrientos* »⁶⁸, fiers de se voir irrigués par les deux sangs, car tel le harnois qui nécessite un pourpoint de bonne facture, l'homme, « *con aquestas ambas sangres y generaciones* », ne se trouve que mieux armé de cœur et de sagesse (« *bien armado de corazón y de discreción* »⁶⁹).

Marcos García de Mora meurt en 1449, quelques jours après la rédaction de son *Memorial*, d'une mort assez digne pour un démagogue comme lui, lynché par ce petit peuple tolédan qu'il avait voulu manipuler, convaincu de trahison parce qu'il avait tenté de négocier sa reddition avec le tyran Álvaro

66 Cet argument, pourtant essentiel, ne semble pas avoir eu une grande portée, si ce n'est au sein d'une pensée chrétienne empreinte d'évangélisme. Voir *Instrucción del Relator para el obispo de Cuenca, a favor de la nación Hebrea*, publiée dans Alonso de Cartagena, *Defensorium Unitatis Christianæ*, P. Manuel Alonso (éd.), Madrid, CSIC, 1943, *Apéndice II*, p. 349.

67 *Ibid.*, p. 353-354 : « [...] por la gracia de Dios hay muchos Linages en Castilla, hijos y Nietos e Vis-nietos de el linage de Israel, asi legos como clérigos, ansi de el linage de Nobles, como de caballeros, e Ciudadanos[...] ».

68 Lope de Barrientos, *Contra algunos zizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel*, dans Luis A. Getino (éd.), *Vida y obra de fray Lope de Barrientos, Anales salmantinos*, Salamanca, Manuel P. Criado, 1927, p. 202 : « Ni aun nos, los de Barrientos, no nos ovimos nin habemos por contentos e honrados con aquella parte que por vuestro respecto e por respecto de los otros parientes nuestros les avemos ».

69 *Ibid.*, p. 203.



de Luna violemment invectivé⁷⁰. Son texte, sorte de fabrique dangereuse d'idées politiques, demeure tel un arsenal de violentes armes de l'esprit fourbies pour mieux gagner l'adhésion du *común*. Il est terriblement gênant de songer que ces idées et croyances sophistes supporteront bientôt l'édifice de la monarchie catholique en dépit de la condamnation unanime. Il est sans doute plus inconfortable de constater que ces idées ont fini par contaminer leur plus farouche contradicteur, le preux Diego de Valera lui-même. Dans son *Doctrinal de príncipes*, rédigé entre 1474 et 1476, il exaltait le noble roi Ferdinand, dont il prophétisait le règne éclatant qui restaurerait « *la silla imperial de la inclita sangre de los godos donde venís que de tantos tiempos acá está esparcida y derramada* »⁷¹. Au terme de ce parcours – et à l'aune de Diego de Valera, chantre de la vertu devenu, à la fin de sa vie, zéléteur d'un sang pur wisigothique –, on ne peut que penser avec lui que « *rabia de bestia fiera es haber gozo de sangre humana* »⁷².

112

70 Eloy Benito Ruano, *Los orígenes del problema converso*, *op. cit.*, p. 99.

71 Diego de Valera, *Doctrinal de príncipes*, *op. cit.*, p. 173.

72 *Ibid.*, *Breviloquio de virtudes*, dans Mario Penna (éd.), *Prosistas castellanos del siglo XV*, *op. cit.*, p. 153, note 27 : « *E no solamente los que exercen la justicia no deben aver ira en la execución della, mas deven llorar quando sentencia de muerte o mutilación de miembro profieren, porque, como Séneca dise: Ravia de bestia fiera es aver gozo de sangre umana* ».