Objets captifs

Les artefacts catholiques en Méditerranée au début de l'époque moderne

Daniel Hershenzon

Le 25 avril 1681, l'armée marocaine du sultan alaouite Mawlāy Ismāʿīl (reg. 1672-1727) s'empara de La Mamora espagnole (al-Mahdiyā en arabe). La troupe captura 250 soldats ainsi que 45 femmes et enfants et pilla l'église locale, emportant 17 images religieuses, dont une statue grandeur nature de Jésus de Nazareth, connue sous le nom de Christ de Medinaceli, qui est aujourd'hui l'objet religieux le plus vénéré à Madrid[1].

* J'aimerais remercier Naor Ben-Yehoyada, Larissa Brewer-García, Claire Gilbert, Yonatan Glazer-Eytan, Thomas Glesener, Yanay Israeli, Jessica Marglin, Miguel Martínez, J. Michelle Molina, Fabien Montcher, Luis Salas Almela, Francesca Trivellato et les relecteurs anonymes ainsi que les participants du cycle de conférences « Bonded » au *Silsila*: Center for Material Histories (Université de New York) et du séminaire sur le début de l'époque moderne à l'Institute of Advanced Studies (ci-après IAS) de Princeton pour leurs commentaires. Je remercie également le Centro de Estudios Europa Hispánica pour son financement du John Elliott Membership à l'IAS de Princeton en 2019-2020, l'American Council of Learned Societies (ACLS) pour la bourse Frederick Burkhardt en 2020-2021 qui m'a permis de corriger cet article en vue de sa publication et enfin le Heyman Center for the Humanities à l'université de Columbia pour avoir mis un espace de travail à ma disposition.

1. Les auteurs espagnols du début de l'époque moderne utilisaient le terme « image » pour désigner les représentations de figures ou de scènes religieuses, qu'il s'agisse de sculptures tridimensionnelles ou de représentations peintes ou imprimées à deux dimensions : Françoise CRÉMOUX, « Las imágenes de devoción y sus usos. El culto a la Virgen de Guadalupe (1500-1750) », *in* M. CRUZ DE CARLOS VARONA *et al.* (dir.), *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica. Usos y espacios*, Madrid, Casa de Velásquez, 2008, p. 61-82, en particulier p. 73.

Annales HSS, 76-2, 2021, p. 269-299, 10.1017/ahss.2021.93
© Éditions de l'EHESS

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

Dès qu'il en fut informé, le roi d'Espagne, Carlos II (reg. 1665-1700), confia aux frères trinitaires qui venaient en aide aux captifs chrétiens en terre étrangère une mission de rachat pour obtenir la libération de tous les prisonniers et récupérer les objets pillés, dont la plupart furent rapidement ramenés en Espagne[2]. Huit ans plus tard, le 1er novembre 1689, le sultan s'emparait de Larache, une ville bien plus importante, au terme d'un long siège. Outre la prise d'un grand nombre d'objets religieux, ce ne sont pas moins de 1 722 Espagnols qui furent capturés à cette occasion. En raison du nombre important de captifs, il fallut presque une décennie à l'ordre franciscain pour les racheter tous. De nombreux objets de dévotion et liturgiques purent être renvoyés en Espagne au début de l'année 1692[3].

Des milliers d'objets catholiques – images et sculptures de la Vierge Marie, missels, rosaires et crucifix – circulèrent ainsi en Méditerranée occidentale au début de l'époque moderne, traversant et retraversant les frontières entre communautés musulmanes et catholiques. Cette mobilité subie fut en grande partie le corollaire indirect du *corso* (le terme italien désignant une pratique empruntant à la guerre de course et au brigandage maritime) et du trafic : entre 1500 et 1800, deux à trois millions de personnes, tous bords confondus, en furent victimes dans les territoires méditerranéens de l'Espagne, du Maroc et des provinces ottomanes d'Alger, de Tripoli et de Tunis[4]. Cette guerre maritime entraîna aussi le déplacement d'objets sacrés, voire favorisa leur vol – ces objets désacralisés puis rachetés reflétant d'une certaine façon l'expérience des captifs humains.

Cet article analyse ces formes de mobilité et leurs conséquences inattendues sur une période allant du traité de 1581 entre l'Empire ottoman et la couronne d'Espagne jusqu'à la première conquête algérienne d'Oran, alors sous domination espagnole, en 1708. Il a pour ambition de montrer que l'histoire de la matérialité catholique en Méditerranée occidentale au début de l'époque moderne mérite d'être étudiée. Articulant les échelles locales, régionale, communautaire et politique, ce travail avance que les artefacts catholiques ont joué des rôles importants et imprévus dans la captivité des catholiques au Maghreb islamique ainsi que dans l'économie politique de la rançon permettant d'obtenir la libération des captifs des deux confessions. Plus spécifiquement, nous soutenons ici que ces objets, à rebours des objectifs poursuivis par ceux qui les avaient mis en circulation, ont offert des

2. María Cruz de Carlos Varona, « 'Imágenes rescatadas' en la Europa moderna : el caso de Jesús de Medinaceli », *Journal of Spanish Cultural Studies*, 12-3, 2011, p. 327-354.
3. Tomás García Figueras et Carlos Rodríguez Joulia Saint-Cyr, *Larache : Datos para su historia en el siglo XVII*, Madrid, CSIC, 1973.
4. Même si le chiffre réel n'atteignait que la moitié de cette estimation, ce sont tout de même un million et demi de personnes qui auraient été victimes de la guerre de course. Pour des données chiffrées, voir Salvatore Bono, « La schiavitù nel mediterraneo moderno. Storia di una storia », *Cahiers de la Mediterranée*, 65, 2002, p. 1-16 ; *id.*, « Slave Histories and Memoirs in the Mediterranean World: A Study of the Sources (Sixteenth-Eighteenth Centuries) », *in* M. Fusaro, C. Heywood et M.-S. Omri (dir.), *Trade and Cultural Exchange in the Early Modern Mediterranean: Braudel's Maritime Legacy*, Londres, I. B. Tauris, 2010, p. 97-115, ici p. 105 ; Robert C. Davis, « Counting European Slaves on the Barbary Coast », *Past & Present*, 172-1, 2001, p. 87-124.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

potentialités, des « affordances » inattendues aux captifs catholiques, à leurs maîtres musulmans et aux convertis à l'islam, créant ainsi de nouveaux liens entre les membres de ces groupes et ce qu'on pourrait appeler la matérialité catholique[5]. L'article développe cet argument en trois étapes. Tout d'abord, l'étude montre que l'augmentation généralisée du nombre de captifs (catholiques et musulmans) après le traité de 1581 entre l'Empire ottoman et l'Espagne s'est traduite par une circulation accrue d'artefacts catholiques entre les deux rives de la Méditerranée. La plupart de ces objets étaient d'abord envoyés de l'Espagne vers le Maghreb pour aider les colons et les captifs espagnols à conserver leur foi, maintenir la frontière religieuse mal définie et, partant, minimiser la mixité religieuse. Dans un deuxième temps, nous démontrerons que ces objets n'ont cependant pas rempli la mission qui leur avait été assignée, en contribuant à rendre plus floue la frontière qu'ils étaient justement censés fixer. Ainsi des « renégats » (du nom que l'on donnait aux chrétiens convertis à l'islam), vivant, en apparence, comme des musulmans et pourtant prompts à brandir rosaires ou crucifix pour revendiquer une identité catholique. Ces artefacts étaient aussi fréquemment volés par les Algériens et les Marocains (tout comme les chrétiens faisaient main basse sur les manuscrits islamiques), le versement d'une rançon permettant de les récupérer[6]. Ces situations donnaient lieu à des négociations et à des échanges entre les Maghrébins, la couronne espagnole et les captifs catholiques, à qui les objets étaient envoyés à titre d'assistance spirituelle. Enfin, nous suggérons que le pillage et le détournement de ces objets ont paradoxalement profité à toutes les parties concernées. La récupération des objets pillés donnait ainsi aux captifs le pouvoir de racheter un emblème de leur Dieu et, ce faisant, de participer à une forme radicale d'*imitatio Christi*, tandis que les frères trinitaires et mercédaires voyaient leur renommée s'accroître dans la péninsule Ibérique. Les souverains musulmans en sortaient tout aussi renforcés : en brisant ou en menaçant de s'en prendre aux objets catholiques, ils obtenaient en échange des privilèges religieux pour leurs sujets réduits en esclavage en Espagne et, de la sorte, consolidaient sur eux leur tutelle spirituelle et leur souveraineté politique.

Si les rosaires, statues et ciboires, pour ne citer que quelques-uns des objets dont l'article suit les pérégrinations, entretenaient tous une certaine relation au sacré ou la possibilité d'une telle relation, ils ne constituaient pas un ensemble homogène pour les catholiques au début de l'ère moderne, pas plus que pour les chercheurs aujourd'hui. On peut cependant aborder ces objets disparates en tant

5. À l'instar d'Igor Kopytoff et de Ian Hodder, nous cherchons à reconstruire et analyser la biographie sociale d'une classe d'objets, en mettant l'accent sur les interdépendances croissantes entre êtres humains et choses : Ian HODDER, « The Entanglements of Humans and Things: A Long-Term View », *New Literary History*, 45, 2014, p. 19-36, ici p. 30-31 et Igor KOPYTOFF, « The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process », *in* A. APPADURAI (dir.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 64-91.

6. Voir par exemple, Daniel HERSHENZON, « Traveling Libraries: The Arabic Manuscripts of Muley Zidan and the Escorial Library », *Journal of Early Modern History*, 18, 2014, p. 535-558.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

que catégorie à part entière, le brusque moment de leur capture les ayant placés sur des trajectoires communes. Des objets qui n'auraient probablement pas laissé de traces dans les archives méditerranéennes furent métamorphosés en possessions inaliénables et infiniment précieuses pour les chrétiens : devenus symboles de leur communauté d'origine, leur prestige se fondait sur ces récits de captivité et de rédemption[7]. Cet article étudie donc ces « artefacts captifs » qui n'ont en commun ni la forme, ni le matériau, ni l'origine, ni même la fonction, mais qui constituent pourtant une catégorie par la circulation violente qu'ils partagent. Retracer leurs parcours permet de comprendre comment ces circulations entre l'Espagne, Alger et le Maroc ont abouti à leur conférer de nouvelles affordances et à modifier leur valeur et leur statut. L'étude révèle également les diverses facettes des relations qu'entretenaient des catholiques, des musulmans et des convertis à l'islam avec la matérialité catholique.

Hormis les quelques pièces ayant survécu[8], la plupart de ces objets ne nous sont connus qu'au travers de sources textuelles, ce qui explique que l'article couvre une période chronologique assez longue, s'étendant grossièrement du dernier quart du XVI^e^ siècle au premier quart du XVIII^e^ siècle. Un tel cadre temporel risque assurément de gommer les différences contextuelles et de créer des continuités factices. Par exemple, les spécialistes de la Méditerranée française au début de l'époque moderne pourraient affirmer que l'économie du pillage et de la rançon s'est transformée à la fin du XVII^e^ siècle, lorsque la libération des captifs en Afrique du Nord a cessé d'être « une simple expression de la charité chrétienne » pour devenir « un outil de consolidation de l'État »[9]. Pour pallier cet écueil, l'espace pris en considération est soigneusement délimité : l'article se concentre sur la Méditerranée hispano-maghrébine, y compris la façade atlantique du Maroc, les Baléares, la Sardaigne, la Sicile, Naples et une série de présides espagnols au Maghreb. Dans cet espace et tout au long de la période, la captivité et la rédemption constituent la principale interface entre l'Espagne, l'Algérie ottomane et le Maroc, et leur dimension religieuse est restée prépondérante.

Ce large cadre temporel permet de s'appuyer sur de riches archives, parmi lesquelles des brochures produites par les frères trinitaires et mercédaires, des procès-verbaux de procès de renégats devant les tribunaux de l'Inquisition, des ouvrages portant sur des villes nord-africaines, des récits et des pièces de théâtre de captivité, des lettres de Franciscains, la correspondance entre le vicaire apostolique d'Alger et la Sacrée congrégation pour la propagation de la foi (la *Propaganda Fide*),

7. Annette B. WEINER, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley, University of California Press, 1992.

8. Outre le fameux Christ de Medinaceli à Madrid, nous avons trouvé la trace des objets suivants : l'Enfant Jésus de Mekhnès et une toile de saint Jean le Grand à l'hôpital du Tiers-Ordre franciscain à Madrid, une statue de Notre-Dame d'Alger à la résidence de l'ordre trinitaire à Madrid, une autre statue de Notre-Dame de l'Immaculée conception au couvent de las Descalzas Reales à Madrid et le Saint Enfant captif à la cathédrale métropolitaine de Mexico.

9. Gillian WEISS, *Captifs et corsaires. L'identité française et l'esclavage en Méditerranée*, trad. par A.-S. Homassel, Toulouse, Anacharsis, [2011] 2014, p. 2.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

des rapports d'espions espagnols, des fatwas et des lettres envoyées par les autorités algériennes aux conseils de gouvernement espagnols. Malgré d'immenses lacunes, les références aux objets saisis abondent dans des sources nombreuses et variées, dont la diversité en termes de genre, de référentialité, de visée et d'audience suggère que les mouvements décrits dans les archives étaient plus que de simples tropes textuels. Quoique moins abondantes, les sources maghrébines corroborent en outre les informations données par les documents espagnols. Ainsi, les témoignages des renégats devant les tribunaux de l'Inquisition sont non seulement confirmés dans des rapports de missionnaires, mais également dans des recueils de fatwas. De même, les missives envoyées par des hauts dignitaires algériens (ou les résumés de ces documents qui nous sont parvenus) recoupent les informations tirées des rapports de militaires ou d'érudits ibériques. Bien que des cas spécifiques de versement de rançon pour récupérer des objets tombés aux mains des musulmans ne soient documentés que dans des sources catholiques, celles-ci sont suffisamment variées pour établir la pratique et tenter de définir sa signification pour les chrétiens impliqués. De la même façon, si les opérations réalisées autour de plusieurs objets de dévotion d'envergure donnent un accès plus immédiat aux points de vue des chrétiens que des musulmans, la documentation autorise à les rassembler dans une même catégorie et à examiner les structures de leur mobilité ainsi que les possibilités qu'ils offraient aux individus et aux groupes acteurs de leurs pérégrinations.

