

De la ville inquisitoriale à la ville de tolérance : identités féminines judaïsantes en Europe occidentale (XVII^e siècle)¹

Natalia MUCHNIK

ATER, École des Hautes Études en Sciences Sociales

« Les places publiques, les bâtiments officiels, les tribunaux, les clubs, les assemblées composées de foules grouillantes [...] conviennent aux hommes [...]. Au sexe faible, au contraire, conviennent la vie domestique et l'assiduité au foyer : les jeunes filles, à l'abri de la clôture intérieure, ont pour frontière la porte du gynécée; les femmes, elles, ont pour frontière la porte extérieure. C'est qu'il existe deux sortes de sociétés, les grandes et les petites : les grandes sont appelées des "villes" et les petites des "familles". L'administration de ces deux catégories de sociétés a fait l'objet d'un partage : les hommes ont reçu la direction des grandes unités – c'est la "politique" – tandis que les femmes ont reçu celle des petites – c'est le "ménage"². »

Cette sentence en apparence sans appel du philosophe hellène Philon d'Alexandrie (*alias* le Juif), datée du I^{er} siècle de l'ère chrétienne, exprime déjà la théorie des deux sphères (public/privé, masculin/féminin) et reflète encore la position de la femme dans l'Europe moderne³. Mineure dans l'espace public, elle reste d'ordinaire cantonnée au foyer, aux activités domestiques et à l'éducation première des enfants. Pourtant, il est des femmes qui, à la faveur d'un singulier déplacement du centre de gravité de la sociabilité du groupe, se sont vues chargées d'une fonctionnalité nouvelle. Il s'agit des cryptojudaïsantes, c'est-à-dire les chrétiennes qui, dans les terres où sévit l'Inquisition – les pays ibériques et leurs colonies en particulier –,

1. Je tiens ici à remercier Silvia Sigal et Claire Fredj pour leurs lectures attentives et la pertinence de leurs remarques.

2. PHILON D'ALEXANDRIE, *De Specialibus Legibus*, Livre III, § 169-170, Paris, Cerf, 1970, p. 165-167. Voir également SLX, Dorothy, *Philo's perception of women*, Atlanta (G), Brown University Judaic Studies, 1990.

3. Du moins dans le monde séfaraïte et en majorité chez les ashkénazes de l'Est, si l'on excepte certains cas singuliers, en particulier celui des veuves, à l'instar de Glückel von Hameln, approchée par Natalie ZEMON DAVIS dans *Juive, catholique, protestante. Trois femmes en marge au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 1997, p. 15-79.

appartiennent aux communautés marranes⁴, infra-sociétés urbaines qui pratiquent en secret le judaïsme. De fait, l'existence de ces groupements, extérieurement catholique, est inervée par une sociabilité à vocation culturelle au sein de l'espace privé, le foyer et la famille; le culte public interdit disparaît, entraînant par là même un recentrage vers la sphère privée. Le phénomène marrane amène donc une mise en visibilité des femmes⁵ dans leurs attributions socio-religieuses. Une position étrangère au catholicisme et au judaïsme qui n'est pas sans rappeler la figure de la diaconesse que l'on trouve dans les premiers siècles du christianisme⁶ et chez les protestants, à la différence toutefois que le rôle des cryptojudaïsantes ne semble pas se limiter explicitement et exclusivement aux personnes de leur propre sexe. Néanmoins, au XVII^e siècle, ces mêmes judaïsantes connaissent un changement majeur dans leurs fonctions et leurs prérogatives et, au-delà, dans leur identité lorsque, à l'instar de leurs coreligionnaires masculins, fuyant l'Inquisition, elles rejoignent massivement les « terres de liberté » et, plus encore, les « terres de judaïsme⁷ ». C'est-à-dire les cités où, à l'instar des ports atlantiques français ou d'Anvers, la loi mosaïque est officieusement acceptée, bien que toujours de manière restreinte, ou bien les villes de tolérance où, à l'image d'Amsterdam, Hambourg, Venise et Livourne, le judaïsme est autorisé et les juifs reconnus en tant que tels. À l'issue de ce déplacement, et de leur conversion au judaïsme tant spirituelle qu'identitaire, les nouveaux juifs doivent s'intégrer à une communauté urbaine où le pouvoir culturel, autrefois en grande partie détenu par les femmes, se voit institutionnalisé et exercé par les autorités des congrégations et où le centre de gravité de la sociabilité se trouve désormais dans l'espace public. S'opère par conséquent, pour ces mêmes femmes qui vivent simultanément le bouleversement que constituent l'exil et le passage au judaïsme traditionnel, une rupture à part entière, passant par une redéfinition du mode de relation avec, d'une part, les hommes, de l'autre, la communauté et, enfin, dans l'image qu'elles ont d'elles-mêmes.

