



**HAL**  
open science

# Les Marranes. Une intrigue identitaire durant la Reconquête et sous l’Inquisition

Silvia Di Donato

► **To cite this version:**

Silvia Di Donato. Les Marranes. Une intrigue identitaire durant la Reconquête et sous l’Inquisition. Europe. Revue littéraire mensuelle, Europe. Revue, A paraître. hal-03515473

**HAL Id: hal-03515473**

**<https://hal-cnrs.archives-ouvertes.fr/hal-03515473>**

Submitted on 6 Jan 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Une description générale des Marranes est apparemment simple<sup>1</sup> : le terme désigne, péjorativement, les Juifs convertis de force au christianisme pendant et après la *Reconquista*, dans la péninsule ibérique et dans les domaines espagnols. Cette définition contient de nombreux ordres d'éléments et nuances d'un phénomène à la fois historique, culturel, religieux, social et économique, qu'il est en effet ardu d'enfermer dans des confins nets. Il appartient sans doute à l'histoire et à la tradition juive sans cependant pouvoir y être limité ; il s'inscrit forcément dans l'histoire espagnole, mais aussi européenne, et ses traces doivent être suivies jusqu'en Amérique du Sud ; il s'étend sur plus de quatre siècles, entre le 14<sup>e</sup> et le 18<sup>e</sup> siècle, et il assume des traits différents selon les époques, les situations géographiques et les sociétés. On se doit de tenir compte que la matière d'étude, ici, est une réalité radicalement dynamique, plurielle et complexe, dont une interprétation cherchant les confins précis d'un phénomène univoque serait réductrice car elle négligerait les éléments qui le constituent et y interagissent, qui sont parfois alternatifs et opposés. La description donnée par Pier Cesare Yoli Zorattini d'une phénoménologie multiple et riche qui se manifeste « selon des modèles marranes spécifiques et propres aux différents pays et aux siècles différents »<sup>2</sup> paraît tout à fait adaptée. Ainsi, par les différentes approches et positions des spécialistes, cette contribution vise à suivre les grands traits de l'évolution historique du phénomène et à mettre en lumière les tendances interprétatives diverses.

Le terme marrane, déjà employé au 13<sup>e</sup> siècle pour indiquer les convertis du judaïsme, vient par la suite être circonscrit au phénomène du marranisme, qui trouve son origine dans les massacres de Séville de 1391 et les conversions au christianisme qui les ont suivis. Les termes généraux de *conversos* ou de *cristianos nuevo* sont ceux qu'on rencontre principalement dans les documents officiels médiévaux ; dans la littérature scientifique, le mot marrane est employé comme un terme technique, neutre et dépourvu de toute connotation injurieuse, avec d'autres désignations explicites telles que judéoconvers, crypto-juifs ou judaïsants. Le terme utilisé en hébreu, *anusim* (« obligés », du verbe *le-anus*, « forcer »), signifie spécialement le caractère forcé du baptême subi.

Les conversions forcées ne sont pas une nouveauté dans l'histoire des Juifs et des Juifs de la péninsule ibérique. Sans prétendre à parcourir l'histoire de l'Antiquité et du Haut Moyen-Âge<sup>3</sup>, la question des convertis et du débat autour de leur statut légal au sein de la communauté juive compte un témoignage significatif dans un écrit du savant, rabbin et

---

<sup>1</sup> Sur l'origine du terme, on rappelle les différentes hypothèses l'ayant rapproché de l'arabe *murain* (hypocrite), de l'hébreu *mumar* (apostat), ou encore de l'ancien castillan *marrar* (s'éloigner du droit chemin) ; il renvoie surtout à un ancien mot castillan désignant le porc. Cf. N. Muchnick, p. 25 ss.

<sup>2</sup> Cf. Ioly Zorattini 1980, p. 16.

<sup>3</sup> On renvoie en particulier aux études de Yerushalmi 2016 ; Benbassa et Rodrigue 2022 ; Yovel, 2009, et à la bibliographie qui s'y trouve.

philosophe, Moïse Maïmonide (1135-1204). Dans l'*Épître sur la sanctification du nom* (*Iggeret ha-shemad*; connue aussi comme *Épître sur la persécution ou sur l'apostasie*)<sup>4</sup> Maïmonide s'oppose au propos d'un rabbin qui s'était prononcé sur la question de savoir si un juif pouvait, pour sauver sa propre vie, reconnaître la prophétie de Mahomet, ou bien s'il devait supporter le martyre<sup>5</sup>. Maïmonide, se référant à « la persécution présente », critique l'argument qui condamnerait la reconnaissance formelle comme une dénégation du Dieu d'Israël et de la Torah méritant la mort ou l'exclusion de la communauté. Il indique la simulation comme préférable au martyre, et appelle à accomplir dans le secret tous les commandements qu'on peut, visant à quitter le plus tôt possible ces lieux pour aller là où on puisse observer librement la Torah.