Ces deux dernières décennies, l'étude de l'espace méditerranéen au début de l'époque moderne a été profondément renouvelée. Les précédents récits historiographiques qui suggéraient la désintégration de la région se sont vus remplacés par des perspectives mettant en avant les relations et les connexions[10]. Dans le contexte de la course maritime et de la captivité, le travail de Wolfgang Kaiser sur l'« économie de la rançon » se révèle particulièrement pertinent. Avec d'autres, il a reconstitué un univers maritime peuplé d'intermédiaires, avec leurs permis royaux de faire commerce avec le Maghreb et leurs exportations de biens et de lingots d'or vers les villes nord-africaines, leurs mécanismes de crédits et d'assurance maritime qui facilitaient le versement des rançons pour le rachat des captifs[11]. Ces études font apparaître une région où empires et acteurs locaux cohabitaient et dans laquelle violence religieuse et mécanismes de marché étaient profondément imbriqués[12].

10. Pour les récits classiques, voir Fernand BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949 et Andrew C. HESS, *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.

11. Wolfgang KAISER (dir.), *Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XVe-XVIIIe siècle*, Rome, École française de Rome, 2008 ; Wolfgang KAISER et Guillaume CALAFAT, « The Economy of Ransoming in the Early Modern Mediterranean: A Form of Cross-Cultural Trade Between Southern Europe and the Maghreb (Sixteenth to Eighteenth Centuries) », *in* F. Trivellato, L. Halevi et C. Antunes (dir.), *Religion and Trade: Cross-Cultural Exchanges in World History, 1000-1900*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 108-130.

12. De ce point de vue, le travail des historiens économiques, qui ont considérablement enrichi nos connaissances sur le développement du commerce entre l'Espagne, le Maroc

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

Les objets catholiques occupaient une place prééminente dans l'expérience de la captivité et dans l'économie de la rançon. Cependant, si le cadre de cette « économie » a permis de faire évoluer notre compréhension de l'histoire du trafic d'êtres humains, il a laissé de côté les objets de dévotion catholiques. Cela n'est pas si surprenant, la plupart des spécialistes de la culture visuelle et matérielle négligeant encore ce moment et cet espace spécifiques ; comme l'a résumé Elisabeth A. Fraser, « [l]'histoire de l'art du début de l'époque moderne attend toujours son moment méditerranéen[13] ». S'il existe quelques exceptions fort intéressantes, elles éludent les traversées des objets ou n'y voient que des contre-exemples sans conséquences[14]. Les études sur les parcours méditerranéens d'objets religieux se sont principalement concentrées sur le Moyen Âge et les utilisations d'objets musulmans – des manuscrits aux pavillons en passant par les tentes et les armes – par des chrétiens en Europe, ce qui peut laisser penser que les musulmans, eux, n'utilisaient ni ne détournaient des artefacts chrétiens[15]. Achetés ou pillés, les objets musulmans avaient en général un caractère exceptionnel et suivaient

et Alger au début de l'époque moderne, est également essentiel. Voir Eloy Martín Corrales, *Comercio de Cataluña con el Mediterráneo musulmán (siglos XVI-XVIII). El Comercio con los « enemigos de la fe »*, Barcelone, Ediciones Bellaterra, 2001 ; Roberto Blanes Andrés, *Valencia y el Magreb. Las Relaciones Comerciales Marítimas (1600-1703)*, Barcelone, Ediciones Bellaterra, 2010 ; Roberto Blanes Andrés et Vicente Montojo Montojo, « El comercio del Mediterráneo español a mediados del siglo XVII », *in* J. Martínez Millán et M. Rodríguez Rivero (dir.), *La corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía católica*, vol. 2, *El sistema de corte. Consejos y hacienda*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2017, p. 1331-1370.

13. Elisabeth A. Fraser, « Introduction », *in* E. A. Fraser (dir.), *The Mobility of People and Things in the Early Modern Mediterranean: The Art of Travel*, New York, Routledge, 2020, p. 1-8, ici p. 2. Nous sommes mieux renseignés sur la circulation des objets de dévotion dans la partie orientale de la Méditerranée : voir Yuliana Boycheva (dir.), *Routes of Russian Icons in the Balkans (16th-Early 20th Centuries)*, Seyssel, La pomme d'or, 2016 ; Felicita Tramontana, « 'Per ornamento e servizio di questi Santi Luoghi'. L'arrivée des objets de dévotion dans les sanctuaires de Terre Sainte (XVII^e siècle) », *Archives de sciences sociales des religions*, 183-3, 2018, p. 227-245.

14. L'une d'entre elles est l'analyse éclairante du Christ de Medinaceli de María Cruz de Carlos Varona : M. Cruz de Carlos Varona, « 'Imágenes rescatadas' en la Europa moderna », art. cit. On peut également citer le travail de Catherine V. Infante sur les représentations des objets captifs : Catherine V. Infante, *The Arts of Encounter: Christians, Muslims, and the Power of Images in Early Modern Spain*, Toronto, University of Toronto Press, 2022. Voir enfin l'étude de Giovanna Fiume sur la canonisation d'un missionnaire franciscain livré au martyr au Maroc et sur ses reliques : Giovanna Fiume, *Schiavitù mediterranee. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Milan, Bruno Mondadori, 2009, p. 263-266 et 281-323.

15. Voir Cecily J. Hilsdale, « Visual Cultures of the Medieval Mediterranean », *in* P. Horden et S. Kinoshita (dir.), *A Companion to Mediterranean History*, Chichester, Wiley Blackwell, 2014, p. 296-313 ; Eva R. Hoffman « Pathways of Portability: Islamic and Christian Interchange from the Tenth through the Twelfth Century », *Art History*, 24-1, 2001, p. 17-50 ; Catarina Schmidt Arcangeli et Gerhard Wolf (dir.), *Islamic Artefacts in the Mediterranean World: Trade, Gift Exchange and Artistic Transfer*, Venise, Marsilio, 2011.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

des trajectoires unidirectionnelles, du monde musulman vers la chrétienté. Par contraste, les objets religieux catholiques déplacés à travers les zones de guerre ont été largement ignorés, alors qu'ils observaient parfois un cycle complet, finissant par revenir à leur point de départ ou à proximité : institutionnalisées, leurs trajectoires étaient fractionnées en plusieurs étapes – de la péninsule Ibérique ou de l'Italie vers le Maghreb, à l'intérieur du Maghreb, puis du Maghreb vers l'Europe. En se concentrant sur ces artefacts catholiques, cet article souligne à quel point les matérialités catholiques ont continué à articuler et à arbitrer les relations sociales, politiques et économiques entre les musulmans et les chrétiens en Méditerranée occidentale au cours du long XVII^e^ siècle.

La première partie dessine le contexte politique dans lequel se sont formées des communautés de chrétiens, libres ou captifs, au Maghreb au début de l'époque moderne et met l'accent sur la circulation non violente d'artefacts religieux de l'Espagne vers l'Afrique du Nord. Le deuxième volet étudie, à hauteur d'individus, les interactions entre les captifs catholiques et les renégats, examinant la manière dont les objets de dévotion permettaient aux seconds de revendiquer leur appartenance continue à la famille catholique. La troisième partie analyse la façon dont les images de dévotion étaient insérées dans l'économie du pillage et les efforts de certains captifs pour les racheter. Les deux dernières sections reviennent aux présides de Larache et de La Mamora pour étudier les négociations entre l'Espagne et le Maroc dans le rachat des objets catholiques. Elles reconstruisent les hiérarchies de valeur conférées aux objets, l'économie politique de la rançon des artefacts religieux et la manière dont ces objets passent de la sphère de l'échange à celle du don.

Les artefacts religieux au service des captifs chrétiens

Les conquêtes de Constantinople par les Ottomans en 1453 et de Grenade par les Espagnols en 1492 inaugurèrent une nouvelle rivalité en Méditerranée. Durant une grande partie du XVI^e^ siècle, la monarchie catholique mena une intense politique belliqueuse en Méditerranée, concevant des plans offensifs et conquérant un certain nombre de villes au Maghreb (mais en perdant d'autres). En 1581, cependant, les deux empires signèrent une trêve permettant aux Ottomans et aux Espagnols de concentrer leurs efforts militaires respectivement à l'Est, vers la Perse safavide, et à l'Ouest, en direction du monde atlantique[16]. La frontière jusque-là mouvante entre les empires se stabilisant, les corsaires comblèrent le vide laissé par les flottes impériales, entraînant une hausse du nombre des captifs

16. Sur le plan économique, la Méditerranée a continué à être une arène importante pour les deux empires. Voir E. M. CORRALES, *Comercio de Cataluña*..., *op. cit.* ; R. BLANES ANDRÉS, *Valencia y el Maghreb*, *op. cit.* ; R. BLANES ANDRÉS et V. MONTOJO MONTOJO, « El comercio del Mediterráneo español... », art. cit. ; et Molly GREENE, « The Ottomans in the Mediterranean », *in* V. AKSAN et D. GOFFMAN (dir.), *The Early Modern Ottoman Empire: A Reinterpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 104-116.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

des deux côtés. Si les marchands, les missionnaires, les convertis et les rédempteurs chrétiens et musulmans continuaient à franchir les frontières religieuses et impériales, les captifs et les esclaves formaient l'essentiel de cette circulation humaine. Différentes raisons motivaient l'achat de captifs, le profit tiré du versement des rançons étant un puissant moteur du système d'asservissement en Méditerranée – même si une grande majorité n'était jamais relâchée et finissait par s'intégrer au tissu social des sociétés qui les avaient asservis.

Du fait du *corso* et des expéditions pour capturer des esclaves, les villes musulmanes du Maghreb comptaient de vibrantes populations de chrétiens, qu'ils soient libres ou esclaves. Les captifs chrétiens jouissaient d'un accès limité à des formes chrétiennes de culte, autorisées principalement dans les prisons où ils étaient détenus. Dans les années 1570, plusieurs églises étaient déjà en service dans les quartiers d'Alger où résidaient les captifs, et il est attesté qu'au moins quatre d'entre elles étaient actives dans la première moitié du XVII^e^ siècle, en plus d'une chapelle dans la résidence du consul français et de plusieurs autres dans les villes voisines[17]. Les captifs portugais de Marrakech disposaient de leur propre église dès la fin du XVI^e^ siècle[18]. Les Franciscains, qui s'établirent peu à peu au Maroc au cours du XVII^e^ siècle, dirigeaient des églises et des couvents dans les prisons occupées par des captifs à Fez, Marrakech et Meknès[19]. En 1733, on comptait quatre églises dans les prisons de captifs de Tunis et un oratoire dans le comptoir commercial français (ou *funduk*)[20]. Les Trinitaires établirent plusieurs hôpitaux religieux à Alger en 1612 et un autre à Tunis en 1720[21]. Quelques-uns des prêtres qui officiaient dans ces établissements étaient des captifs appartenant à la communauté auprès de laquelle ils intervenaient. Dans d'autres cas, les fidèles économisaient de l'argent pour faire venir un prêtre captif d'une ville voisine afin qu'il prononce les sacrements – ainsi de Marrakech, où des prisonniers payaient les services d'un prêtre captif de Salé ou de Tétouan[22].

17. Antonio DE SOSA, *Topography and History of Algiers in An Early Modern Dialogue with Islam: Antonio de Sosa's Topography of Algiers*, éd. par M. A. GARCÉS, Notre Dame, University of Notre Dame Press, [1612] 2011, p. 257-259 ; Jean-Baptiste GRAMAYE, *Alger, XVI^e^-XVII^e^ siècle. Journal de Jean-Baptiste Gramaye, « évêque d'Afrique »*, trad. par Abd el Hadi ben Mansour, Paris, Éd. du Cerf, [1622] 1998, p. 335-337 ; *Relación verdadera en que se da cventa muy por estenso del modo que tienen de vivir assi Moros, Iudios de la ciudad de Argel*, Madrid, 1639, conservé dans la Biblioteca Nacional de España (ci-après BNE), VE 185/74.
18. António de SALDANHA, *Crónica de Almançor, sultão de Marrocos (1578-1603)*, éd. par A. Dias Farinha, Lisbonne, Instituto De Investigação Científica Tropical, 1997, p. 203.
19. Pascual SAURA LAHOZ, « Los Franciscanos en Marruecos. Relación inédita de 1685 », *Archivo Ibero-Americano*, 17, 1921, p. 79-100, ici p. 95-96.
20. Francisco XIMÉNEZ, *Colonia trinitaria de Túnez*, éd. par I. Bauer, Tétouan, Tip. Gomariz, 1934, p. 28.
21. Ellen G. FRIEDMAN, « Trinitarian Hospitals in Algiers: An Early Example of Health Care for Prisoners of War », *The Catholic Historical Review*, 66, 1980, p. 551-564 ; Bonifacio PORRES ALONSO, « Los hospitales trinitarios de Argel y Túnez », *Hispania sacra*, 48, 1996, p. 639-717.
22. Sur les services religieux fournis aux captifs, voir le rapport que le Franciscain Luis de San Agustin a envoyé à la Sacrée congrégation pour la propagation de la foi de Rome en 1685 : P. SAURA LAHOZ, « Los Franciscanos en Marruecos », art. cit., p. 95-96.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

Les captifs chrétiens n'étaient pas considérés comme des *dhimmī*-s – des individus libres de pratiquer leur religion et de posséder des biens en échange du paiement d'un impôt et de la reconnaissance de l'autorité du souverain musulman –, mais plutôt comme des *ḥarbi*-s appartenant au *dār al-ḥarb* (la « maison de la guerre »), donc devant être réduits en esclavage[23]. Les privilèges religieux dont ils bénéficiaient avaient davantage des raisons pratiques que des justifications théologiques : les musulmans ne souhaitaient pas voir les captifs chrétiens se convertir à l'islam, afin qu'ils demeurent dans les réseaux d'échange et qu'ils continuent d'être une source de profit potentiel. Par ailleurs, les souverains musulmans attendaient de leurs homologues chrétiens qu'ils accordent les mêmes privilèges aux captifs musulmans[24] ; permettre aux chrétiens de pratiquer leur religion était donc un moyen d'obtenir des conditions similaires pour les communautés de captifs musulmans dans le monde chrétien. La captivité des chrétiens entraîna ainsi la formation de communautés chrétiennes en Afrique du Nord plusieurs siècles après leur apparente disparition de la région.