4. Nous utilisons la notion comme un équivalent du terme cryptojudaïsant, c'est-à-dire un chrétien pratiquant en secret le judaïsme, vocable qui ne doit pas être confondu avec celui de judéoconvers, qui désigne tout nouveau-chrétien, baptisé lui-même ou descendant de converti d'origine juive, qu'il pratique ou non des rites judaïques. En dépit de son origine sans doute injurieuse (le mot « porc » est l'une de ses étymologies possibles), nous considérons que le terme, utilisé à des fins essentiellement techniques, a désormais perdu sa connotation offensante. Précisons que nous considérons la sociabilité et surtout la religion marraniques comme des structures autonomes, indépendantes du christianisme comme du judaïsme.

5. Sur le phénomène de visibilité-invisibilité des femmes, se reporter à DERMENJIAN, Geneviève, GUILHAUMOU, Jacques et LAPIED, Martine (dir.), *Femmes entre ombre et lumière. Recherches sur la visibilité sociale (XVI^e-XX^e siècle)*, Paris, Publisud, 2000.

6. MARTIMORT Aimé-Georges, *Les Diaconesses. Essai historique*, Rome, CLV Edizioni Liturgiche, 1982.

7. Ces migrations que l'on ne saurait réduire à un désir de vivre librement le judaïsme, puisque les facteurs économiques y jouent un rôle moteur, ont commencé dès le XVI^e siècle; elles se dirigeaient alors fréquemment vers l'Italie et l'Empire ottoman.

On verra que se dégage ainsi un processus binaire, impliquant une diachronie et/ou une antonymie, opposant la ville inquisitoriale, sur le modèle madrilène et celui des cités andalouses, où le judaïsme se décline au féminin, et la ville de tolérance, à l'image du port de l'Amstel, dans lequel le statut et l'identité féminines sont redessinées par l'autorité normative. Le cas symptomatique des femmes judaïsantes permet, au demeurant, d'établir une différenciation du rôle des judaïsantes suivant les cadres urbains et, partant, atteste la singularité du bouleversement identitaire vécu par la femme judaïsante.

La ville inquisitoriale ou le judaïsme au féminin

À l'inverse des groupes morisques, constitués par les nouveaux-chrétiens vivant clandestinement leur foi musulmane, des familles résidant d'ordinaire en milieu rural et ayant de ce fait une moindre visibilité publique⁸ et où enfin, surtout, l'homme a souvent la charge de transmettre ainsi que de diriger les pratiques religieuses tout en perpétuant l'identité⁹, la société cryptojudaïsante, essentiellement urbaine et centrée sur le foyer, voit l'ascendant culturel et social des femmes. Celles-ci s'érigent véritablement – comme il ressort notamment des sources inquisitoriales – en ciment de la communauté revêtant les fonctions d'un prédicateur domestique. On aura certes soin de nuancer cette assertion en soulignant que tout, dans l'existence marrane, depuis la sociabilité jusqu'aux hiérarchies sociales, est teinté et modifié par le religieux qui peut dès lors dépasser la différence des sexes.

L'importance des attributions culturelles féminines au sein de ces sociétés clandestines s'explique en ce que la pression inquisitoriale et le climat de suspicion engendré tant par les autodafés hautement théâtralisés que par les édits de foi périodiquement lus et affichés à travers la ville, ont limité les rituels cryptojudaïsants à leur versant matériel. Le temps et la peur ont mis en avant des pratiques relativement périphériques au culte mosaïque mais qui présentent le double avantage de pouvoir être réduites à l'espace privé et de se dispenser d'un appareil théorique développé. La religion marranique repose effectivement avant tout sur les rites de pureté pratiqués par les femmes, qu'il s'agisse de l'alimentation, du corps ou des objets. Ce sont elles qui ont la charge de préparer le pain azyme et les herbes

8. Voir notamment LAPEYRE, Henri, *Géographie de l'Espagne morisque*, Paris, SEVPEN, 1959; EPALZA, Mikel de, *Los moriscos antes y después de la Expulsión*, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 61-85 et 101-118; VINCENT, Bernard, *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Grenade, Biblioteca de Bolsillo-Diputación Provincial, 1987, p. 7-29, 147-155, 215-237 etc.