Les massacres de Séville de 1391, s'étalant au cours d'un peu plus d'un an aux autres villes andalouses et puis aux royaumes de Castille et d'Aragon, de Valencia et encore en Catalogne et aux Baléares, ont été l'exploit culminant d'une attitude antijuive et de tensions sociales ayant accompagné la progressive dégradation des conditions de vie des Juifs en Europe au cours du 13<sup>e</sup> et du 14<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>. Le récit de ces événements contenu dans une missive adressée aux juifs d'Avignon par Ḥasdai Crescas (ca 1340-1410), rabbin de Saragosse proche de la cour et figure éminente de la tradition philosophique ibérique, qui résume les proportions de la catastrophe, faite de destructions, tueries, pillages et conversions<sup>7</sup>. C'était, comme on a dit, le début du Marranisme en tant que phénomène historique qui se distingue de tous les épisodes de conversions forcées précédents par le caractère massif de son début et de ses suites, ainsi que par l'ampleur de ses répercussions sociales, culturelles et culturelles.

Dans ce contexte, au début du 15<sup>e</sup> siècle, les conversions furent aussi spontanées, enthousiastes, par conviction ou par opportunité et commodité. Elles ont été le but et la conséquence d'un important effort missionnaire, tant chrétien que de néophytes zélés. Ceci a pris la forme de prêches, dont Vincent Ferrer (1350-1419) fut l'initiateur et l'emblème<sup>8</sup>, de disputations publiques sur des dogmes ou des questions théologiques opposant penseurs juifs et chrétiens (souvent convertis acharnés)<sup>9</sup> ou encore d'ouvrages polémiques antijuifs dont le *Pugio fidei* du dominicain Raymond Martin (1230-après 1284) est un exemple bien connu<sup>10</sup>.

---

<sup>4</sup> L'œuvre remonte aux années 1160-1165 et est conservée d'après ses deux traductions hébraïques, l'original arabe ayant été perdu. Cf. Maïmonide 1993, p.

<sup>5</sup> Le contexte historique est celui de la domination de l'Espagne musulmane par les Almohades, succédés aux Almoravides en 1146, et des persécutions qui en sont suivies, poussant de nombreuses familles à l'exile, vers les domaines chrétiens de la péninsule ibérique ou vers l'Orient. Même la famille de Maïmonide a quitté l'Espagne en 1160 pour s'installer à Fez et finalement à Fostat (le vieux Caire), vers 1167-1168.

<sup>6</sup> Parmi les mesures discriminatoires, révélant et alimentant cet état de tension, on peut rappeler les interdictions de résidence (les juifs avaient été expulsés d'Angleterre en 1290 et de France en 1306), la limitation des zones où il était autorisé aux Juifs de vivre et les activités économiques auxquelles ils étaient confinés. Aussi, le quatrième concile du Latran, de 1215, suivi de bulles papales décrétant de nombreuses restrictions, promulgua l'obligation des Juifs de vivre dans des zones limitées, de porter des vêtements particuliers et restreignit leur place dans l'économie.

<sup>7</sup> Kobler 1952, p. 272-275; une traduction de la lettre se trouve aussi dans Harvey, 1973, p. 15-17.

<sup>8</sup> Il faut rappeler une autre importante figure, agissant dans ce même sens, est celle de Pablo de Santa Maria, *alias* Shlomo Halevi, converti au christianisme même avant la destruction du quartier juif et devenu évêque de Burgos, ville où il avait autrefois été rabbin.