Cette réalité, et la crainte de la « pollinisation réciproque » entre communautés religieuses qu'elle faisait planer, créèrent les conditions du déplacement massif d'artefacts religieux de la Méditerranée espagnole vers l'Afrique du Nord. Des frères (capucins, franciscains, trinitaires, mercédaires et mathurins), de hauts ecclésiastiques et, à partir de 1622, la Sacrée congrégation pour la propagation de la foi, mais aussi des gouverneurs-généraux et des nobles espagnols expédiaient des objets liturgiques et de dévotion d'Espagne et de Rome aux colons des présides espagnols et aux communautés de captifs chrétiens dans les villes musulmanes. Ces objets devaient les aider à supporter les conditions de vie difficiles des zones frontières ou les épreuves de la captivité et leur permettre de conforter leur foi en dépit de la tentation ambiante de se convertir à l'islam. Les mouvements de ces artefacts étaient rarement enregistrés dans les archives espagnoles et romaines, mais les quelques traces conservées attestent que ces envois étaient réguliers et que les ecclésiastiques en étaient les principaux agents. Par exemple, le Trinitaire Bernardo de Monroy, en captivité à Alger dans les années 1610, commanda et reçut des calices, des patènes, des autels, des missels ainsi que des caisses de rosaires, de médailles et d'imprimés de la Vierge Marie, des bibles et des brochures sur la vie des saints[25]. En 1655, Baltasar Moscoso y Sandoval, cardinal et archevêque de Tolède, envoya à Alger des missels, des calices et des ornements ainsi que des images, des médailles et des rosaires auxquels étaient attachés

23. Sur l'institution de la *dhimma*, voir Mark R. COHEN, « What Was the Pact of ʿUmar? A Literary-Historical Study », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 23, 1999, p. 100-157.
24. Daniel HERSHENZON, « Plaintes et menaces réciproques : captivité et violence religieuses dans la Méditerranée du XVII^e siècle », *in* J. DAKHLIA et W. KAISER (dir.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, vol. 2, *Passages et contacts en Méditerranée*, Paris, Albin Michel, 2013, p. 441-460.
25. Bonifacio PORRES ALONSO, *Testigos de Cristo en Argel : Juan del Águila, Juan de Palacios y Bernardo de Monroy. Trinitarios*, Cordoue, Secretariado Trinitario, 1994, p. 112.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

des indulgences et des textes de dévotion[26]. La même année, Alonso Pérez de Guzmán, patriarche des Indes occidentales, envoya également des objets à Alger, dont des vêtements sacerdotaux, en particulier des chasubles et des aubes, ainsi que des nappes d'autel ou des frontaux de toutes les couleurs[27]. Dans une lettre du 8 juin 1680, le vicaire apostolique d'Alger remerciait la Sacrée congrégation pour la propagation de la foi pour les médailles et les croix envoyées de Rome qu'il avait distribuées aux captifs avec l'espoir d'affermir leur foi[28]. Ces arrivages se poursuivirent tout au long du XVIII^e siècle. En 1718, quelques jours avant son départ d'Espagne pour Alger, le Trinitaire Francisco Ximénez se vit ainsi remettre par l'évêque de Murcie des textes de dévotion et des rosaires pour les captifs, ainsi que de l'argent pour en acquérir davantage ; il reçut également des médailles de la part de l'évêque de Carthagène[29]. La croyance de l'Église catholique dans la capacité de l'image à prévenir la conversion des captifs chrétiens à l'islam restait forte au tournant du XVIII^e siècle. Néanmoins, la décision de Clément XI (reg. 1700-1721), premier pape du nouveau siècle, d'accorder une indulgence plénière à tout chrétien mourant devant une croix en terre infidèle laisse penser que le pontife craignait que les images seules ne suffisent pas à consolider la foi des croyants dans le message de l'Église[30].

Tandis que les petits objets de faible valeur étaient utilisés par les croyants, les objets monumentaux ornaient les murs des églises locales en apportant un supplément de réconfort aux captifs. L'ouvrage de Ximénez sur Tunis et sur l'hôpital trinitaire qu'il fonda à quelques pas d'une des prisons accueillant des captifs nous offre une description détaillée des images habillant les salles de cet établissement. Parmi les trois autels, le principal accueillait une image de l'Enfant Jésus portant une couronne d'argent doré tandis qu'un autre était décoré d'un crucifix taillé dans la pierre. On trouvait également dans l'hôpital : une statue de la Vierge des Remèdes et une autre de la Vierge de la Purification, recouverte d'une riche robe en tapisserie d'Espagne ; des portraits de saint Jean de Matha (co-fondateur de l'ordre trinitaire), de la Vierge de la Trinité, de Notre-Dame

26. *Id.*, *Libertad a los cautivos, actividad redentora de la orden trinitarian*, vol. 1, Cordoue, Secretariado Trinitario, 3 vol., 1997-1998, p. 371.
27. *Ibid.*
28. Archivio storico di Propaganda Fide, Rome, *Barberia*, liasse n° 1, fol. 467r, 8 juin 1680, « Lettre du vicaire apostolique d'Alger à la Sacrée congrégation pour la propagation de la foi ».
29. Real Academia de la Historia (ci-après RAH), Madrid, Mss. 9-27-7-E-193, fol. 22r, 24r et 28r, « Viaje de Argel de Fr. Francisco Ximénez de la ínclita y celestial religión de la SS. Trinidad Redempción de cautivos christianise ».
30. L'évêque de Murcie, qui donna des rosaires et des médailles à Francisco Ximénez, accorda également quarante jours d'indulgence à tous les captifs qui réciterait un Notre Père ou un Avé Maria, ou qui effectuerait un acte de contrition face à un crucifix détenu par Ximénez. Voir RAH, Madrid, Mss. 9-27-7-E-193, fol. 67r, « Viaje de Argel de Fr. Francisco Ximénez de la ínclita y celestial religión de la SS. Trinidad Redempción de cautivos christianise ».

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

du Mont-Carmel et de saint Félix de Valois (l'autre cofondateur de l'ordre des Trinitaires) ; des images de saint Sébastien et de sainte Rosalie en albâtre et en marbre ; et des reliques des saints[31]. Ximénez indique la provenance de la plupart de ces objets : la duchesse d'Osuna avait envoyé d'Espagne la robe de la Vierge de la Purification ; les Trinitaires avaient acheté quelques-unes des statues en Sicile et versé des rançons pour récupérer certains objets saisis par des corsaires[32]. L'origine de ces objets et l'identité de certains donateurs étaient source de prestige pour l'hôpital, tout en soulignant la dévotion de ceux qui les achetaient pour les offrir.

Loin d'être des événements isolés, ces envois d'objets de dévotion – qu'il s'agisse de petites pièces bon marché ou d'objets somptueux de grande valeur – vers le Maghreb à des fins missionnaires étaient assez courants pour toutes les frontières de la chrétienté catholique. Cependant, le contexte géospatial et politique distinguait la frontière nord-africaine des autres zones frontalières interconfessionnelles du catholicisme, comme le Japon, l'Amérique ibérique ou la Palestine[33]. En termes d'espace, la frontière nord-africaine ressemblait davantage à celle entre catholiques et protestants qu'aux autres zones de contact entre le catholicisme et d'autres religions. Cela s'explique par la proximité entre la Sicile espagnole et Tunis, sous domination ottomane (environ 180 km), entre la province ottomane d'Alger et le Levant espagnol (environ 321 km) ou entre l'Andalousie du Sud et le Maroc (moins de 15 km), ces courtes distances favorisant une circulation particulièrement intense. La frontière nord-africaine se distinguait également d'autres contextes sur le plan politique. Bien qu'elle ait implanté un certain nombre de colonies en Afrique du Nord, l'Espagne n'y jouait pas le rôle impérial qu'elle remplissait en Amérique ibérique. Par ailleurs, la rencontre entre Maghrébins et Espagnols n'était pas aussi déséquilibrée, ni aussi nouvelle, qu'entre jésuites et Japonais. La situation au Maghreb ne ressemblait pas non plus à celle de la Palestine. Au Maghreb, la majorité des catholiques étaient des captifs en esclavage – des *ḥarbi*-s, et non des *dhimmī*-s – et l'économie politique de la rançon constituait le principal mode de relation entre catholiques et musulmans.

31. F. Ximénez, *Colonia Trinitaria de Túnez*, *op. cit.*, p. 188-190. Sur la circulation et le commerce des reliques en Méditerranée, voir G. Fiume, *Schiavitù mediterranee*, *op. cit.*, p. 263-266 et 281-323 ; A. Katie Harris, « Gift, Sale, and Theft: Juan de Ribera and the Sacred Economy of Relics in the Early Modern Mediterranean », *Journal of Early Modern History*, 18-3, 2014, p. 193-226 ; Katrina B. Olds, « The Ambiguities of the Holy: Authenticating Relics in Seventeenth-Century Spain », *Renaissance Quarterly*, 65-1, 2012, p. 135-184.

32. F. Ximénez, *Colonia Trinitaria de Túnez*, *op. cit.*, p. 188-190.

33. Hélène Vu Thanh, « L'économie des objets de dévotion en terres de mission : l'exemple du Japon (1549-1614) », *Archives de sciences sociales des religions*, 183, 2018, p. 207-225 ; F. Tramontana, « 'Per ornamento e servizio di questi Santi Luoghi' », art. cit. ; Gabriela Ramos, « Living with the Virgin in the Colonial Andes: Images and Personal Devotion », *in* S. Ivanič, M. Laven et A. Morrall (dir.), *Religious Materiality in the Early Modern World*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2019, p. 137-150.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

Convertis à l'islam et objets catholiques

Les captifs étaient les principaux bénéficiaires des exportations d'objets de dévotion, mais rosaires, scapulaires, crucifix et autres artefacts circulaient également parmi les renégats, ces chrétiens qui s'étaient convertis à l'islam durant leur captivité. Par opposition au terme arabe « mamelouk », qui insistait sur la servitude des membres de ce groupe au sein de puissantes familles locales, le terme chrétien « renégat » mettait l'accent sur la trahison de ces convertis vis-à-vis de leurs coreligionnaires[34]. Les renégats utilisaient les images pieuses pour influer sur leur présent et atténuer les risques qu'ils pouvaient courir dans le futur. En détenant des objets de dévotion et en les exhibant devant des captifs catholiques, des prêtres et des frères, les renégats qui s'étaient convertis mais ne souhaitaient pas rompre complètement avec les chrétiens pouvaient prétendre appartenir aux communautés desquelles leur conversion les avait officiellement exclus. De nombreux renégats s'engagèrent dans les équipages des navires de corsaires après leur conversion. Les convertis étaient conscients qu'en cas de capture en haute mer par des navires catholiques, ils seraient jugés par les tribunaux de l'Inquisition et passibles de longues années de galère. Ceux qui ne s'étaient pas engagés comme corsaires mais rêvaient simplement de retrouver leurs coreligionnaires et leurs communautés d'origines savaient qu'ils devraient justifier leur « conversion » et convaincre les inquisiteurs qu'ils étaient restés chrétiens. En manifestant leur dévotion pour des objets religieux en présence de captifs et d'ecclésiastiques, les renégats faisaient de ces derniers des témoins de moralité pour d'éventuels procès d'inquisition. Manifester leur dévotion continue envers ces objets leur assurait ainsi des circonstances atténuantes légales et des preuves solides qu'ils « s'étaient convertis par la parole mais pas par le cœur »[35]. L'emploi de cette formule était monnaie courante chez les renégats comparaissant devant les tribunaux de l'Inquisition et incontournable pour quiconque espérer s'en tirer avec une peine relativement légère[36]. Cela ne signifie pas, bien entendu, que l'utilisation d'objets de dévotion par les renégats avait toujours ou exclusivement une visée stratégique ou instrumentale. Les convertis qui utilisaient secrètement ces images pouvaient tout à fait croire en leur pouvoir d'intercession, aussi bien dans leurs interactions

34. Sur ces termes et les pratiques correspondantes, voir Guillaume CALAFAT, « Jurisdictional Pluralism in a Litigious Sea (1590-1630): Hard Cases, Multi-Sited Trials and Legal Enforcement between North Africa and Italy », *in* J.-P. GHOBRIAL (dir.), « Global History and Microhistory », *Past & Present*, 242, supplément 14, 2019, p. 142-178, ici p. 169-174 ; M'hamed OUALDI, *Esclaves et Maîtres. Les Mamelouks des Beys de Tunis du XVII^e siècle aux années 1880*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 23-61.