9. Le rôle des femmes morisques a néanmoins été souligné par certains historiens, en particulier par Mary Elizabeth PERRY; voir par exemple « Behind the Veil : Moriscas and the Politics of Resistance and Survival », dans SANCHEZ Magdalena S. et SAINT-SAENS, Alain (dir.), *Spanish Women in the Golden Age : Image and Realities*, Westport, Greenwood Press, 1996, p. 37-53.

(légumes) amères de *Pessah* (La Pâque) ainsi que d'accommoder la viande pour la rendre propre à la consommation. Surtout, c'est bien à la femme que sont dévolus la majorité des rites marquant le principal moment de la vie culturelle cryptojudaisante : le *shabbat*. Mère et épouse, la marrane doit, dès le vendredi soir, préparer le repas (légumes et poisson de rigueur) du samedi soir, apprêter le foyer suivant des codes pré-établis : balayer de haut en bas, de préférence à l'envers, c'est-à-dire du seuil vers l'intérieur plutôt que vers la rue – probablement par respect pour la *mezuzah*¹⁰ –, changer le linge de maison en s'assurant que tous, dans la maisonnée, portent des vêtements propres. Aux épouses et aux veuves sont également confiés les rituels de vie et de mort, tels que l'accouchement, bien entendu, mais aussi les dispositions funéraires : purifier le corps du défunt en le lavant avec de l'eau chaude et lui coupant ongles et duvet pour finalement, là encore, le revêtir proprement¹¹.

Si ces attributions féminines ne semblent guère curieuses au regard de la tradition juive, il convient toutefois de souligner d'autres singularités caractéristiques de la position des judaïsantes dans la ville inquisitoriale. En premier lieu, on constate que les fonctions qui, dans le judaïsme normatif, sont réservées à des professionnels et, par conséquent, à des hommes, telles que la mise à mort rituelle des animaux, charge exercée par le *shohet* (responsable de l'abattage rituel), sont désormais transférées aux femmes, tout en étant modifiées par la dissimulation. Ainsi, le *shohet* trouve son équivalent dans la complexification rituelle des manipulations, manifeste dans les différents gestes qui caractérisent la préparation de la viande : débarrassée du gras, mise dans une marmite, elle doit, au bout d'une heure, être lavée dans la même eau, salée pour en ôter le sang puis pendue par un clou ; le jour suivant, elle sera à nouveau lavée et cuite avant d'être présentée à la table familiale¹².

Dès lors, à l'image de ces gestes scrupuleusement répétés et exécutés au fil des générations, le moindre acte quotidien, parce que central, se voit sacralisé. Partant, l'agent à qui sont réservées ces activités acquiert également une part de sacré, devient à son tour porteur du sacré – un droit auquel ne pourrait prétendre la femme, associée à la souillure, dans le judaïsme traditionnel – et d'un élément de prestige, d'un rôle à jouer dans la communauté. Cette part de sacré est d'autant plus grande que les pratiques mentionnées sont liées à l'espace privé, valorisé aux dépens de l'espace public qui est celui de la dissimulation.

10. Petit rouleau de parchemin contenant des extraits de la Bible, traditionnellement fixé sur le montant des portes.

11. Sur les attributions culturelles des femmes cryptojudaisantes dans la première modernité, voir LEVINE MELAMMED, Renée, *Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1999, en particulier p. 73-112 et 166-174.

12. BLAZQUEZ MIGUEL Juan, *El Tribunal de la Inquisición en Murcia*, Murcia, Biblioteca Murciana de Bolsillo, 1986, p. 140.

