

« GIULIA CALVI, ADELISA MALENA (a cura di), *Conversioni, Genesis : Rivista della Società Italiana delle Storiche*, VI/2, 2007 »

Daniela Solfaroli Camillocci

Ce dossier thématique de six articles, publiés dans la revue de la société italienne des historiennes, propose une réflexion sur les dynamiques de genre dont témoignent les conversions religieuses, à partir de cinq études de cas surgissant du contexte de la confrontation interreligieuse en Europe (également dans sa dynamique coloniale) entre la fin du Moyen-Âge et le début du XX^e siècle. L'angle d'approche de ce dossier constitue tout d'abord une proposition méthodologique significative. Comme le précise l'article d'Adelisa Malena, qui sert d'introduction et qui fournit une première orientation interprétative d'ensemble (« *Racconti di conversione e relazioni di genere in età moderna et contemporanea* », 5-12), tout parcours de conversion implique des dynamiques historiques multiformes. Il est donc utile de l'aborder dans une perspective culturelle ample, moins en soulignant les caractères de fond d'un processus qui est souvent interprété d'une manière univoque ou rigide, suivant les critères de vrai/faux, qu'en mettant en valeur ses intersections, ses variables multiples et socialement différenciées, ainsi que ses conséquences à la fois collectives et individuelles.

Le thème privilégié des contributions est celui de l'analyse du « récit » des conversions, entendu ici, au-delà des diverses typologies documentaires analysées, comme toute production discursive au sujet d'un retournement spirituel et religieux, lequel est forcément conçu comme un changement individuel, et ce, même quand il est inséré à l'intérieur de dynamiques collectives, telles que celles engendrées par les migrations et les conversions forcées, la cohabitation des minorités religieuses, les constructions de nouvelles communautés de foi, les processus d'accréditation institutionnelle et les constructions politiques à caractère identitaire, etc.

La première étude de María del Pilar Rábade Obradó concerne les converties juives au christianisme (ou *judeoconvertas*) en Castille avant l'édit d'expulsion de 1492 (« *Altra religione, altra vita. Da ebrei a cristiane in Castiglia al tramonto del medioevo* », 12-32). Centrée sur des sources inquisitoriales (les procès-verbaux des comparutions devant le tribunal de l'Inquisition en qualité de témoins ou d'accusées, dans le cadre des procès pour crypto-judaïsme, un délit assimilé à l'hérésie), cette contribution s'intéresse aux conséquences sociales de la conversion forcée. Au cours du XV^e siècle, de plus en plus de membres des communautés juives demandent le baptême, souvent afin d'échapper aux persécutions ou à la pression sociale. Les procédés confirment cependant les difficultés d'intégration des juif-ves converti-es, soupçonné-es de simulation par les chrétien-nes et donc exposé-es à des accusations qui les frappent parfois suite à l'initiative de proches. Dans ce contexte dramatique de persécution et de répression, les cas analysés montrent la variété des conditions de vie des femmes converties. Les *judeoconvertas* paraissent cependant particulièrement exposées aux conséquences négatives de leur condition de chrétiennes « nouvelles », en raison à la fois de la pression de

familles qui incitent à la dissimulation religieuse, ou qui l'imposent dans le cadre domestique (maris, parents, etc.), et du regard critique des voisin-es et des proches, qui vérifient l'observance effective des normes chrétiennes dans le quotidien des tâches qui leur sont spécialement confiées (alimentation, bonne conduite familiale et personnelle, gestes, propos, etc.). La chercheuse souligne dans ses conclusions cette faiblesse sociale féminine. Les conditions personnelles difficiles sont déterminées moins par la conversion en elle-même que par le caractère essentiellement domestique des pratiques de dissimulation et par les hiérarchies de genre. Cependant, certains cas examinés permettent de relever l'agentivité de ces femmes, qui arrivent parfois à utiliser à leur avantage leur statut de chrétiennes afin de changer de réseau, de se soustraire à des maltraitances en dénonçant leur mari et famille, ou encore pour s'affirmer socialement grâce à un engagement actif dans le prosélytisme religieux.