35. Voir, par exemple, le résumé de l'affaire du tribunal de Majorque : Onofre VAQUER BENNASAR, *Captius i renegats al segle XVII. Mallorquins captius entre musulmans. Renegats davant la Inquisició de Mallorca*, Majorque, El Tall, 2014, p. 123-236.

36. Giovanna FIUME, « Rinnegati : le imbricazioni delle relazioni mediterranee », *in* B. F. LLOPIS *et al.* (dir.), *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*, Valence, Universitat de València, 2016, p. 39-62, ici p. 43.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

quotidiennes avec des chrétiens en Afrique du Nord qu'à l'avenir, une fois retrouvée leur terre natale. D'autant que ces « performances » dévotionnelles devaient convaincre ce public pour atteindre son objectif. C'est pourquoi l'analyse des usages de la culture matérielle catholique par les renégats doit laisser de côté les questions de foi et de sincérité de la croyance pour se concentrer sur les conséquences sociales du fait de détenir, de fabriquer, d'exhiber ou de mentionner des objets de dévotion catholiques[37].

L'islam, comme la religion chrétienne et le judaïsme, s'opposait aux conversions forcées[38]. Indépendamment des objections doctrinales, les propriétaires de captifs refusaient la conversion de leurs esclaves, celle-ci les privant de toute rançon potentielle. Malgré cette résistance et les tentatives de différentes églises pour s'y opposer, la conversion à l'islam était courante parmi les captifs chrétiens au Maghreb[39]. Bartolomé et Lucile Bennassar ont étudié le cas de 1 550 renégats condamnés par les tribunaux de l'Inquisition entre 1550 et 1700, parmi lesquels 459 Espagnols, 402 Italiens et 93 Portugais[40]. Comme seule une infime fraction des renégats finissait effectivement devant l'Inquisition, les deux historiens ont estimé à plus de 300 000 le nombre de chrétiens qui se seraient convertis à l'islam en captivité[41]. Ceux-ci avançaient diverses justifications à leur conversion : le désir d'améliorer leurs conditions de vie, la crainte que leurs familles aient renoncé à les récupérer, un moyen d'éviter de payer une dette à un autre captif chrétien, une forme de vengeance contre un musulman qui les avait maltraités, une façon d'éviter des châtiments corporels ou simplement le fait d'avoir été convaincu par le message de l'islam[42]. Formellement, il suffisait, pour se convertir, de réciter la *shahāda*, la profession de foi musulmane, et de porter un turban, mais, au-delà de ces signes extérieurs, la conversion représentait un long processus dont les implications sociales, politiques et juridiques dépassaient les dimensions

37. Sur le risque d'anachronisme que comporte l'emploi de la catégorie culturelle de la « sincérité » dans des contextes non protestants, voir Talal ASAD, « Comments on Conversion », *in* P. VAN DER VEER (dir.), *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, New York, Routledge, 1996, p. 263-273 ; Webb KEANE, « From Fetishism to Sincerity: On Agency, the Speaking Subject, and their Historicity in the Context of Religious Conversion », *Comparative Studies in Society and History*, 39-4, 1997, p. 674-693.

38. Bien que les trois religions aient élaboré des arguments pour justifier les conversions forcées, comme le démontre un ouvrage récent sur le sujet : Mercedes GARCÍA-ARENAL et Yonatan GLAZER-EYTAN (dir.), *Forced Conversion in Christianity, Judaism and Islam: Coercion and Faith in Premodern Iberia and Beyond*, Leyde, Brill, 2019.

39. Pour une revue récente de la littérature, voir Robert John CLINES, « The Converting Sea: Religious Change and Cross-Cultural Interaction in the Early Modern Mediterranean », *History Compass*, 17-1, 2019, p. 1-15.

40. Bartolomé BENNASSAR et Lucile BENNASSAR, *Les chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, Paris, Perrin, 1989. Pour les tribunaux non couverts dans cette étude, voir Anita GONZALES-RAYMOND, *Inquisition et société en Espagne. Les relations des causes du Tribunal de Valence (1566-1700)*, Paris, Annales littéraires de l'université de Franche-Comté, 1996.

41. B. BENNASSAR et L. BENNASSAR, *Les chrétiens d'Allah*, *op. cit.*, p. 168.

42. G. FIUME, « Rinnegati », art. cit., p. 48-52.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

religieuses[43] – même si elles n'entraînaient pas une rupture sociale[44]. En effet, le décalage entre la conversion formelle et ses effets à long terme permettait aux renégats de faire valoir à leurs anciens coreligionnaires qu'ils restaient des membres loyaux de la communauté catholique, même après leur conversion. Les renégats pouvaient être traités avec suspicion par les musulmans, qui contrôlaient leur liberté de mouvement et suivaient de près leurs interactions avec les chrétiens. Reconstruire la façon dont les renégats revendiquaient leur appartenance permet d'établir les rôles polyvalents et les effets déformants de la culture matérielle chrétienne sur la frontière entre les religions.

Les sources espagnoles et maghrébines attestent l'importance continue de la culture matérielle chrétienne dans la vie des convertis et le rôle que les objets de dévotion jouaient dans les efforts des chrétiens comme des musulmans pour décrypter l'identité et l'affiliation des renégats. Dans les rapports envoyés par la Sacrée congrégation pour la propagation de la foi et par la Congrégation pour la doctrine de la foi, les missionnaires en service dans l'espace méditerranéen musulman faisaient couramment référence à des renégats possédant des objets de dévotion et pratiquant la religion catholique de manière clandestine[45]. Ces convertis expliquaient qu'ils ne souhaitaient pas revenir à la chrétienté en raison des liens conjugaux, sociaux ou professionnels qu'ils avaient établis après leur conversion. Plusieurs fatwas appartenant aux recueils de fatwas du début de l'époque moderne reflètent l'inquiétude des musulmans au sujet de ces convertis qui continuaient à s'identifier à leur ancienne communauté spirituelle, tout en se comportant, en apparence, comme des musulmans dans leur vie quotidienne[46]. L'une des fatwas citées par Aḥmad ibn Yaḥyā al-Wansharīsī dans *La norme claire*, le plus important recueil de fatwas pour l'Occident islamique du début de l'époque moderne, établit un lien explicite entre les renégats et des objets de dévotion tels qu'une sorte de chapelle avec une alcôve cintrée (*ḥaniyya*), des bougies de dévotion, des textes en caractères latins, une croix et des hosties[47]. Ces sources, bien que par essence

43. Tobias P. GRAF, *The Sultan's Renegades: Christian-European Converts to Islam and the Making of the Ottoman Elite, 1575-1610*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

44. G. FIUME, « Rinnegati », art. cit., p. 41.

45. Valentina OLDRATI, « El difícil mantenimiento de la fe cristiana en tierras islámicas. Entre nicodemismo y otras estrategias de supervivencia (s. XVII) », *in* B. F. LLOPIS *et al.* (dir.), *Identidades cuestionadas*, *op. cit.*, p. 63-78, ici p. 72-77.

46. Voir les deux fatwas promulguées par Ali al-Matghari al-Fasi (mort en 1545) et Muhammad el-Nali (mort en 1521-1522) qui figurent dans le recueil de fatwas de la moitié du XVII[e] siècle d'Abd al-Aziz al-Zayyati, intitulé *Al-Jawāhir al-mukhtāra fi-mā waqaftu ʿalayhi min al-nawāzil bi-Jibāl Ghumāra* (*Selected Jewels*). Les deux fatwas concernaient les femmes musulmanes mariées à des convertis suspectés de continuer à pratiquer la religion chrétienne. Je remercie Jocelyn Hendrickson pour avoir partagé certains chapitres et l'annexe de son ouvrage *Leaving Iberia: Islamic Law and Christian Conquest in North West Africa*, Cambridge, Harvard University Press, 2021.

47. Aḥmad ibn Yaḥyā al-Wansharīsī, *Archives Marocaines. La pierre de touche des fétwas de Ahmad al-Wanscharīsī*, vol. 12, trad. par É. Amar, Paris, Ernest Leroux, 1908-1909, p. 323-325. Pour un résumé de la fatwa, voir Vincent LAGARDÈRE, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du* Mi'yar *d'al-Wanšarīsī*, Madrid, Casa de Velásquez, 1995, p. 65. Son

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

très variées, suggèrent qu'à l'instar des missionnaires catholiques, les juristes islamiques établissaient un lien entre renégats et objets catholiques – ces derniers servant à jauger les déclarations des convertis concernant leur appartenance à telle ou telle communauté confessionnelle.

Le type d'objets de dévotion que les renégats possédaient était fonction de leur disponibilité et des traditions des communautés d'origine des convertis, ou bien reflétait leur pragmatisme et leur capacité d'adaptation à des conditions locales particulières, comme l'illustrent les minutes des procès (*relaciones de causa*) du tribunal de l'Inquisition de Majorque[48]. Seuls 9 des 225 renégats condamnés entre 1603 et 1694 déclarèrent être en possession d'objets de dévotion, parmi lesquels 2 possédaient des scapulaires de Notre-Dame du Mont-Carmel, 7 des rosaires (l'un d'entre eux détenait également deux petites cartes, ou *cedulas*, de saint Pierre de Vérone et de sainte Agathe de Sicile) ; l'un des condamnés avait aussi une image de la Vierge du Rosaire (de même qu'un renégat condamné par le tribunal de l'Inquisition des Canaries), quand un dernier détenait une image non spécifiée de la Vierge[49]. Si l'échantillon apparaît relativement modeste, le phénomène est attesté, comme nous l'avons déjà vu, par d'autres sources. Cette liste fournit plus largement des indications sur les objets qui se trouvaient entre les mains de la communauté des captifs chrétiens dans son ensemble. Quelques-uns des objets parvenaient jusqu'à leurs propriétaires simplement parce qu'ils étaient disponibles à un moment donné, indépendamment de toute préférence personnelle ou collective. Le renégat ayant mentionné les petites cartes était originaire de Saint-Pierre, en France ; on peut donc douter qu'il ait jeté délibérément son dévolu sur une carte de sainte Agathe de Sicile, patronne des victimes de viol, des cancers du sein, des nourrices, de Malte et de plusieurs villes en Espagne et en Italie. De fait, il affirmait avoir reçu ces images « d'un prêtre résidant à Alger »[50]. Dans ce cas, la possession de l'image semble être liée à sa disponibilité et peut-être à l'absence d'un intercesseur avec lequel le récipiendaire aurait eu davantage d'affinités. Par ailleurs, la relative popularité du scapulaire de Notre-Dame du Mont-Carmel rappelle la place privilégiée qu'occupe la Vierge parmi les marins. Notre-Dame du Mont-Carmel était le titre de Marie dans

inclusion dans *La norme claire* suggère que les juristes, les souverains et le peuple estimaient que cette fatwa était appropriée au contexte de leur époque, et qu'elle constituait, ou allait constituer, un précédent juridique. Sur la promulgation de fatwas dans l'Occident islamique au début de l'époque moderne, voir David S. Powers, *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 20-22. Sur la promulgation et la compilation de fatwas dans l'Empire ottoman ainsi que sur leur statut de sources historiques, voir Joshua M. WHITE, *Piracy and Law in the Ottoman Mediterranean*, Stanford, Stanford University Press, 2018, p. 183-187.

48. Pour des transcriptions complètes des résumés des procès de renégats organisés par le tribunal de l'Inquisition de Majorque entre 1603 et 1694, voir O. VAQUER BENNASAR, *Captius i renegats al segle XVII*, *op. cit.*

49. *Ibid.*, p. 143, 168, 175, 201, 203, 215, 218, 221 et 234.

50. *Ibid.*, p. 215. Nous n'avons pu identifier de quel « Saint-Pierre » est exactement originaire ce renégat français.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

son rôle de sainte patronne de l'ordre des carmélites et sa dévotion était centrée sur le scapulaire – deux petits morceaux de tissu ou de bois rectangulaires joints par des bandes ou des cordelettes. Cette figure mariale était la sainte patronne des pêcheurs de plusieurs communautés côtières en Espagne et de la ville de La Valette, à Malte (elle est, du reste, toujours la patronne de la marine espagnole). Il est donc probable, puisque beaucoup d'entre eux étaient originaires de localités côtières de la péninsule Ibérique, que les renégats en possession de ces scapulaires aient entretenu de longue date une relation dévotionnelle à la Vierge.

À première vue, la présence répandue du rosaire semble également refléter l'attrait de cet objet dans toutes les classes sociales européennes au début de l'époque moderne[51]. La victoire des chrétiens sur la flotte ottomane à Lépante en 1571 a fait beaucoup pour la popularité de cet accessoire. L'année suivante, pour commémorer la victoire, le pape Pie V (reg. 1566-1572) promit des indulgences aux membres des confréries du rosaire. Puis, en 1573, son successeur, le pape Grégoire XIII (reg. 1572-1585), instaura une fête en l'honneur de Notre-Dame du Rosaire pour célébrer le triomphe des chrétiens[52]. Ainsi une chapelle d'une des églises d'Alger était-elle dédiée à cette figure mariale, de même qu'une des confréries de captifs de Marrakech[53]. En tant qu'emblème de la victoire sur l'islam, le rosaire et les images le représentant étaient une source particulière de réconfort non seulement pour les captifs, mais aussi pour les renégats qui espéraient retrouver leur terre natale ou simplement rester liés aux communautés confessionnelles auxquelles ils avaient appartenu.