La prédominance des pratiques liées à la vie quotidienne (domestique), d'un mode de vie singulier, aux dépens du dogme ne signifie pas pour autant la disparition du spirituel. En fait, le repli sur des rituels quotidiens correspond précisément à une vie traversée de part en part par le religieux. À l'encontre d'une partie de l'historiographie, on soulignera à cet égard que la religion marranique repose sur un corps doctrinal dont la spécificité, nonobstant sa simplicité et le syncrétisme qu'il dénote, doit être signalée. L'enseignement des croyances accompagne la transmission des rites et se trouve, là encore, confié aux femmes. L'intégration des jeunes dans la communauté marranique, qui fonctionne à la manière d'une société secrète, exige une initiation et des rites de passage, ceux-ci étant au nombre de deux, la conversion et l'instruction. La conversion est un rite unique, central, d'ordinaire exécuté par une femme de la famille – la mère, la grand-mère ou la tante – et a lieu dans le temple qu'est devenu le foyer. L'instruction, en revanche, peut-être plus tardive et répétée durant l'existence du cryptojudaïsant ; elle est, indifféremment, le fait de représentants des deux sexes. On note cependant que cette fonction est souvent détenue par une personne auréolée du prestige de la sagesse et détenant l'autorité, accédant à un statut quasi-rabbinique au sein d'une communauté. Dans le cas des femmes, un tel statut est développé par une attribution qui leur est propre et qu'autorise la mise en place d'une sociabilité féminine à vocation culturelle : celle d'être des « gardiennes de mémoire », un rôle clef chez les marranes où la religion est essentiellement orale.

Alors que les hommes, en majorité négociants, vivent leur judéité sur les routes, leurs épouses, sédentaires, ont tout loisir d'organiser des cercles de relations soudés par les nécessités du culte. Ces structures sont favorisées par le fait que les groupes cryptojudaïsants se concentrent fréquemment dans les mêmes quartiers, voire dans les mêmes rues. Plus encore, nombre d'exemples pour le XVII^e siècle montrent l'ébauche d'une stratégie de regroupement spatial des clans familiaux. À Madrid notamment, dans les années 1650, huit membres de la famille Gomez, immigrés du nord du Portugal et avec une forte implantation en Andalousie, se regroupent successivement et pour certains simultanément, dans quatre rues adjacentes (San Miguel, Clavel, Cavallero de Gracia, Peligros), dans un quartier qui correspond d'ailleurs à l'une des principales zones d'habitat marrane dans la capitale¹³. L'unité de résidence garantit dès lors le maintien de la sociabilité à vocation culturelle quotidienne et renforce tout autant le lien communautaire.

Au reste, même lorsque les hommes sont présents, s'opère une organisation sexuée de l'espace de la sociabilité, peut-être héritée de la séparation qui est de rigueur dans la synagogue¹⁴. Les cryptojudaïsants de la

13. Voir MUCHNIK, Natalia, *Une Vie marrane. Les pérégrinations de Juan de Prado dans l'Europe du XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2005.

14. Pour un rappel sur les fondements historiques de la *mehitsah* (séparation des sexes), on pourra se reporter à BITTON, Michèle, « Des hommes sous les balcons. Des

cité andalouse de Jaen, par exemple, selon un témoignage inquisitorial, vivent pour la plupart « dans la même rue, dans des maisons quasi adjacentes ». Ils se réunissent périodiquement pour l'observance de la loi mosaïque mais, tandis que les hommes se rassemblent entre eux, les femmes, elles, le font « de leur côté » : toutes se regroupent chez l'une d'elle, dotée de la fonction quasi-rabbinique que nous avons mentionnée¹⁵. Que se passe-t-il lors de ces réunions ? Les séances voient l'alternance de discussions, de prières mais surtout de jeûnes, en de véritables offices célébrés par et pour les femmes. Il en est ainsi, à Madrid, du jeûne de *Kippour* célébré par Leonor Lopez, sa sœur, Maria Vaez et la fille de cette dernière, Isabel de Montesinos, un vendredi soir du mois de septembre 1631. « Toute cette nuit-là – relate Vasco Fernandez Valentin, beau-fils de Leonor –, elles ne se sont pas déshabillées et se sont allongées sur des tapis et ont prié jusqu'à l'aube. » Ces longues heures de veille sont ponctuées par une succession ordonnée de prières : après le dîner du vendredi, s'achevant à 20 heures, chacune prie de mémoire et séparément durant deux heures, puis elles se reposent. Vers minuit, elles commencent la deuxième oraison jusqu'à trois heures du matin environ. Elles s'allongent alors de nouveau et, à l'aube, entre cinq et six heures, elles récitent une autre prière durant une heure. En journée, l'intervalle entre les oraisons augmente : la première a lieu à dix heures du matin, la suivante à quinze heures et la dernière, enfin, précède de peu la tombée de la nuit¹⁶.