C'est justement au zèle exemplaire des converties qu'est consacrée la contribution de Donatella Pallotti sur la construction littéraire du récit de conversion spirituelle au milieu du XVII^e siècle, qu'elle étudie dans le cadre des églises congrégationalistes anglaises, c'est-à-dire d'orientation théologique puritaine, et indépendantes vis-à-vis de l'Église d'Angleterre (« *My conversion was wonderful* » ; *testimonianze di conversione nelle chiese radicali inglesi della metà del XVII secolo* », 33-54). Les sources privilégiées pour cette étude sont trois amples recueils imprimés de *conversion narratives* (plus d'une centaine de récits). Il s'agit d'un genre d'ouvrages spirituels découlant d'un contexte spécifique de confrontations confessionnelles où le témoignage religieux, en rencontrant un bon succès éditorial, sert aux fins de promotion et de visibilité des églises. En effet, ces récits individuels, qui sont sélectionnés et publiés par les pasteurs responsables des églises, se présentent comme une transcription fidèle des récits oraux de l'expérience individuelle de conversion, qui constituent un passage obligé pour les fidèles souhaitant faire partie de la communauté. Cette expérience est représentée selon les modes de la convention littéraire de la conversion spirituelle, le point de départ étant l'état de péché, le malheur personnel ou le doute religieux, et l'aboutissement, celui de l'illumination intérieure et de la foi retrouvée. L'analyse littéraire de ces récits rétrospectifs met cependant en valeur les modes argumentatifs par lesquels le récit individuel se confronte aux attentes de la collectivité, ainsi que les lieux et moments considérés comme propices et légitimes pour la communication de l'expérience intime. Une bonne partie des textes propose des témoignages féminins, ce qui est considéré comme un indice du rôle central joué par des femmes de différentes conditions sociales dans la vie interne de ces églises. L'analyse s'arrête sur le caractère genré des narrations (cadre domestique de l'expérience, relations familiales, la maternité et ses émotions, etc.), en soulignant le fait que ces témoignages deviennent finalement une source de visibilité et d'accréditation sociale des choix de vie de ces nouvelles fidèles. Bref, ces recueils protestants proposent un modèle culturel de subjectivation féminine en raison, justement, du contexte « autorisé » dans lequel se déploie le récit introspectif.

En précisant le cadre individuel de l'étude de l'écrit de conversion et en abordant le champ confessionnel catholique de la fin du XVII^e siècle, la contribution d'Elena Bottoni permet de mieux comprendre les enjeux de légitimation sous-jacents à cette forme de narration ainsi que ses implications autobiographiques. Le cas analysé est celui de l'expérience mystique méconnue et hors norme d'une femme de Florence provenant du milieu populaire, Caterina Biondi (« *Un "mondo nuovo" : conversione e scrittura mistica nel Settecento cattolico italiano. Il Compendio di Caterina Biondi (1667-1729)* », 55-73). Affiliée au tiers ordre franciscain et jouissant d'une réputation de sainteté en raison de ses activités caritatives et de ses dons spirituels, sœur Caterina est finalement accusée par l'Inquisition romaine de « simulation de sainteté » et censurée avec son

directeur de conscience, le prêtre oratorien Giovanni Andrea Baci. Les écrits autobiographiques manuscrits de cette véritable sainte manquée sont conservés par le Saint-Office comme pièces à conviction. Il s'agit de sources témoignant d'une pratique d'écriture qui répond à la demande du directeur spirituel, ce qui est assez courant dans les expériences catholiques de perfectionnement spirituel. Ces cas de direction de conscience sont dès lors très intéressants pour étudier les dynamiques de négociation pratique et symbolique des hiérarchies de genre. Les divers témoignages autobiographiques laissent deviner l'influence du prêtre qui a dirigé la jeune femme pendant plus de dix ans, en lui suggérant lectures et pratiques de piété, en lisant et commentant les récits qu'elle rédigeait volontairement, quoique par obéissance. Si la recherche de sainteté de la tertiaire peut se conformer aux modèles déjà accrédités (est ici évoquée l'influence des récits hagiographiques canoniques de Catherine de Sienne, Ignace de Loyola et Thérèse d'Avila) et se voit ainsi légitimée par le père spirituel, il reste que la réappropriation des parcours des saint-es canonisé-es n'est pas en elle-même une garantie d'orthodoxie. Ce sera justement la confiance excessive du directeur prêtée aux dons spirituels de sa protégée et la publicité donnée à la dynamique visionnaire de leur relation, qui suscitera la méfiance puis la répression inquisitoriale. Pendant plusieurs années, la pratique de l'écriture spirituelle sous contrainte, avec son caractère forcément introspectif, a cependant fourni un cadre de formation personnelle pour cette jeune femme illettrée. Dans le cas étudié ici, la conversion spirituelle, visant à la recherche de sainteté, a en fait autorisé une affirmation religieuse individuelle alternative à la clôture monastique. L'autonomie négociée mène dès lors à une visibilité sociale accrue.

Un autre récit agiographique *sui generis* est celui du martyr d'une jeune fille juive marocaine de Fez, Sol Hatchuel, mieux connue comme Solika (1834), décapitée pour des raisons religieuses. Son cas, étudié par Sharon Vance (« *Conversione, apostasia et martirio : il caso di Sol Hatchuel* » 75-99), attire l'attention sur le processus littéraire d'héroïsation de la résistance à l'apostasie, sur les enjeux identitaires des représentations genrées du martyr mais aussi sur ses implications idéologiques pour la construction de la culture coloniale. Les multiples variantes du récit de la décapitation de Solika, dont les premières versions datent de trois ans seulement après sa mort, sont analysées et comparées dans des détails significatifs concernant la conversion éventuelle de la jeune fille à l'islam et ses raisons (peur, contrainte ou éros), sa condition sociale et ses liens avec la famille d'origine, sa virginité (la présence au moins d'un mari/amant musulman ou d'un amoureux juif martyrisé à son côté). Le corpus européen des récits, essentiellement espagnols et français, ainsi que le corpus juif marocain et ottoman se confrontent et entrent en conflit sur la question de l'apostasie, tout en dévoilant également des tensions internes entre la culture anticléricale et ultramontaine d'une part et d'autre part entre le judaïsme rabbinique marocain et celui libéral du récit publié à Salonique. Bref, la *persona* littéraire de Sol Hatchuel témoigne du lien entre apostasie et conversion et, dès lors, du statut ambivalent de tout retournement religieux (que l'héroïsation du martyr tente de résoudre positivement). À travers la figure exemplaire d'une jeune martyre se dévoile surtout le processus de la construction culturelle des identités religieuses et coloniales. Il est cependant regrettable que l'intersectionnalité de cette construction littéraire ne soit pas développée d'une manière significative dans les conclusions de cet article, notamment en ce qui concerne l'opposition entre la relecture érotique du sacrifice religieux de Solika et son effacement pour des raisons identitaires et/ou politiques.