Un examen plus approfondi de la conversion à l'islam au Maghreb révèle des spécificités dans l'utilisation du rosaire par les renégats. Ceux qui détenaient ouvertement de tels objets ou communiquaient avec les prêtres captifs les distribuant couraient de grands risques, notamment celui d'être accusés de conserver de manière obstinée leur ancienne religion. Les musulmans qui possédaient des renégats n'ayant pas encore été affranchis leur déconseillaient de détenir des croix, des rosaires ou d'autres objets de dévotion[54]. Ces derniers devaient par conséquent soigneusement dissimuler leurs images ou privilégier celles qui ne ressemblaient pas à ce qu'elles étaient supposées être[55]. Dans ce contexte, les références aux chapelets chez Miguel de Cervantes, qui passa cinq années en captivité à Alger de 1575 à 1580, dans sa pièce *Les bagnes d'Alger* sont éclairantes. Francisco, un enfant

51. Irene GALANDRA COOPER et Mary LAVEN, « The Material Culture of Piety in the Italian Renaissance: Re-touching the Rosary », *in* C. RICHARDSON, T. HAMLING et D. GAIMSTER (dir.), *The Routledge Handbook of Material Culture in Early Modern Europe*, Abingdon, Routledge, 2017, p. 338-353.

52. Carlos José ROMERO MENSAQUE, « La universalización de la devoción del rosario y sus cofradías en España. De Trento a Lepanto », *Angelicum*, 90-1, 2013, p. 217-246.

53. *Id.*, « La devoción al rosario en la ciudad de Zaragoza durante la modernidad (siglos XV al XVIII) », *Archivo Dominicano: Anuario*, 36, 2015, p. 137-164, ici p. 146 ; et Ginés DE OCAÑA, *Epitome del viage qve hizo a Marruecos el padre Fr. Francisco de la Concepciõ*, Séville, Ian Cabeças, [1646] 1975, fol. 18v.

54. O. VAQUER BENNASAR, *Captius i renegats al segle XVII*, *op. cit.*, p. 221.

55. *Ibid.*, p. 168.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

récemment converti à l'islam, y raconte comment ses ravisseurs lui avaient rendu son chapelet après avoir enlevé le crucifix qui y était attaché[56]. Cervantes laisse penser que ce geste est une manière pour les ravisseurs du garçon de transformer son rosaire en *misbaḥa*, le chapelet musulman. Dans une autre scène, Halima, l'épouse d'un redoutable corsaire, remarque un crucifix attaché au chapelet de Zara, une musulmane secrètement élevée en tant que chrétienne par sa nourrice captive, la jeune fille ayant probablement accroché l'image à son *misbaḥa*[57]. En suggérant que la différence essentielle entre un rosaire et un *misbaḥa* tient au crucifix fixé au premier, Cervantes propose une explication de la popularité de cet accessoire parmi les renégats : alors qu'il était impossible aux yeux des autres musulmans de justifier la possession de crucifix, de scapulaires ou d'images des saints, un rosaire sans son crucifix pouvait facilement passer pour un *misbaḥa* et ne risquait guère d'éveiller les soupçons.

Les rosaires et les *misbaḥa*-s étaient-ils vraiment similaires ? La plupart des *misbaḥa*-s comportaient 99 grains, soit 40 de plus en moyenne qu'un rosaire, mais certains n'étaient formés que de 33 grains, et il n'était pas rare de trouver des rosaires avec plus de 59 grains[58]. Les deux servaient à compter les prières ou, dans le cas du *misbaḥa*, les noms d'Allah, récités en silence ou à haute voix, et étaient associés à des gestes précis des doigts. Cependant, devant les tribunaux de l'Inquisition, deux des renégats témoignent avoir dissimulé leurs rosaires, remettant en cause l'idée d'une confusion possible avec le chapelet islamique. Les deux témoins prétendirent en effet qu'ils avaient dû confectionner leur propre rosaire pour éviter que leurs maîtres ne les découvrent en possession d'un tel objet. Devant les inquisiteurs, à la suite de son retour en Espagne, Juan Pérez, qui s'était converti à l'islam après avoir été vendu comme esclave à Alger en 1635, se recommanda à Dieu et à Notre-Dame du Rosaire, dont il se rappela avoir fabriqué une version en faisant des nœuds dans une corde « pour que les Maures ne le découvrent pas »[59]. De même, Salvador Martínez Menargas, converti à l'islam à Alger en 1656, déclara qu'il avait tressé avec soin « un rosaire à partir d'une fibre de palmier avec une croix [faite] de la même fibre »[60]. Ainsi peut-on dire que ces rosaires, comme d'autres objets de la fin du Moyen Âge et du début de la période moderne, employaient ce que Caroline Walker Bynum a défini comme une « interaction complexe de sujet et d'objet »[61]. Leur caractère grossier évoquait à la fois les matériaux disponibles localement – de la corde ou des fibres de palmier – et une forme confessionnelle. Les objets ainsi confectionnés devaient être

56. Miguel DE CERVANTES, *The Bagnios of Algiers*, act. 2, *in* M. de CERVANTES, *"The Bagnios of Algiers" and "The Great Sultana": Two Plays of Captivity*, éd. et trad. par B. Fuchs et A. J. Ilika, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, [1615] 2010, p. 45.
57. *Ibid.*, act. 3, p. 91.
58. Arent J. WENSINCK, « Subḥa », *in Encyclopaedia of Islam, First Edition (1913-1936)*, éd. par M. Th. Houtsma *et al.*, DOI : http://dx.doi.org/10.1163/2214-871X_ei1_SIM_5480.
59. O. VAQUER BENNASAR, *Captius i renegats al segle XVII*, *op. cit.*, p. 175.
60. *Ibid.*, p. 221.
61. Caroline WALKER BYNUM, *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York, Zone Books, 2011, p. 82.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

suffisamment abstraits pour que leurs maîtres musulmans ne les identifient pas trop aisément à des symboles chrétiens évidents et punissent le propriétaire ou le créateur, mais pas abstraits au point que les autres chrétiens soient incapables de les reconnaître comme des objets de dévotion[62]. Les rosaires faits main satisfaisaient ces deux exigences contradictoires – être identifiables tout en constituant des subterfuges –, mais restaient assez reconnaissables pour que leur possession comporte un risque.

Il est d'autres exemples où les luttes entre des groupes religieux se cristallisent autour du chapelet. Or, ces cas démontrent non seulement qu'une différence d'un seul grain, en plus ou en moins, était perceptible par les initiés comme par les non-initiés, mais que la performance jouait un rôle clef pour donner du sens à la forme et à la matière[63]. En d'autres termes, s'il est peu probable que les musulmans aient pu prendre des rosaires pour des *misbaḥa*-s et inversement, les renégats pouvaient utiliser le chapelet musulman pour réciter des Ave Maria. Manifester son appartenance continue à la communauté chrétienne ne dépendait pas tant de la matérialité de l'objet ou de sa forme – rosaire ou *misbaḥa* – que de la façon de mettre en scène son attachement, sa loyauté et sa dévotion, par la prière et en faisant les gestes appropriés. Les chapelets jouaient donc un rôle essentiel dans la gestion des relations entre renégats et captifs, puisqu'ils servaient aux premiers d'accessoires pour représenter, au sens théâtral, leur appartenance revendiquée à la communauté chrétienne et qu'ils offraient aux seconds (et, plus tard, aux inquisiteurs) un outil herméneutique pour décrypter les déclarations des renégats.

Ce point est particulièrement bien illustré par Cervantes dans « Le captif », trois chapitres de *Don Quichotte* consacrés au récit de la captivité à Alger[64]. Dans

62. Bruno Pomara Saverino décrit les chapelets comme des « objets ambigus », ce qui pourrait expliquer leur relative popularité auprès des morisques (les musulmans espagnols convertis de force à la chrétienté et leurs descendants) condamnés au tribunal de l'Inquisition de Sicile : Bruno POMARA SAVERINO, « Quand les objets de la foi fondent la réputation. Les morisques entre Espagne et Italie », *in* M. LEZOWSKI et Y. LIGNEREUX (dir.), *Matière à discorde. Les objets chrétiens dans les conflits modernes*, Rennes, PUR, 2021, p. 173-186.

63. Dans les années 1920, une querelle portant sur le nombre de fois que « La perle de la perfection » (une prière soufie) devait être récitée – onze fois ou, comme cela était généralement accepté, douze fois – divisa en deux groupes la confrérie de la Tijaniyya dans la colonie française de Haute-Volta (actuel Burkina Faso) : la Ḥamawiyya ou Tijānīs partisans de onze récitations, et les ʿUmarians ou Tijānīs partisans de douze récitations. En 1933, les Français tentèrent de convaincre Shaykh Sawadogo, qui avait introduit la confrérie de la Tijaniyya dans la colonie, de rallier les ʿUmarians, qui étaient soutenus par la France. Sawadogo fit mine d'accepter et ordonna même à ses adeptes d'ajouter un douzième grain à leur *misbaḥa*, mais il resta loyal envers la Ḥamawiyya, dont lui et ses adeptes continuaient de pratiquer la liturgie. Satisfaits, les administrateurs coloniaux français annoncèrent la « conversion » authentique de Sawadogo : Ousman MURZIK KOBO, « Five *Tasbih* in West African Islamic History: Spirituality, Aesthetic, Politics, and Identity », *in* A. BIGELOW (dir.), *Islam Through Objects*, Londres, Bloomsbury Academic, 2021, p. 81-94.

64. Miguel DE CERVANTES, *Cervantès. L'ingénieux Hidalgo Don Quichotte de la Manche*, trad. par A. Schulman, Paris, Éd. du Seuil, [1605] 1997, chap. 39-41, p. 440-479.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

le récit, Zoraida, la fille d'un riche maure algérien convertie au christianisme par sa gouvernante captive, cherche à fuir en Espagne pour vivre en tant que chrétienne sans avoir à se cacher. Elle envoie des notes détaillant son plan au captif espagnol Ruy Pérez de Viedma. Ce dernier, ne sachant pas lire l'arabe, sollicite un ami renégat arabophone. Bien qu'il ait déjà gagné la confiance de Viedma et de ses amis, ceux-ci ne lui révèlent pas l'identité de la jeune fille. La traduction du billet de Zoraida rend le projet de fuite évident : le renégat comprend qu'en dépit de l'amitié qu'il a cultivée avec les captifs, leur confiance reste conditionnelle. En réaction, « il tira de son sein un petit crucifix de métal, et, versant d'abondantes larmes, il [leur] jura, par le Dieu que représentait cette image, et auquel, bien que pécheur et méchant, il avait fidèlement conservé sa croyance, de [leur] garder le plus loyal secret sur tout ce qu'il [leur] plairait de lui découvrir »[65]. En exhibant son crucifix et en prononçant ces mots, le renégat revendique son appartenance à la communauté des fidèles chrétiens. Cette appartenance fait référence à deux séries de relations intriquées – entre membres de la communauté, d'une part, et entre les fidèles et Dieu, d'autre part. Par son geste, le renégat souligne indirectement que l'Église est une communauté de croyants et qu'appartenir à cette communauté implique des liens tout à la fois sociaux et religieux. Dans ce moment de tension, le crucifix devient un signe, comme l'a affirmé Catherine V. Infante. Cependant, il remplit également un rôle de preuve irréfutable de ce que le renégat affirme[66]. Il donne à ses mots une charge de vérité non seulement parce que l'image est une représentation de Dieu, comme le narrateur de Cervantes le rappelle aux lecteurs, mais aussi parce qu'il reflète le risque que son propriétaire a pris en le cachant sous ses vêtements.

Aux yeux des catholiques, le retour des renégats dans le giron de l'Église constituait une illustration vivante de la supériorité de la chrétienté sur l'islam. Cette victoire avait cependant pour corollaire la présence, au sein de la communauté, de convertis prétendant être catholiques mais se comportant en musulmans, ce qui rendait floue la frontière entre les deux religions. L'ambiguïté autour de l'affiliation religieuse des renégats qu'engendraient la possession et l'exhibition d'objets de dévotion ne pouvait se dissiper qu'à l'issue d'un procès de l'Inquisition. Jusqu'à ce moment-là, les renégats restaient potentiellement membres de deux communautés religieuses, Islam et chrétienté catholique. Si ces objets religieux n'étaient nullement responsables d'une telle indétermination, ils contribuaient puissamment à l'entretenir dans les interactions en face-à-face où se jouaient et se rejouaient les liens entre le local et le régional et entre le Maghreb et la péninsule Ibérique. Pour un renégat, détenir des rosaires ou des crucifix représentait certes un risque à Alger, mais un avantage à Majorque ou ailleurs en

65. *Ibid.*, chap. 40, p. 455. Une scène similaire, dans laquelle un renégat produit un rosaire, est racontée dans Emanuel D'ARANDA, *Les captifs d'Alger. Relation de la captivité du sieur Emanuel d'Aranda où sont descriptes les misères, les ruses et les finesses des esclaves et des corsaires d'Alger*, éd. par L. Z'RARI, Paris, J. P. Rocher, [1657] 1998, p. 174.
66. C. V. INFANTE, *The Arts of Encounter*, *op. cit.*

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

Espagne. Ces mises en scène illustrent la nature contingente de la circulation des images et le défi qu'elles représentaient pour ceux qui tentaient de la réguler. Les images traversaient les frontières qu'elles étaient censées baliser et leurs usages étaient à l'opposé de ceux pour lesquels elles avaient été conçues.