Des lectures de la Bible sont également faites en commun. Mais on s'éloigne ici d'autres cas de religion domestique féminine de la même période où, à l'instar des luthériennes, ce type de lecture, centrale et essentiellement personnelle, accompagne d'ordinaire les travaux du soir, comme la couture¹⁷ – lors des veillées. En effet, ici, la lecture n'importe pas tant dans son résultat, c'est-à-dire dans l'acquisition d'un savoir liturgique et spirituel, mais bien principalement en tant qu'acte qui, en lui-même, comporte un geste volontaire d'identification. De fait, ces rites se déroulent surtout collectivement, pour permettre l'identification réciproque : le marrane est avant tout dans le regard de l'autre.

Ces réunions, nous l'avons annoncé, sont souvent dirigées par des femmes qui, ayant acquis un ascendant, confirment par là même leur influence sur l'infra-communauté des judaïsantes grâce à leur savoir. Cette autorité se révèle d'autant plus grande si leur époux décède... Elles entrent dès lors dans une catégorie privilégiée de la société marrane, celle des veuves et, éventuellement, celle des jeûneuses, deux figures-types fémi-

femmes à la synagogue », dans DERMENJIAN, G., GUILHAUMOU, J. et LAPIED, M. (dir.), *Femmes entre ombre...*, op. cit., p. 53-64.

15. Archivo Histórico Nacional (AHN), section Inquisition (INQ), Livre 1112, f° 12 r° et 13 r°.

16. AHN INQ, Livre 1112, f° 28r°-v°.

17. VEIT, Patrice, « Les "nouvelles" Sara, Marthe et Marie. La femme et sa religion à travers les *Leichenpredigten* protestants », dans DELUMEAU, Jean (dir.), *La Religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, 1992, p. 193-208.

nines des communautés cryptojudaïsantes qui s'unissent souvent en un même modèle entouré d'une aura singulière.

Au sein de la société marrane, dans les villes andalouses comme à Madrid, certaines figures féminines se sont en effet vues attribuer des fonctions spécifiques, tant réelles que symboliques ; des prérogatives qui ne sont certes pas sans rappeler celles que leur a conférées le reste de la société. On sait que le pouvoir moral des veuves est une constante dans les sociétés d'Ancien Régime, mais qui, en ville, s'exerce avant tout au sein des familles. Les veuves marranes présentent des différences significatives, qui s'avèrent utiles pour illustrer la place spécifique de la femme cryptojudaïsante dans les villes inquisitoriales. Nous renvoyons ici en particulier au cas des veuves âgées – les jeunes étant d'ordinaire appelées à se remarier –, en situation précaire, d'autant plus fragile si elles ont en charge des enfants. Si elles peuvent, à l'instar de leurs compatriotes vieilles-chrétiennes¹⁸ et catholiques, compter sur l'aide des structures familiales, de l'aumône ou de la bienfaisance publique, et réaliser de petits travaux pour leurs voisins et coreligionnaires, les veuves marranes et leurs enfants ne survivent généralement que grâce à la charité communautaire, particulièrement importante lors des décès et des principales fêtes du calendrier judaïque. Or si l'assistance à leurs consœurs catholiques est souvent donnée à titre individuel, celle dont jouissent les cryptojudaïsantes résulte et, en même temps, renforce les liens communautaires. À ce rôle pour ainsi dire passif s'ajoute un autre, cette fois bien plus actif : celui de jeûneuses professionnelles. En effet, leur condition et leurs difficultés professionnelles leur donnent accès à cette charge primordiale au sein du groupe, consistant à être payées pour s'abstenir de nourriture au nom et à la place d'un tiers, c'est-à-dire pour accomplir le rite fondamental du cryptojudaïsme. De veuve faible et menacée, elle passe à un statut analogue à celui, présent dans le christianisme médiéval, de veuve « consacrée¹⁹ ». Cette pratique de substitution (contre rémunération) n'est au demeurant pas absente, sous diverses formes, des autres religions du Livre²⁰. Elle apparaît cependant spécifiquement, dans la religion et la culture marranes, comme le monopole des femmes.