<sup>9</sup> La célèbre disputation de Tortose (1413-1414) a été la dernière de ces mises en scène, à l'occasion de laquelle les savants et rabbins Zerahya Halevi et Josef Albo ont dû affronter le *converso* Jeronimo de Santa Fé (*alias*

Ces événements ont posé les bases d'une situation paradoxale : une minorité bien identifiée et identifiable de Juifs, sujets aux rois, avait été dispersée et rendue formellement homogène, quant aux droits et l'identification, à l'ensemble de la société. Malgré le large éventail de comportements des convertis, qui comptaient tant de dévots néophytes que de fervents judaïsants et une série d'attitudes intermédiaires à ces deux extrêmes<sup>11</sup>, le groupe dans son ensemble, portant en soi la graine du doute et de l'opposition, devint la cible de la suspicion de pratique du judaïsme et donc d'hérésie. Selon une formulation récurrente chez les spécialistes, à l'autre totalement autre, extérieur, s'était substitué un autre proche, vu malgré tout comme étranger et inassimilable, une hérésie interne (cf. Jovel, Di Cesare, Muchnik).

Après 1391, la proximité physique et culturelle des convertis avec le judaïsme restait indubitablement assez forte. Dans un contexte de relative tolérance de fait où il était un secret bien connu que beaucoup de Juifs continuaient à un certain degré à pratiquer leur ancienne religion, les toutes premières générations de familles de Marranes, agissant et se montrant chrétiens dans la vie publique, gardaient dans le privé une forme de vie juive. Ils vivaient dans leurs anciens quartiers, connaissaient la langue de la prière et possédaient des livres hébraïques, et les fréquentations étaient récurrentes, ce qui permettait une certaine observance des préceptes et des fêtes<sup>12</sup>, et même la participation clandestine aux rites.

Le statut de la *limpieza de sangre* représente par antonomase la stigmatisation des *conversos* et la discrimination – symbolique et concrète – entre vieux et nouveaux chrétiens. Il manifeste la tension sociale grandissante et incarne l'hostilité et la perception dominante des vieux chrétiens du caractère naturellement hérétique des convertis, irrémédiablement inclinés à judaïser dans le secret. Progressivement introduit dans les institutions ibériques au cours de la seconde moitié du 15<sup>e</sup> siècle, il excluait de fait les convertis de la vie publique, affirmant par le critère du sang une diversité essentielle et donc une distinction sociale insurmontable, alors que le baptême avait éliminé l'extranéité religieuse. Il visait à contraster l'affirmation sociale rapide des *conversos*, la consolidation des liens avec la noblesse et la cour, le pouvoir économique et l'influence grandissante que l'accès, grâce au baptême, à des secteurs autrefois proscrits leur avait gagné<sup>13</sup>. Le problème des *conversos* devint la forme du problème juif : derrière chaque chrétien il pouvait y avoir un converti et derrière chaque converti un juif<sup>14</sup>. L'éradication de l'hérésie judaïsante, par la vérification de la sincérité de la conversion, fut la

---

Yehoshua Lorki, ) sur les erreurs du Talmud et la venue du Messie. Cf. Ben-Sasson 2008; Bianchi 2020 ; Cohen 2014.

<sup>10</sup> Raymundus Martinus, *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos*, Leipzig 1687. Sur cet ouvrage, son contexte et la bibliographie récente, on renvoie à la thèse de Damien Travelletti (Université de Fribourg, 2011) et à l'article de Bobichon 2017.

<sup>11</sup> Par exemple, les assimilés, ceux qui ont accepté le christianisme par opportunisme social, sans une intention religieuse, et ont conservé certains rituels traditionnels, ceux qui ont continué à pratiquer certains rites et fêtes sans toutefois envisager un retour au judaïsme, ceux qui dans la double aliénation sont devenus indifférents aux deux religions.

<sup>12</sup> Il est intéressant de renvoyer à l'étude de Ram Ben Shalom (2013), mettant en lumière, dans ce contexte de cohabitation, les frictions précoces entre Juifs et apostats, d'un côté, et l'intérêt chrétien à les distinguer, à limiter leurs fréquentations et la continuité physique et symbolique, à fin de prévenir l'hérésie. Pour une analyse similaire, dans le contexte italien du 16<sup>e</sup> siècle, on renvoie également à A. Toaff, 1992.