Le pillage des objets religieux

La traite des êtres humains créa des conditions favorables à la circulation non violente des objets religieux, mais aussi à leur pillage et à leur rachat. Un nombre inconnu de ces objets, en majorité de petite taille, mais également des objets beaucoup plus imposants, comme des statues grandeur nature, furent détournés de leurs parcours originels par l'économie du pillage. Par exemple, Antonio de Sosa, détenu en captivité à Alger dans les années 1570 et auteur de la plus célèbre description de l'époque sur la ville, mentionne deux images – de Jean le Baptiste et de saint Paul – saisies à bord d'une galère maltaise en 1570 et en 1577, ainsi que la statue d'un ange volée sur une galère sicilienne ; les trois objets furent suspendus à l'envers à l'une des portes de la ville pour humilier les chrétiens, avant d'être brisées puis brûlées[67]. D'autres captifs témoignent des attaques contre des images ornant leurs églises. Bien que ceux-ci soient autorisés à pratiquer leur religion dans les églises locales, il arrivait en effet que les Marocains, les Algériens ou les Tunisiens pénètrent dans ces édifices pour prendre ou endommager des croix, des calices et des images – ou, à tout le moins, menacent de le faire. Le 8 janvier 1603, l'espion espagnol Vincente Colom signale que les Algériens « ont promulgué un édit cruel [ordonnant] la destruction de toutes les églises [et] interdisant [aux prêtres de célébrer] la messe sous peine d'être condamné à la peine capitale ; ils ont ordonné que soient brisées et détruites toutes les images [religieuses] qu'ils pourraient y trouver[68] ».

La correspondance diplomatique du XVII^e siècle – des missives des autorités algériennes et du Divan (le conseil de gouvernement), leur traduction ou leurs résumés – confirme que les Algériens menaçaient d'attaquer les églises catholiques et leurs images, mettant souvent leurs menaces à exécution. Elle nous renseigne également sur les circonstances dans lesquelles ces attaques étaient menées, suggérant que ces violences éclataient en réaction à des nouvelles d'Espagne faisant état de baptêmes forcés d'esclaves musulmans ou de la profanation du corps de certains esclaves. Par exemple, le 30 octobre 1629, Francisco de Andía Irarrazábal y Zárate, vicomte de Santa Clara et gouverneur espagnol d'Oran, fit un compte rendu au conseil de guerre de son entrevue avec l'envoyé algérien Murād Agha. L'un des points concernait une attaque récente contre les églises catholiques à Alger, au cours de laquelle des objets de dévotion avaient été brisés et brulés. L'envoyé algérien affirma que ces actes étaient des représailles à la profanation

67. A. DE SOSA, *Topography and History of Algiers*..., *op. cit.*, p. 223-224.
68. Archivo General de Simancas (ci-après AGS), *Estado*, Leg. 198, 1^er août 1603.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

des corps d'esclaves algériens morts en Espagne[69]. En 1658, Ibrahim Pasha, gouverneur d'Alger, et Huseyn Agha, commandant du corps des janissaires algériens, envoyèrent des plaintes au conseil d'État espagnol au sujet de la conversion forcée de leurs sujets et de la profanation des dépouilles de musulmans. Ces hautes autorités avertissaient l'Espagne que si elle ne mettait pas immédiatement un terme à ces pratiques, Alger prendrait des mesures punitives en représailles, dont la fermeture des églises[70]. Cinq ans plus tard, le gouverneur d'Alger envoya en Espagne Alonso de Jesús, un Franciscain en service à Alger, en tant qu'émissaire de la ville. Celui-ci rapporta que la nouvelle de la profanation des dépouilles d'esclaves musulmans en Espagne et de la violation des accords liés au versement de rançons avait conduit le Divan à ordonner « de brûler tous les prêtres et toutes les images [et] de brûler les églises ». Le Franciscain reconnut que la réponse d'Alger était juste et exhorta les autorités espagnoles à punir les responsables[71]. Si ces sources corroborent les affirmations des Espagnols au sujet des attaques – ou des menaces d'attaques – contre les églises catholiques et leurs objets de dévotion, elles les replacent dans le cadre plus large de cycles de violence réciproques à l'échelle de la Méditerranée. Tant que ces destructions, réelles ou fantasmées, permettaient d'atteindre l'objectif recherché – obtenir des privilèges religieux pour les musulmans captifs en Espagne et, partant, revendiquer un rôle tutélaire pour les musulmans de la Méditerranée occidentale –, Alger se souciait peu de savoir de quels artefacts religieux il s'agissait.

Les Maghrébins s'emparaient parfois d'artefacts catholiques à bord des bateaux qu'ils avaient attaqués ou dans les églises des captifs. Une fois tombés entre leurs mains, ces objets étaient revendus à des captifs et des ecclésiastiques désireux de les posséder. Plusieurs sources font état de tentatives pour racheter ces objets, surtout lorsqu'il s'agissait de petits objets de faible valeur. Par exemple, le captif basque Pedro Munjo de Nobero racheta une toile de Notre-Dame de Saint-Joseph pour six pièces de huit pendant sa huitième année de captivité, en 1628. Il la conserva précieusement six ans durant, jusqu'à ce qu'il soit lui-même racheté. Cette transaction a été enregistrée dans les archives car, à

69. AGS, *Guerra Antigua*, Leg. 992, 30 oct. 1629.

70. Pour les lettres originales et leur traduction, voir AGS, *Consejo de Estado*, Leg. 2675, 23 sept. 1658.

71. Archivo de la Corona de Aragón, *Consejo de Aragón*, Leg. 607, 24 janv. 1663 et AGS, *Estado*, Leg. 2679, 3 oct. 1663. Des contestations et des représailles similaires ont perduré jusqu'au XVIII[e] siècle. Dans la deuxième moitié des années 1730, l'administrateur de l'hôpital de l'Ordre de la Trinité à Alger rapporta que la nouvelle d'une attaque des citoyens locaux contre la mosquée des esclaves musulmans des galères à Carthagène était parvenue jusqu'à Alger. Le dey Ibrāhīm ibn Ramaḍān convoqua l'administrateur trinitaire et lui ordonna d'envoyer un avertissement à l'Espagne : si les esclaves musulmans de Carthagène n'étaient pas autorisés à utiliser leur mosquée, les autorités algériennes fermeraient les églises d'Alger et brûleraient leurs images. Voir Archivo Histórico Nacional (ci-après AHN), *Inquisición*, Leg. 3733, fol. 301r. L'archive n'est pas datée, mais la mosquée en question a été érigée en 1734 et l'administrateur trinitaire est décédé en 1739. On peut en déduire que la supplique a probablement été envoyée entre ces deux dates.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

l'arrivée de Munjo de Nobero à Majorque, le chambellan du vice-roi confisqua la toile et d'autres objets trouvés à bord, sans attendre que l'Inquisition n'inspecte le bateau, comme cela était pourtant sa prérogative pour tous les navires en provenance du Maghreb. Avec l'aide de l'évêque et de l'Inquisition, Munjo de Nobero parvint à récupérer la toile (qui avait donc été dérobée deux fois). Une fois revenu sur sa terre natale, l'ancien captif en fit don, avec ses chaînes, symbole de son asservissement passé, au sanctuaire franciscain de Notre-Dame d'Arantzazu, dans le village basque d'Oñati[72].

La correspondance administrative des Franciscains révèle que des captifs ont également participé au sauvetage des images provenant de Larache. En 1690, Francisco Romano, un captif espagnol envoyé en Espagne par Mawlāy Ismāʿīl en tant qu'interprète de l'ambassadeur du Maroc, emporta ainsi avec lui une toile de l'apôtre Jean (qui se trouve aujourd'hui à l'hôpital franciscain de Madrid), les restes de statues de saint François et de saint Antoine de Padoue qui avaient été profanées, un chrismatoire, un ciboire et d'autres récipients. En 1694, María de la Concepción, une autre captive, racheta la statue du Divin Enfant (qui se trouve aujourd'hui également à l'hôpital franciscain de Madrid) que les Marocains avaient trouvé à bord du vaisseau amiral de la flotte espagnole ancrée dans la baie ; la même année, une autre captive dénommée María racheta une statue de Notre-Dame du Rosaire, saisie par les Marocains lors de leur conquête du port[73]. Nous l'avons vu, le frère trinitaire Ximénez, un observateur avisé qui officia à l'hôpital de l'ordre à Alger, tint plusieurs années durant une chronique quotidienne sur la vie de la cité. Pour la seule année 1718, il compte qu'à dix reprises au moins, lui ou les autres membres du personnel de l'hôpital reçurent ou achetèrent des objets de dévotion auprès de musulmans, de renégats ou de juifs[74]. Si, au sein des prisons de captifs, les églises fonctionnaient comme des espaces extraterritoriaux dans lesquels les objets de dévotion catholiques étaient en principe à l'abri du contrôle des autorités, Ximénez décrit l'hôpital comme un lieu où des non-catholiques passaient de temps en temps pour vendre un de ces objets en leur possession. Parce qu'ils avaient souvent une circulation confidentielle (la chronique de Ximénez n'a, à ce jour, pas été publiée), ces documents suggèrent que de telles pratiques de rachat étaient bien réelles, et non le reflet d'une propagande religieuse. Au demeurant, quelques objets ont survécu à leurs périples au début de l'ère moderne et se trouvent aujourd'hui dans des églises, des couvents, des hôpitaux ou d'autres édifices religieux.

Si la capture des images religieuses peut être vue comme l'échec de leur mission originelle, elle correspond aussi à un moment productif où les objets, du fait de leur détournement, offraient de nouvelles possibilités à ceux qui croisaient leur

72. AHN, *Inquisición*, Leg. 1712/2, carpeta 20 et *Inquisición*, lib. 862.
73. Archivo de la Venerable Orden Tercera de Madrid (ci-après AVOTM), Leg. 732, lettres de Mekhnès, 15 avr. 1694, 20 avr. 1694, 30 avr. 1694 et 1er sept. 1694.
74. RAH, Mss. 9-27-7-E-193, fol. 16v, 17r, 22v, 30v, 34v-35r et 62v, « Viaje de Argel de Fr. Francisco Ximénez de la ínclita y celestial religión de la SS. Trinidad Redempción de cautivos christianise ».

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

route. Plus précisément, les images pieuses aidèrent les captifs chrétiens au Maghreb musulman à conserver leur foi, et ce même quand, ou plutôt justement parce que, elles étaient volées et profanées. Lorsque des captifs rachetaient des images du Christ et de la Vierge Marie, des crucifix ou des croix, la traditionnelle répartition des rôles entre Dieu et les croyants s'en trouvait bouleversée – les captifs se trouvant en capacité de libérer un emblème de leur Dieu. Ainsi la présence de ces images donnait-elle aux captifs la possibilité de s'adonner à une forme d'*imitatio Christi*, objectif fondamental de la vie d'un chrétien[75]. Plutôt que le Christ rachetant les fautes des chrétiens, c'étaient des fidèles qui rachetaient des objets offrant un lieu vers leur dieu : cet acte de rédemption, à la fois privé et public, les connectait à leur dieu tout en affirmant publiquement leur identité chrétienne, les rendant dès lors peu susceptibles de céder et de se convertir à l'islam. Si les théologiens ibériques du début de la période moderne citaient des passages du droit romain assimilant les captifs à des « choses mortes » et si les protestants reformés prétendaient que les images amenaient la mort à ceux qui les adoraient, au Maghreb, les objets religieux permettaient aux captifs chrétiens d'affirmer leur pouvoir de négocier avec leurs maîtres, d'acheter et de posséder des biens et, ce faisant, leur donnaient un supplément de liberté[76].

Racheter les objets captifs

Pendant les trois premiers quarts du XVII^e^ siècle, la plupart des objets dérobés mentionnés dans les archives étaient des artefacts modestes se trouvant à Alger. Si la circulation de ces objets s'est poursuivie au XVIII^e^ siècle, l'établissement de la dynastie des Alaouites au Maroc, en particulier le règne du sultan Mawlāy Ismāʿīl, a introduit de nouvelles formes de circulation et renouvelé les objets et les acteurs concernés. Avec la conquête par les Marocains de plusieurs garnisons espagnoles de la côte atlantique, des artefacts catholiques plus importants et de plus grande valeur furent saisis ; leur échange impliqua des acteurs politiques ainsi que des frères, notamment trinitaires, franciscains et mercédaires, dont le rôle fut essentiel pour négocier les rançons et rendre compte des opérations de sauvetage. Non seulement les frères étaient responsables de l'envoi d'objets vers le Maghreb, mais ils étaient également impliqués dans le rachat, la réparation et la restauration de ces objets – qu'ils offraient ensuite en cadeau – et dans la rédaction de récits s'y

75. Sur l'*imitatio Christi*, voir Giles CONSTABLE, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 143-248.

76. Sur les esclaves assimilés à des « choses mortes », voir Diego DE HAEDO, *Topografía e historia general de Argel*, Valladolid, Diego Fernandez de Cordoua y Oviedo, 1612, p. 100. Écrivant à propos de l'iconoclasme, le théologien protestant Andreas KARLSTADT, « On the Removal of Images », *in* A. R. BODENSTEIN VON KARLSTADT, H. EMSER et J. ECK, *A Reformation Debate: Karlstadt, Emser, and Eck on Sacred Images; Three Treatises in Translation*, éd. et trad. par B. D. Mangrum et G. Scavizzi, Toronto, Centre for Renaissance and Reformation Studies, [1522] 1998, p. 21-22 disait des images qu'elles étaient « trompeuses » et prétendait qu'elles « amenaient la mort à ceux qui les vénéraient et les glorifiaient ».