Les sources révèlent en effet que, dans les villes espagnoles, ce rôle n'est jamais dévolu à un homme, fût-il âgé et sans ressources. À Madrid, ces jeûneuses se répartissent par quartier et par cercles de sociabilité. Ainsi, au milieu du XVII^e siècle, Beatriz Rodriguez, veuve d'un orfèvre, avec

18. Les sociétés ibériques, dans le cadre des statuts de pureté de sang, opposent les vieux-chrétiens aux nouveaux-chrétiens, c'est-à-dire les individus et les familles convertis ou descendants de convertis au christianisme, qu'ils soient musulmans ou juifs.

19. Voir notamment BEAUVALET-BOUTOUYRIE, Scarlett, *Être veuve sous l'Ancien Régime*, Paris, Belin, 2001 ; BERNOS, Marcel, *Femmes et gens d'Église dans la France classique, XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, p. 173-174 et ROSEMBERT, André, *La Veuve en droit canonique jusqu'au XIV^e siècle*, Paris, Dalloz, 1923.

20. Les musulmans, par exemple, ont la possibilité de payer quelqu'un pour faire le pèlerinage de La Mecque en leur nom.

ses filles Ana, Escolastica et Isabel, de même que Leonor Gomez, une autre veuve d'un certain âge, font partie du même cercle de connaissance, du même quartier et fréquentent assidûment les mêmes demeures. Leur fonction est fortement institutionnalisée : chaque jeûne a un prix fixe et entraîne un processus spécifique de codage langagier qui lui est appliqué. Le discours du jeûne, à l'instar de celui qui s'attache au calendrier culturel, à la fuite ou aux geôles inquisitoriales, varie suivant les communautés marranes et les clans familiaux, à la faveur de l'inventivité de chacun et au gré des contacts avec la diaspora. Escolastica, la fille de Beatriz, se souvient par exemple que plusieurs fois, Fernando Gomez Romano (du clan Gomez mentionné précédemment) lui apportait de l'argent de la part de Gracia, son épouse :

« De quatre à huit réaux, disant que sa mère l'envoyait pour qu'elle fasse un mouchoir, ou deux mouchoirs ; ce qui signifiait qu'elle devait faire un ou deux jeûnes selon la quantité qu'elle [Gracia] lui envoyait, à raison de quatre réaux chacun, à son intention, en observance de la loi de Moïse²¹. »

Une langue du secret se développe donc, unissant les membres de la parentèle et du réseau et participant de l'identité du groupe. Une identification à laquelle, on le voit, les jeûneuses tiennent une part importante. Si, à bien des égards, elles sont l'un des piliers de la communauté – à la mesure, d'ailleurs, de la centralité du jeûne au regard de la religiosité marrane –, les veuves en sont également l'un des talons d'Achille. Leur âge les rend, tout comme les enfants, plus sensibles à la pression inquisitoriale et l'ampleur de leurs connaissances, sinon en matière culturelle, du moins sur le fonctionnement de la communauté et sur l'identité de ses membres, en fait des menaces d'autant plus grandes pour la survie du groupe. On ne s'étonnera pas, dès lors, que ce soient celles que les meneurs cherchent en priorité à faire fuir en cas de danger : une prééminence qu'elles partagent avec les puissants et les figures centrales de la communauté. Pourtant, à la différence de ces derniers, les jeûneuses, par leur incapacité à se charger seules de leur évasion, soudent (malgré elles) plus encore le groupe. La démarche engagée pour mener à bien leur fuite suppose effectivement tant la réunion de capitaux que la désignation de personnes-relais pour les acheminer à bon port. Partant, le processus est lui-même un facteur d'unité. Preuve en est, au printemps 1651, les événements qui suivent l'arrestation de Leonor Gomez, notre jeûneuse madrilène. Aussitôt la nouvelle de son incarcération connue, Francisco Gomez Romano, qui avait maintes fois bénéficié de ses services et son beau-frère, Joseph Rodriguez, se rendent immédiatement chez Beatriz Rodriguez et avertissent son fils, Miguel Diaz Jorge, afin qu'il la cache en attendant que quelqu'un vienne la chercher pour la conduire aux Pays-Bas. En vue du voyage, Joseph Rodriguez avait, sans doute avec Francisco Gomez qui l'accompagne, réuni auprès « des Portugais leurs amis » la somme de mille cinq cents réaux pour la route jus-