<sup>13</sup> Cf. Muchnik . . . cf. Roth, p . 22 ss

<sup>14</sup> Cf. Muñoz Solla 2010.

tâche fondatrice de l'Inquisition espagnole (en 1481, après l'autorisation papale de 1478)<sup>15</sup>. Passant par diverses phases d'activité et d'efficacité, la menace et la répression du Saint Office ont duré jusqu'à l'abolition définitive de l'Inquisition et ses pouvoirs en 1834<sup>16</sup>. L'expulsion des juifs fut le dernier acte de ce scénario de suspicion et de tension sociale, où la présence-même d'une minorité juive avec laquelle les convertis avaient toute sorte de lien ouvrait le chemin à l'hérésie. Quatre mois après le décret du 31 mars 1492 qui en ordonnait le départ avant la fin juillet sous la peine capitale, plus aucun juif ne résidait officiellement dans l'Espagne reconquise. Le Portugal fut la plus proche des terres d'asile de la nouvelle dispersion. Une conversion générale des juifs (1497) et l'interdiction, dans un premier temps, de quitter le pays, avec la garantie qu'aucune enquête concernant la sincérité de leur adhésion au christianisme n'aurait été faite pendant vingt ans, sont les événements à l'origine du Marranisme portugais. La menace inquisitoriale devint active cent ans après la conversion forcée (1587). Dans ce contexte particulier, où les nouveaux chrétiens se distinguaient 'ouvertement' comme groupe social et religieux – la « Nation » (*Naçao*) comme ils étaient désignés –, et ils acquéraient progressivement un rôle socio-économique crucial constituant de fait une nouvelle bourgeoisie commerciale et financière, le crypto-judaïsme fut majoritaire, par rapport au cas espagnol<sup>17</sup>. Tant et si bien que dans les territoires de la diaspora européenne et notamment en Italie, au 16e et 17e siècle, l'identification était faite entre Portugais, Ibériques, Juifs et Marranes<sup>18</sup>.

Les diverses étapes de l'histoire des persécutions et des conversions ont marqué les réactions des comportements et des stratagèmes de vie. Si les toutes premières générations de convertis avaient conservé une judéité assez ferme - comme on a vu -, l'expulsion a marqué un tournant. Et c'est le 16e siècle avançant que la césure avec l'identité et l'appartenance ancienne s'est progressivement accrue, par l'éloignement progressif des éléments familiaux, littéraires, traditionnels qui en structuraient le sentiment. La question de l'identité des crypto-juifs, ou plus correctement du processus d'identification qui les situe à l'égard d'eux-mêmes et du milieu auquel ils se sont confrontés, est intriquée. Dans l'historiographie, deux positions extrêmes à l'égard de ce phénomène reflètent, d'un côté, l'idée d'une résistante, intacte fidélité au judaïsme dans le secret, malgré la menace inquisitoriale omniprésente<sup>19</sup>, et de l'autre, une vision excluant les Marranes du socle du judaïsme<sup>20</sup>. Les convertis étant en majeure partie intégrés dans la société chrétienne et assimilés au cours du 15e siècle, tachés

---

<sup>15</sup> Les nombreuses études détaillant l'institution de l'Inquisition, ses procédures et ses pratiques – de l'instruction des procès, aux questions posées aux accusés, à la torture, aux *Auto da fé* –, basés sur le dépouillement des sources, sont nombreuses. On rappelle particulièrement Roth 2002 ; Lopez-Vela 2010 ; Muchnick 2016, p. 96 et ss. ; Yovel 2009, p. 153-175 ; Yoli Zorattini 1980.

<sup>16</sup> Le statut de la *limpieza de sangre* a été officiellement supprimé en 1860, bien que au niveau sociale il ait eu bien de mal à être dépassé. Quant au Portugal, c'est en 1773 que toute distinction entre nouveaux chrétiens et vieux chrétiens a été annulée.

<sup>17</sup> En Espagne, le crypto-judaïsme devint assez résiduel dans le 16e siècle avançant, du moins jusqu'à l'arrivée des convertis portugais. Cf. Muchnick 2016, p. 16.

<sup>18</sup> « L'è solito che tanto in questa terra [i.e. Venise] come in la Italia, come uno è spagnol vien chiamato maran », Yoli Zorattini 1980, p. 305. Le même auteur cite un témoignage (1580) où les Portugais sont décrits comme ni chrétiens ni juifs, ni turcs, ni mores, mais vivant à leur façon et lorsqu'ils vont à la synagogue amènent un livre des heures [officiolo] à la manière chrétienne en langue portugaise et sont hais par les autres Juif : Yoli Zorattini 2000. Voir aussi Id., 1992; Yovel 2009, p. 212 ss.