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

rapportant. Le cas du Trinitaire Diego de Pacheco résume parfaitement à quel point ce type d'objets étaient tributaires de l'action des frères. Pacheco arriva à Alger en 1651 avec des caisses remplies d'images, de rosaires, de médailles, de textes de dévotion et d'indulgences ainsi que de linges d'autel, de missels et de vaisselle liturgique. Au cours des cinq années qu'il passa à Alger, il racheta 411 captifs, une statue du Divin Enfant et un panneau peint de la Vierge. En octobre 1655, après son retour en Espagne, les Trinitaires publièrent un fascicule célébrant les succès obtenus par Pacheco et par l'ordre dans le rachat de captifs et d'objets. Les sources ne sont pas tout à fait claires, mais il semble que les Trinitaires publièrent également des tracts pour commémorer le sauvetage de la peinture sur panneau de bois[77].

Les Trinitaires dirigèrent aussi les négociations après la perte de La Mamora par les Espagnols le 30 avril 1681, un événement dont les principales mentions figurent dans des sources de l'ordre. L'importance accordée aux images devint particulièrement évidente lorsque les frères, de leur propre aveu, choisirent de donner la priorité au rachat des objets plutôt qu'à celui des captifs[78]. En apprenant la profanation d'images saisies à La Mamora, Diego de los Angeles, un frère trinitaire en poste à Meknès, se précipita ainsi à Fès pour supplier le sultan de mettre un terme au mauvais traitement subi par les images. Les deux parties entamèrent des négociations et se mirent rapidement d'accord pour échanger sept images contre sept captifs musulmans[79]. Cet épisode est intéressant pour deux raisons : il montre que l'économie politique de la rançon a permis d'échanger des objets de dévotion chrétiens contre des musulmans captifs en Espagne, comme si les deux éléments étaient non seulement comparables, mais substituables ; il illustre aussi comment les souverains musulmans pouvaient profiter de la situation pour intervenir en faveur de leurs sujets captifs et, ainsi, projeter leur pouvoir religieux et politique. En novembre 1681, Carlos II donna l'ordre aux Trinitaires de procéder à la transaction[80]. Ces derniers quittèrent Séville pour Ceuta, sous domination espagnole depuis 1640, pour se rendre à Fès, où ils commencèrent à négocier le rachat des objets et des captifs restants[81]. Un accord rapidement trouvé, les Trinitaires regagnèrent Ceuta à la fin du mois de décembre, où ils attendirent que les Marocains libèrent les soldats et civils et rendent les objets rachetés au titre de l'accord. Les choses se compliquèrent quand le gouverneur

77. B. Porres Alonso, *Libertad a los cautivos…*, *op. cit.*, p. 371-372.
78. « Relación primera verdadera, en qve se da cuenta de los singvlares sucesos, que han tenido los muy Reverendos Padres Redemptores, del Orden de Descalços de la Santissima Trinidad… » [s. l. n. d.], *in* I. Bauer Landauer (éd.), *Papeles de mi archivo. Relaciones de África (Marruecos)*, vol. 2, Madrid, Editorial Ibero-Africano-Americana, 1922-1923, p. 103-115, ici p. 109.
79. La lettre d'un des soldats de la garnison conquise y fait allusion : Francisco Sandoval y Roxas, « Aviso verdadero y lamentable relación, qve hace el capitán don Francisco de Sandoval y Roxas, Cautivo en Fez, al exelentissimo señor don Pedro Antonio de Aragón… » [Madrid, 1681], *in* I. Bauer Landauer, *Papeles de mi archivo*, vol. 2, *op. cit.*, p. 93-97.
80. « Relación primera verdadera… », art. cit., p. 104.
81. *Ibid.*, p. 108-111.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

de Tétouan persuada le sultan que le prix auquel il avait vendu les images était trop faible, amenant Mawlāy Ismāʿīl à réclamer davantage de captifs musulmans en échange. Selon cette source de l'ordre trinitaire, le sultan profita de l'importance que l'Espagne accordait aux images pour contraindre les frères à verser une somme plus importante[82]. Cette interprétation pose cependant problème, la même source se contredisant lorsqu'elle mentionne qu'à ce stade de la transaction, les images étaient déjà en sécurité à Ceuta. En revanche, les captifs n'avaient pas encore été tous libérés, si bien que les Trinitaires furent contraints d'accepter les nouvelles exigences. Dès lors, l'on peut en déduire que les Marocains profitaient de n'avoir pas encore libéré tous les captifs pour exiger un prix plus élevé pour les images (et non pour les prisonniers). Les Trinitaires achetèrent six captifs musulmans supplémentaires à Ceuta et quatorze à Malaga ; ce n'est qu'une fois qu'ils les eurent livrés que les captifs espagnols restants arrivèrent à Ceuta[83]. Dans la hiérarchie des valeurs que ces sources dessinent, les objets de dévotion valent donc davantage que les prisonniers chrétiens et ont une valeur comparable à celle des esclaves musulmans.

Cette hiérarchie apparaît clairement dans les fascicules publiés par les Trinitaires pour promouvoir leur succès en matière de rédemption[84]. Les titres de ces textes annonçaient les expéditions de rédemption, les localités du Maghreb et la date où elles avaient eu lieu ainsi que le nombre d'objets et de captifs rachetés. Le reste de l'espace dressait l'inventaire de ces derniers, divisé en quatre catégories distinctes et présenté en fonction de leur importance. Or le haut de la colonne, en haut à gauche du fascicule, était dédié aux artefacts religieux ayant été rachetés. Venaient ensuite les prêtres et les frères, les femmes et les enfants et, enfin, les hommes. On ne sait rien de la réception de ces textes, sinon qu'ils constituaient du matériel de propagande dans la compétition opposant Mercédaires et Trinitaires pour l'obtention des fonds royaux destinés au versement des rançons et pour le monopole du marché de la rançon. Il est néanmoins clair qu'aux yeux des frères, et selon la représentation qu'ils se faisaient de leur public, la rédemption d'objets religieux conférait davantage de prestige que celle des captifs.

La correspondance diplomatique liée aux négociations de l'ordre franciscain pour racheter des captifs et des objets après la chute de Larache, en 1689, révèle pourtant une hiérarchie de valeur différente. La première partie de la négociation

82. « Segunda relación verdadera, en qve se prosiguen los singulares casos, que han sucedido en la Redempción que han hecho este presente año de 1682 los muy Reverendos Padres Redemptores de la Sagrada, y Esclarecida Orden de Descalços de la Santissima Trinidad… » [s. l. n. d.], *in* I. BAUER LANDAUER (dir.), *Papeles de mi archivo*, vol. 2, *op. cit.*, p. 115-126, ici p. 120.
83. B. PORRES ALONSO, *Libertad a los cautivos…*, *op. cit.*, p. 511-513.
84. Par exemple, AHN, *Nobleza*, *Frías*, CP. 532, doc. 12, « Memorial de los cristianos cautivos que en la ciudad Argel rescatron los padres Fr. Francisco de la Cruz, y Fr. Gaspar de los Reyes… por el mes de Setiembre de 1642 », ou AHN, *Nobleza*, *Frías*, CP. 90, doc. 61-67, « Memorias de los cautivos que este año de 1674, en el mes de marzo, de dicho año han traído rescatados de los reinos, y ciudades de Fez, Tetvan, y Zale ».

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

concernait la libération de cent officiers espagnols. Le 7 juillet 1690, le roi présenta la requête suivante au sultan : « nous espérons que vous nous enverrez les [officiers] libres, [ainsi que] les frères, leurs domestiques, [et les] images, l'argenterie et tous les autres biens appartenant [aux frères] »[85]. Cette liste est révélatrice, non seulement par les articles qui s'y trouvent et ceux qui en sont absents, mais aussi du point de vue de son organisation interne. La mention de « l'argenterie » sert ici de synecdoque pour désigner les ustensiles utilisés dans la liturgie ; c'est là une manière ironique de souligner la valeur symbolique de ces objets tout en indiquant en creux ce qui ne figure pas sur la liste – les espèces et les lingots d'argent que l'Espagne n'avait aucun espoir de récupérer. La couronne souhaitait racheter ces objets en raison de leur importance sur le plan liturgique, et non pour leur valeur marchande. La structure même de l'énumération est significative : elle agrège êtres humains et objets dans la même catégorie, induisant une similarité et une continuité entre celles-ci. Le classement suggère également une hiérarchie implicite : les objets de dévotion ont plus de valeur que les objets liturgiques, les êtres humains valent davantage que les objets et certains êtres humains (les militaires, par exemple) ont plus de valeur que d'autres (comme les frères et leurs domestiques). Ainsi était-il important pour le roi, les frères et les bureaucrates de la cour de racheter les objets religieux avec les captifs. Les Trinitaires étaient donc les seuls à placer le rachat des images au-dessus de la rédemption des captifs.

L'échange d'objets de dévotion inter et intra religieux suscitait des réactions contrastées des différentes parties en présence. Le problème n'était pas que des objets circulent, mais qu'ils transitent par les musulmans, considérés comme les pires ennemis de l'Espagne. Après tout, la plupart des images étaient probablement passées entre d'autres mains avant que les musulmans ne se les approprient. En effet, les catholiques participaient à de nombreuses transactions au cours desquelles toutes sortes d'objets religieux étaient échangés : les objets circulaient ainsi entre fabricants, vendeurs, fidèles et organisations religieuses ; des objets de faible valeur et des pièces précieuses étaient troqués, ou même gagés, puis rachetés ultérieurement[86] ; et les reliques faisaient l'objet de vols (les *furta sacra*)[87]. Si la place des objets au sein de chaque transaction variait beaucoup, les parties impliquées se comportaient cependant de façon semblable – à la fois en termes de perceptions et de réactions physiques – vis-à-vis des objets en circulation. Elles partageaient en particulier une même perception des relations entre les objets et le divin et, peut-être pour cette raison, ne voyaient aucune contradiction dans le fait

85. Mariano ARRIBAS PALAU, « De nuevo sobre la embajada de al-Ghassānī (1690-1691) », *Al-Qantara*, 6-1/2, 1985, p. 199-289, ici p. 215. Il existe encore deux versions provisoires antérieures de cette lettre, l'une de mai 1690 (*ibid.*, p. 206) et l'autre d'avril 1690 : *id.*, « A propósito de una carta de Carlos II a Mawlay Ismail », *Al-Qantara*, 10-2, 1989, p. 565-569.
86. Alessia MENEGHIN, « The Economy of Sacred Objects », *in* M. CORRY, D. HOWARD et M. LAVEN (dir.), *Madonnas & Miracles: The Holy Home in Renaissance Italy*, Cambridge, Philip Wilson Publishers/The Fitzwilliam Museum, 2017, p. 82-87.
87. A. K. HARRIS, « Gift, Sale, and Theft », art. cit. ; K. B. OLDS, « The Ambiguities of the Holy », art. cit.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

de troquer ou de gager des objets sur la base de leur valeur matérielle. Dans les échanges entre chrétiens, aucune partie ne voyait un réel inconvénient dans le fait que l'acquéreur possède l'objet échangé ; c'est cette différence qui faisait de la rédemption des objets religieux tombés entre les mains des musulmans une affaire de toute première importance[88].

Par ailleurs, du fait des idées antagonistes des musulmans et des chrétiens au sujet des objets religieux, ces artefacts ouvraient pour chaque groupe des potentialités, des « affordances » particulières. Des sources aussi différentes que le récit de propagande des Trinitaires sur la rançon versée après la perte de La Mamora et la correspondance diplomatique échangée à la suite de la chute de Larache s'accordent sur un point : dans ces négociations difficiles, la valeur d'échange des objets était le produit d'affordances opposées mais complémentaires[89]. Pour les catholiques, ces objets sacrés incarnaient la dimension suprême de leur identité individuelle et collective, et méritaient donc d'être rachetés quel que soit le prix demandé ou la valeur matérielle de l'objet. C'est en vertu de ce principe que le souverain espagnol, dans ses requêtes en restitution à Mawlāy Ismāʿīl, en 1692, évoque les objets religieux sans même mentionner leur poids en métal (onces d'argent ou d'or). Quant au sultan, il valorisait ces mêmes objets, quoique pour des raisons bien différentes. C'est pourquoi il préférait échanger les objets liturgiques tels quels plutôt que de, par exemple, les fondre et les refondre ou de réutiliser les dorures des tableaux, de leurs cadres ou des sculptures.

Différentes sources espagnoles suggèrent que ces objets de dévotion ont permis aux souverains maghrébins d'affirmer symboliquement la puissance de l'Islam vis-à-vis de la chrétienté. Comme nous l'avons évoqué, les pachas algériens, et possiblement les chefs marocains également, menaçaient parfois de pénétrer dans les églises de captifs et de brûler les images s'y trouvant si les Espagnols ne mettaient pas un terme aux baptêmes forcés des captifs musulmans et s'ils ne punissaient pas ceux qui profanaient leurs dépouilles. Les objets de

88. Les membres du clergé du Moyen Âge gageaient parfois des textes religieux et des objets liturgiques chez des prêteurs sur gage juifs, mais cela constituait une violation des interdictions des conseils papaux et ecclésiastiques. Voir Joseph SHATZMILLER, *Cultural Exchange: Jews, Christians, and Art in the Medieval Market Place*, Princeton, Princeton University Press, 2013, p. 7-44. De même, au XVII^e siècle, les artisans juifs de Prague produisaient des images sacrées, allant des rosaires aux croix : voir Nicolas RICHARD, « Un Nouveau marché. Diffusion des objets de dévotion et sanctuaires de pèlerinage dans le Bohême de la contre-réforme (fin XVI^e-début XVIII^e siècle) », *in* M. LEZOWSKI et L. TATARENKO (dir.), n° spécial « Façonner l'objet de dévotion chrétien. Fabrication, commerce et circulations XVI^e-XIX^e siècles », *Archives de sciences sociales des religions*, 183, 2018, p. 31-49. Sur les permissions locales accordées aux juifs de traiter de l'argenterie désassemblée de seconde main, y compris des objets liturgiques, voir Marie LEZOWSKI, « Vol sacrilège et règlement de comptes entre voisins. Sienne, 1730 », *in* M. LEZOWSKI et Y. LIGNEREUX (dir.), *Matière à discorde*, *op. cit.*, p. 71-85.