21. Archivo Diocesano de Cuenca, section Inquisition, Liasse 492 (6569), f° 22 v°.

qu'au port d'embarquement et deux mille réaux pour la traversée. En arrivant à destination, il était censé donner à Beatriz mille cinq cents réaux, à raison de cinq cents réaux chaque année et des lettres de change. Mais l'urgence est grande : Beatriz ne possédant pas d'argent pour se cacher avant sa fuite, Joseph lui donne cent réaux, afin qu'ils pressent le « déménagement », lui recommandant, « si quelque chose survenait », de ne pas souffler mot à son sujet²².

Voici donc comment, à l'image de Judith ou Ruth, veuves bibliques, ô combien méritantes, la veuve jeûneuse des communautés marranes de la ville inquisitoriale espagnole, détient en son sein le salut du groupe tout entier. Mais cette fonction salvatrice est incarnée, à son paroxysme, par Esther, quintessence de la femme marrane, figure symbolique de l'âme et du destin marranes. De fait, l'épouse du roi perse Assuérus, qui, après avoir dissimulé sa judéité a libéré son peuple menacé, apparaît précisément comme l'incarnation du cryptojudaïsme, la première marrane de l'histoire. Sans doute est-ce la raison pour laquelle les trois jours qui lui sont rituellement consacrés dominent le calendrier cultuel cryptojudaïsant et que son jeûne prend le pas sur tous les autres. Cette mise en visibilité de la femme dans l'imaginaire n'est pas sans rappeler la diffusion du culte de la Vierge en domaine ibérique, intensifiée par le dogme de l'Immaculée Conception, fer de lance du clergé espagnol au XVII^e siècle. Esther, l'orpheline devenue reine, constitue ainsi la figure tutélaire de la société cryptojudaïsante, « sainte patronne » des communautés marranes ibériques. Mais au moment de l'exil vers des terres plus clémentes, une fois en terre de judaïsme, cette figure devient inutile, d'autant que les autres fêtes sont restaurées, conformément au judaïsme normatif. Le jeûne de la reine Esther redevient officiellement *Pourim*, nom véritable que lui a attribué la Tradition : fête des sorts, célébration somme toute mineure du calendrier juif.

La métamorphose d'Esther qui domine le culte et les représentations identitaires marranes, effacée par le judaïsme normatif rigoureux des congrégations séfarades et des communautés juives anciennement implantées, est représentative ou, mieux, l'indice de la transformation qui frappe l'ensemble des femmes cryptojudaïsantes exilées en terre de judaïsme. Désormais Esther, reine libératrice se change en Hannah, le modèle de la femme pieuse juive.

La ville de tolérance : quand Esther devient Hannah

Une fois en terre de judaïsme, à l'abri des foyers où le judaïsme traditionnel est norme, se produit un transfert des fonctions culturelles. En effet, les prérogatives qui, au sein de la société cryptojudaïsante, dans la ville inquisitoriale, étaient détenues par la famille et, en premier lieu, par les femmes, passent sous le contrôle des instances dirigeantes de la congré-

22. AHN INQ, Livre 1113, sans pagination.

gation judéoportugaise²³. Ce processus ne se déroule pas sans conflits et résistances de la part des familles²⁴. À Amsterdam, comme à Hambourg, communautés nées *ex nihilo* de l'afflux des judéoconvers²⁵ ibériques, un certain nombre d'institutions, dirigées par un directoire élu, le *Mahamad*, gèrent l'ensemble de la vie communautaire : depuis l'éducation des jeunes – à Amsterdam, la *Talmud Torah* et *Ets Haïm*, dont les femmes sont exclues –, jusqu'au service funéraire et à la charité confiés à des confréries – à Amsterdam toujours, la *Santa Hebra de Biquir Holim* est par exemple chargée de la visite aux malades et des enterrements. Le rôle de la femme juive se calque dès lors sur la figure de la pieuse Hannah ; la Tradition ne lui impose, outre le respect des commandements négatifs, que trois obligations rituelles : le prélèvement des prémices de la pâte (*Halla*), la purification liée à la menstruation et aux rapports sexuels (*Nidda*) et enfin l'allumage des bougies du *shabbat* (*Hadlakat Hanerot*), trois mots qui composent précisément l'acrostiche de son nom²⁶.