<sup>19</sup> Cf. en particulier **C. Roth**,

<sup>20</sup> Cf. Netanyahu 1966.

de renégats et d'apostats dans les *responsa* rabbiniques, c'est la stigmatisation extérieure qui aurait joué un rôle essentiel dans la construction du crypto-judaïsme, comme intériorisation d'une identité imposée de l'extérieur. Les sources inquisitoriales, avec le schéma préjudiciel des procès présentant la masse des convertis comme des crypto-judaïsants et bâtissant à travers les charges imputées, la liste des rituels et des croyances renseignés, l'image du Marrane<sup>21</sup>, seraient le témoignage d'un phénomène dont elles seraient au même temps à l'origine. Or, la réalité et les nuances qui la composent sont contenues dans toutes les deux ces perspectives, exprimant la tension entre assimilation, conformisme et tentative de conserver l'appartenance, qui caractérise l'existence des convertis. Les approches récentes affirment la complexité du marranisme comme phénomène identitaire en soi, une forme de vie et une réalité propre, pourvue d'usages et d'éléments religieux reconnaissables, au moins dans leurs grandes lignes, à l'intérieur de contours mobiles et labiles.

La religiosité marrane<sup>22</sup>, qu'on situe par rapport au judaïsme mais qui ne conserve parfois presque plus rien de la foi ancienne, se distingue par la soustraction, l'ambiguïté et la dissimulation. Le foyer était l'espace de la distinction et de la manifestation du sacré et le centre de gravité de l'appartenance au groupe se trouve dans la dimension privée. Ainsi, le rôle des femmes a été fondamental dans le maintien et la transmission des rituels et des pratiques juives, auxquelles s'accompagnent les croyances. Enseignées sans explication aux enfants qui étaient élevés en bons chrétiens, c'était à l'adolescence que leur valeur, en lien à l'identité crypto-juive, était révélée. L'isolement, l'absence de corpus normatif et une culture textuelle presque effacée ont déterminé des pratiques imparfaites, extrêmement réduites, parfois limitées à la seule intention de les mettre en œuvre. Dans ce cadre, deux éléments caractéristiques sont la marge d'autonomie interprétative et la contamination par le christianisme, le mélange, qui se remarque notamment dans la composition des prières ou la pratique des rituels<sup>23</sup>. Le lavage de mains, de même que la préparation du corps le vendredi soir, ont progressivement assumé une signification particulière de rejet de la simulation du catholicisme et des actions illicites nécessairement commises. Dans l'oubli et l'impossibilité et de suivre les règles de la cashrout ou de l'abattage rituel, l'alimentation, le repas, tout comme la pureté (du corps ou des objets), ont gardé une importance cruciale dans la cohésion du groupe. La temporalité du calendrier des fêtes s'inscrivait dans celle des rites chrétiens, en s'adaptant parfois comme dans le cas de *Pessah*, célébrée en fonction de la semaine sainte et suivant le récit biblique, mais en anticipant le jour du seder pour éluder les contrôles, ou la fête de *Purim*,<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Cf. en particulier Muchnick, op. cit., p. 96 et ss.; Roth 2002, chap. V; Yovel 2009, p. 228 ss.

<sup>22</sup> Ainsi la qualifie Gérard Nahon (1978). Cecil Roth a été le pionnier dans la tâche de pointer les éléments caractéristique d'une religiosité marrane. On renvoie, en particulier aux études de [Natalia Muchnic](#).

<sup>23</sup> À ce propos, on peut par exemple rappeler la cérémonie remplaçant la circoncision par l'immersion du bébé dans l'eau (cf. Muchnick, p. 114) ou la célébration de la « Pâque de l'agneau », l'opposition de la figure de Moïse à celle du Christ, ou les notions de péché et pénitence qui empreignent la religiosité marrane. La centralité des jeûnes ou l'abstention de la viande le *shabbat* en réparation de l'impossibilité d'observer la cashrout en sont des exemples. Aussi, il est intéressant de remarquer la centralité de la fête de Purim et de la figure d'Esther, la *reine santa Ester*, qui devint le modèle exemplaire et l'emblème de la situation des Marranes, exilés, contraints à cacher et à dissimuler leur identité, et de leur attente messianique.

<sup>24</sup> Même l'emploi de l'hébreu et certaines attitudes envers les Juifs, de la part des convertis, pourraient être vus comme des tentatives de détourner la suspicion et de se protéger. Cf. Ram Ben Shalom 2009, p. 281-292.