89. « Relación primera verdadera... », art. cit. ; « Segunda relación verdadera... » ; art. cit. ; M. ARRIBAS PALAU, « De nuevo sobre la embajada... », art. cit. et *id.*, « A propósito de una carta... », art. cit.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

dévotion chrétiens permettaient aux autorités maghrébines de venir en aide à leurs sujets asservis de l'autre côté de la Méditerranée et, dès lors, de revendiquer une tutelle spirituelle et une souveraineté politique sur ces communautés.

Même si de l'argent circulait lorsque les catholiques rachetaient des objets de dévotion, ces transactions ne se limitaient donc jamais, pour les deux parties, à leur dimension marchande. Les frères et les captifs concevaient le « rachat » d'objets religieux pillés comme une « rédemption » et minimisaient par conséquent leur valeur marchande. Assurément, les musulmans voyaient les choses différemment, mais reconnaissaient à ces objets le statut de possessions inaliénables des chrétiens et fondaient la gestion habile des transactions sur cette reconnaissance. Loin de réduire les objets qu'ils vendaient à leur valeur métallique, les musulmans percevaient les finalités sociales, politiques et religieuses de ces échanges – et en tiraient d'ailleurs des bénéfices d'autant plus substantiels.

De l'économie du pillage à l'économie du don

La profanation d'objets de dévotion est un lieu commun des récits trinitaires et mercédaires, comme l'illustrent les textes administratifs et les documents de propagande relatifs à la chute de La Mamora et de Larache. Le pamphlet et les peintures célébrant la rédemption effectuée par les Trinitaires à La Mamora en 1682 faisaient une description saisissante, en mots comme en couleurs, des dégradations subies par le Christ de Medinaceli : la statue aurait reçu des coups, avant d'être poignardée et déshonorée[90]. D'après la correspondance entre les Franciscains en poste au Maroc et le cardinal Luis Manuel Fernández de Portocarrero, chargé des opérations de sauvetage après la chute de Larache en 1692, la plupart des objets rachetés dans cette garnison avaient connu un traitement similaire : un dirigeant de la communauté juive avait profané le ciboire en buvant dedans ; l'un des fils du sultan avait utilisé le chrismatoire comme tabatière quand les autres avaient endommagé une statue du Divin Enfant[91]. Pis encore, deux statues de saint François et de saint Antoine de Padoue avaient été brûlées et gravement endommagées[92]. Les figures étaient tellement « blessées » que les Franciscains qui les réceptionnèrent à Ceuta après leur rédemption décidèrent de brûler les parties qu'ils estimaient irréparables[93]. Les textes ne précisent pas si les cendres furent également renvoyées en Espagne, conservées ou enterrées en Afrique du Nord, mais la décision de brûler les parties jugées perdues suggère l'existence d'un protocole. Au-delà de leur remise en état

90. M. Cruz de Carlos Varona, « 'Imágenes rescatadas' en la Europa moderna », art. cit.
91. AVOTM, Leg. 404/430, Cardinal Portocarrero au roi, Madrid, 6 juil. 1692.
92. Anastase Goudal, *Histoire de la mission franciscaine à Meknès et origines du culte de la Vierge*, Issoudun, Imprimerie Laboureur, 1955, p. 36.
93. BNE, *Varios Especiales*, 128, fol. 240v, « Noticia de la forma en que el día 5 de agosto de este año de 1692 se llevaron... a los christianos, que estavan captivos del Rey de Mequínez, a quienes rescato la Venerable Orden Tercera de N. P. San Francisco ».

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

matérielle, les objets de dévotion chrétiens pouvaient également faire l'objet d'un rituel de réparation (*desagravio*). Ces rites, privés et publics, étaient censés laver l'offense subie par les objets. Si ces rituels étaient le plus souvent organisés pour des effigies profanées par les protestants, il est avéré que le Christ de Medinaceli en a bénéficié[94].

Les récits de profanation éclairent la relation entre la vulnérabilité des objets de dévotion et leur valeur symbolique. La profanation des objets aux mains des musulmans était la manifestation de leur vulnérabilité, mais conduisait dans le même temps à leur consécration informelle, à l'augmentation de leur valeur et, à terme, à leur transformation en possessions inaliénables. En somme, la profanation pouvait paradoxalement donner une charge sacrale supplémentaire à l'objet. Dans ce contexte, la consécration n'impliquait pas un rituel légal orchestré par un prêtre, peu courant pour les effigies dans la chrétienté latine, ni même une bénédiction, procédé mineur pour conférer à l'objet un pouvoir divin, mais découlait de la première réalisation d'un miracle par l'objet[95]. Les miracles attribués à des objets évoquaient le plus souvent le récit de la Passion, notamment à travers le prix, fixé par les objets eux-mêmes – souvent 30 ou 33 unités de la monnaie locale, ou encore 15 pour des statues de la Vierge Marie[96] ; dans d'autres cas, personne n'arrivait à déplacer l'objet, ou bien les objets apparaissaient intacts et plus beaux le jour suivant leur profanation[97]. Pour être efficace, pour être doté d'un pouvoir les distinguant des autres statues ou crucifix, ces objets devaient d'abord être profanés. C. Walker Bynum a également attiré l'attention sur la complexité de la relation entre consécration et manifestation du divin[98]. Dans le contexte étudié ici, non seulement les objets acquéraient un pouvoir miraculeux sans l'intervention

94. Yonatan GLAZER-EYTAN, « Transgressing the Sacred: The Crime and Cult of Sacrilege in the Spanish Catholic Monarchy, 1558-1632 », thèse de doctorat, Johns Hopkins University, 2020, p. 191-197.

95. David FREEDBERG, *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, p. 89-91 ; Marie LEZOWSKI, « Introduction », dossier « Tours et détours des objets de dévotion catholiques (XVI^e^-XXI^e^ siècles) », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 126-2, 2014, p. 341-351, ici p. 344.

96. En 1618, le propriétaire « turc » d'une petite statue de Notre-Dame de Rançon accepta de la vendre à un frère trinitaire contre son poids en pièces d'argent. Il installa une balance, plaça la statue sur l'un des plateaux et remplit l'autre avec des pièces. Mais il fallut enlever tant de pièces pour équilibrer la balance qu'il n'en resta finalement que quinze sur la balance, « ce qui correspondait à la moitié du prix auquel son fils avait été vendu » (Christoval GRANADOS DE LOS RIOS, *Historia de Nuestra Señora de los Remedios de la Fuensanta*, Madrid, 1648, p. 63-64).

97. *Ibid.* ; BNE, *Varios Especiales*, 60-43, « Respuesta que embió el padre difinidor, y redentor Fr. Ioseph del Espíritu Santo, del orden de descalços de nuestra señora de la merced, redención de cautivos, a una carta... este ano de 1648 » ; Josep Antoni GARÍ Y SIUMELL, *La Órden redentora de la Merced*, Barcelone, Imprenta de los herederos de la viuda Pla, 1873, p. 346-347.

98. Caroline WALKER BYNUM, « The Sacrality of Things: An Inquiry into Divine Materiality in the Christian Middle Ages », *Irish Theological Quarterly*, 78, 2013, p. 3-18.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

d'un prêtre, mais l'agent de leur transformation était soit un profanateur musulman, soit un renégat, l'une ou l'autre figure étant également présentée dans les récits comme un témoin ébahi.

En contrôlant la diffusion de ces récits miraculeux, les rois, les ambassadeurs et les frères pouvaient renforcer leur propre autorité et accroître leur prestige. La renommée acquise par ces objets était séduisante pour ceux qui les récupéraient ainsi que, par la suite, pour les mécènes qui en devenaient les propriétaires et les communautés qui les abritaient. La création et le renforcement d'une telle aura étaient un processus réciproque. Par exemple, les entrepreneurs ecclésiastiques composaient soigneusement l'histoire des objets par la diffusion de brochures et de fascicules en gravant des impressions d'objets rachetés, en chargeant des peintres de représenter les vicissitudes et la rédemption d'images de dévotion et par la création de confréries consacrées à des objets particuliers. Ces imprésarios bénéficiaient en retour d'une partie du prestige dont ils avaient contribué à doter les objets de dévotion. Lorsque l'échange était productif, l'objet prestigieux pouvait être offert à un mécène puissant, ce qui rehaussait d'autant plus la réputation de l'objet, du donateur et du récipiendaire. Une fois rachetés, les objets provenant de La Mamora furent ainsi répartis parmi les membres de la famille royale et de la grande noblesse, quand des copies du Christ de Medinaceli partirent vers des couvents trinitaires en Espagne et à l'étranger. Le cardinal Portocarrero offrit d'abord les objets rachetés après la chute de Larache au roi, avant d'en faire don à l'hôpital de l'ordre des franciscains à Madrid, où ils se trouvent encore aujourd'hui. Les frères jouaient donc de nombreux rôles dans les remarquables transformations des objets autrefois captifs auxquels ils étaient associés.

La Méditerranée hispano-maghrébine offre une perspective intéressante pour reconstruire la circulation, importante mais relativement peu connue, d'une grande variété d'objets chrétiens dérobés qu'il est difficile de suivre à l'échelle d'un unique empire ou d'une seule confession. Analyser leur circulation fait ressortir certaines caractéristiques de la région et de la période étudiée que l'on ne retrouve pas dans d'autres zones de la Méditerranée au début de l'époque moderne : les objets catholiques jouaient un rôle spécifique tout à la fois dans l'économie de la rançon, dans l'expérience de la captivité subie par les chrétiens asservis et dans la manière dont les renégats géraient leurs relations avec la communauté catholique qu'ils avaient quittée au moment de leur conversion. De ce point de vue, les objets volés font figure d'outil pour établir des distinctions spatiales et chronologiques à des échelles locale et régionale. Les régimes de mobilité uniques auxquels étaient soumis les objets pillés dans la ville d'Alger constituent un bon exemple. Tandis que l'hôpital des trinitaires situé à l'extérieur de la prison des captifs favorisait l'échange d'artefacts entre catholiques, musulmans, renégats et juifs, les églises implantées au sein même des prisons étaient la plupart du temps assimilables à des espaces extraterritoriaux en raison de la protection dont y jouissaient les artefacts catholiques. En termes chronologiques, l'établissement de la puissante dynastie des Alaouites au Maroc donna une visibilité accrue au phénomène des objets recelés. Dans le dernier quart du XVII^e siècle, la conquête

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press

marocaine des présides espagnols d'Afrique du Nord déplaça des artefacts catholiques de grande taille et de grande valeur des murs des églises locales et les mit au centre de longues négociations entre l'Espagne et le Maroc.

Au-delà des différences de forme, de matière et de fonction, les objets captifs ont suivi des trajectoires similaires, suscité des réactions et des attentes identiques et intensifié les interactions et les liens entre communautés confessionnelles : en cela, ils constituent bien une catégorie à part entière. Le recel de ces objets a permis aux personnes captives d'avoir une certaine prise – une certaine agentivité – sur le cours des événements tout en dotant les objets eux-mêmes de la capacité de réaliser des miracles. Certains artefacts étaient échangés contre des captifs, et des captifs morts en martyrs pouvaient eux-mêmes être transformés en objets religieux lorsque d'autres captifs vénéraient leurs reliques[99]. D'un point de vue conceptuel, les objets pillés et les captifs présentent ainsi de troublantes similitudes : les uns comme les autres possédaient la capacité de peser sur le cours des événements et les premiers pouvaient devenir les seconds, et *vice versa* ; ils étaient commensurables et donc échangeables.

Les artefacts, les mobilités et les échanges abordés dans cet article n'épuisent en aucun cas le sujet. Au contraire, ils ouvrent la voie à de nouvelles pistes de recherche, comme la circulation des reliques – les parties du corps de captifs chrétiens morts en martyrs au Maghreb – et les conflits au sujet des significations qui leur étaient assignées pour les encadrer, ou bien les tentatives de convertir les églises et les couvents en mosquées après l'occupation des présides espagnols par des musulmans[100]. Retracer ces mouvements et approcher l'histoire de la Méditerranée occidentale du point de vue de la matérialité catholique permettra de porter un regard nouveau sur les relations entre les acteurs peuplant la région et sur la densification des liens entre la péninsule Ibérique et le Maghreb au cours d'un long XVII^e^ siècle.

Daniel Hershenzon
University of Connecticut
daniel.hershenzon@uconn.edu

Traduction d'Antoine Heudre

99. Daniel HERSHENZON, *The Captive Sea: Slavery, Communication, and Commerce in Early Modern Spain and the Mediterranean*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2018, p. 114-116.

100. Des débats pouvaient également suivre la découverte d'images miraculeuses en haute mer. Voir Guillaume CALAFAT, « Mercanti, corsari e investimenti devozionali in una città nuova. L'"altare dei Corsi" a Livorno nel Seicento », *Quaderni storici*, 3, 2018, p. 739-772.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.93 Published online by Cambridge University Press