Le dernier article de ce dossier, par Angelika Schaser, présente une expérience de conversion confessionnelle à contre-courant dans le cadre du *Kulturkampf* allemand, celle d'Elisabeth Gnauck-Kühne (1850-1917), qui a été enseignante, journaliste et parmi les premières femmes universitaires, écrivaine spécialiste en sciences

sociales et, surtout, une figure représentative du mouvement féministe chrétien en Allemagne (« *La conversione al cattolicesimo di Elisabeth Gnauck-Kühne all'inizio del Novecento* », 99-114). Provenant d'une famille luthérienne liée à l'administration de l'État, après une formation comme enseignante, la fondation d'une école de jeunes filles qu'elle dirige pendant treize ans et un mariage terminé par un divorce dans le tournant d'une année, en 1890, Elisabeth Gnauck-Kühne s'investit dans le mouvement féministe évangélique et se confronte à la mise aux marges sociale des femmes seules. Son engagement politique s'accompagne cependant d'une profonde crise spirituelle, résolue par sa conversion au catholicisme (1900) qu'elle raconte dans des écrits autobiographiques, dans sa correspondance et dans un récit de sa conversion adressé à son ancien groupe féministe. Ce texte, qui n'a pas été publié de son vivant, s'éloigne du caractère apologétique conventionnel des récits de conversion pour s'ouvrir à une critique de l'ordre social et du genre dans l'Allemagne impériale, mais témoigne également d'une réflexion religieuse sortant du cadre confessionnel établi. La conversion au catholicisme d'Elisabeth Gnauck-Kühne a été inspirée par la volonté de réinvestir positivement sa solitude en intégrant un ordre religieux de vie active. Ce choix de vie, qu'elle considérait comme une forme réelle d'émancipation des hiérarchies à l'intérieur du mariage (obligation sociale essentielle dans la culture protestante de sa formation), lui aura été finalement interdit par le refus opposé par ses supérieurs ecclésiastiques, l'évêque et son convertisseur lui-même. Confrontée par la suite, et jusqu'à sa mort, aux résistances de l'Église catholique vis-à-vis de ses positions féministes, Elisabeth Gnauck-Kühne persévère dans son engagement politique, faisant des choix autonomes d'inspiration religieuse mais de plus en plus éloignés de l'univers confessionnel auquel elle avait adhéré par une conversion vécue comme un drame intérieur.

En conclusion, l'ensemble des études de ce dossier met en lumière, tout d'abord, l'utilité de considérer la conversion religieuse sous l'angle du genre. Le parcours individuel du retournement de soi, de l'éloignement vis-à-vis d'une communauté de foi et du rapprochement vis-à-vis d'une nouvelle communauté, sollicite institutions familiales et politiques et met à l'épreuve hiérarchies établies et dispositifs normatifs. Il est donc un lieu historique privilégié pour l'analyse culturelle des relations de genre. Par ailleurs, du point de vue de ses différents acteurs et actrices, tout parcours de conversion active une affirmation de soi, nécessaire car exigée par le processus d'évaluation et d'accréditation des néophytes. En lisant les divers articles rassemblés ici, on ne peut cependant que partager les considérations d'Adelisa Malena sur l'importance de considérer historiquement la singularisation des converti-es, qui, après leur retournement, restent souvent des figures volontairement marginales voire isolées et marginalisées contre leur gré. Il s'agit là d'une piste de recherche sur la conversion religieuse qui mériterait d'être approfondie, dans une perspective intersectionnelle comparative avec d'autres expériences d'intégration partielle ou d'éloignement, de marginalisation et d'exclusion. En tant que parcours radical d'individualisation engendrant forcément une tension communautaire, la conversion religieuse permet de mieux comprendre les négociations, contournements et stratégies de légitimation fondatrices des rapports entre les individu-es et avec les collectivités.

Pour citer cet article

SOLFAROLI CAMILLOCCI Daniela, « "Giulia Calvi, Adelisa Malena (a cura di), *Conversioni, Genesis : Rivista della Società italiana delle Storiche*, VI/2, 2007 » », *Comment S'en Sortir ?*, n° 3, automne 2016, p. 96-99.