Les juifs provenant d'Espagne et de Portugal ne connaissaient pas l'hébreu, la langue de la prière et de la liturgie, dont le rôle était fondant dans l'éducation juive traditionnelle. L'espagnol et le portugais étaient devenus un élément distinctif comme langues identitaires des Marranes et c'est dans ces expressions que s'est constituée, dans la diaspora, une littérature spécifique qui leur était destinée. Dans la ville italienne de Ferrare, où la présence de fugitifs de la péninsule ibérique était importante dans la première moitié du 16<sup>e</sup> siècle, a été imprimée, en 1553, la première traduction espagnole de la Bible hébraïque. Dans les décennies successives, le relais a été pris par la ville de Venise et au 17<sup>e</sup> siècle c'est Amsterdam, où la communauté juive a été fondée par les émigrés ibériques, qui est devenu le centre de la culture marrane et de la publication des traductions espagnoles et portugaises d'ouvrages religieux (sermons, livres de prières et des préceptes), mais également de classiques de la pensée hébraïque, de textes apologétiques et polémiques<sup>25</sup>. Si les connaissances juives et la préparation spirituelle des Marranes étaient forcément bien limitées, il a été souligné que les occasions d'information et de contact avec des communautés juives n'étaient pas impossibles, surtout par les négociants qui voyageant à l'étranger ou qui visitaient la péninsule ibérique. Dans ce contexte, où la connaissance de la Tradition se fondait principalement sur la Vulgate, la florissante littérature polémique et les *auto da fé*<sup>26</sup> étaient également des sources accessibles de transmission du Talmud et de la littérature rabbinique. Aussi, malgré la censure inquisitoriale, certains ouvrages hébraïques figuraient dans la liste des livres admis, tels les livres grammaticaux et historiques, les concordances de la Bible et certains livres philosophiques comme par exemple le *Guide des égarés* de Maimonide<sup>27</sup>.

L'importance de l'intime, de la dévotion intérieure et de l'état d'esprit, pris comme symbole de la scission entre public et privé, ainsi que les différentes facettes qui, par les diverses réactions à la contrainte - en fonction des opportunités et des nécessités, familiales, culturelles et économiques<sup>28</sup> -, constituent le Marranisme, font partie des éléments qui ont mené à interpréter ce phénomène comme paradigme de la modernité, de l'individualisme et de la sécularisation (ou encore du scepticisme et du rationalisme), à envisager une « condition marrane »<sup>29</sup>.

Si la généralisation ou le dépassement de la dimension historique qui vise à rendre un phénomène métaphore apparaît un terrain risqué, certes les vicissitudes du judaïsme séfarde, et la césure de l'expulsion, ont marqué

---

<sup>25</sup> Voir en particulier Minervini 1995.

<sup>26</sup> Littéralement «acte de foi » ; les cérémonies

<sup>27</sup> Yerushalmi 2016.

<sup>28</sup> On pense, par exemple, à l'ambivalence des négociants qui, dans l'Italie du 16<sup>e</sup> siècle, utilisaient leurs noms chrétiens dans les commerces, leur permettant de vivre par exemple à Ancône sans aucun signe distinctif, et leurs noms juifs au sein de la communauté juive. Ou encore

<sup>29</sup> Cf. par exemple Revel 2002 ; ou Yovel 2009, chap. 19 ; Derrida 1991. Il faut aussi rappeler, sans rentrer nullement dans la discussion philosophique, la figure de Baruch Spinoza qui, peut-on dire, a fait du marranisme une catégorie philosophique et l'a introduit dans la pensée moderne.

A partir des éléments étudiés par les spécialistes, il paraît intéressant de renvoyer aux répercussions des événements historiques ont influencé l'atmosphère intellectuelle au sein du judaïsme. rappeler l'analyse du En observant la période du premier siècle après les massacres de 1391, il a mis en lumière le rôle de la philosophie dans l'histoire du judaïsme séfarade. Les conversions de masse au Christianisme auraient trouvé un terrain facile dans un judaïsme affaibli par la philosophie aristotélicienne, dans la forme du rationalisme averroïste-maïmonidien qui était le paradigme philosophique dominant<sup>30</sup>. Sans doute, les. Et dans les arguments des traditionalistes, prônant l'impossibilité d'une synthèse entre la philosophie des Grecs et la Torah, on remarque la critique pour laquelle la philosophie, ayant confondu les esprits et les ayant éloigné de la Tradition, avait ouvert le chemin à la conversion.

D'autres courants de la pensée juive du 15e siècle

---

<sup>30</sup> Cf. Y. Baer 1961.