Désormais, si nos judaïsantes de la Péninsule peuvent ponctuellement détenir un rôle cultuel au sein du groupe, celui de s'occuper du *miqueh* (le bain rituel), pour les plus âgées ou, éventuellement, de laver les morts, une responsabilité généralement dévolue aux veuves – les *mortalhadeyras*, spécialisées dans cette tâche à Amsterdam –, il s'agit essentiellement de fonctions jugées féminines par la culture communautaire et qui, le plus souvent, concernent les femmes elles-mêmes. C'est également la congrégation qui prend en charge les femmes pauvres et les veuves, elles qui pourtant, initialement, en terre d'Inquisition, étaient non seulement au centre de la vie socioculturelle des groupements marranes mais plus encore les responsables, les garantes du salut collectif de la communauté. À l'opposé de cette prééminence, à Amsterdam par exemple, les judaïsantes les plus démunies, certes d'ordinaire ashkénazes, demeurent cantonnées à la domesticité et deviennent fréquemment un fardeau que l'on tente d'exiler (dans les colonies hollandaises d'outre-mer) ou de renvoyer dans les terres d'Europe de l'Est lorsqu'elles en sont originaires. Même phénomène d'un

23. Nous utilisons le terme « judéoportugais » pour désigner les juifs d'origine ibérique dans l'Europe occidentale du XVII^e siècle ; et ce, de préférence à la notion, plus contemporaine, de « séfaraïte » qui englobe aujourd'hui des juifs n'ayant aucun rapport avec la péninsule Ibérique. Précisons que l'on qualifiait alors de « Portugais » des personnes n'ayant jamais résidé au Portugal et que le vocable même a fini par s'appliquer, en Espagne comme dans le reste de l'Europe occidentale de la deuxième moitié du XVI^e au début du XVIII^e siècle, à tous les judéoconvers et juifs d'origine ibérique.

24. Cf. KAPLAN, Yosef, « Familia, matrimonio y sociedad. Los casamientos clandestinos en la diáspora sefardí occidental », dans *idem*, *Judios nuevos en Amsterdam. Estudios sobre la historia social e intelectual del Judaísmo sefardí en el siglo XVII*, Barcelone, Gedisa, 1996, p. 107-137.

25. Rappelons qu'il s'agit des individus d'origine juive convertis ou descendants de convertis au catholicisme. Ils appartiennent à la catégorie, plus large, des nouveaux-chrétiens, par opposition aux vieux-chrétiens, catégorie au sang non « taché » de la population espagnole.

26. FABRE-VASSAS, Claudine, « La fiancée d'Aleph », *Clio. Histoire, Femmes et Sociétés*, II (1995), p. 133-162, ici p. 142-143, note 10.

point de vue socioéconomique ; en atteste, dans le port de l'Amstel toujours, la différenciation rituelle qui s'établit entre les sexes : si les femmes sont membres de la congrégation, elles ne sont pas soumises aux mêmes obligations et ce, même en cas de veuvage. La première communauté qui y est fondée en 1612, *Bet Ya'aqov* (Maison de Jacob), institue clairement dans ses textes fondateurs que les veuves ne seront pas assujetties à la taxe bi-annuelle, la *finta* (contribution personnelle des membres). D'ailleurs, les femmes n'ont que rarement d'existence autonome et individuelle dans les registres communautaires. Pour preuve symptomatique le fait que l'on relève trente-six hommes mis au ban (*herem*) entre 1622 et 1683 pour une seule femme, au demeurant anonyme et accompagnée de son époux²⁷. Est-ce à dire, au-delà, qu'elles ne font pas l'objet de la même vigilance quant à leur obéissance à l'orthodoxie ? La question demeure entière ; quoi qu'il en soit, le contraste avec leur présence prégnante devant l'inquisiteur et avec les possibilités d'individualisation dont elles bénéficient en Espagne n'en reste pas moins patent.

Il y a par conséquent, on le voit, un effacement des femmes de la vie socio-religieuse du groupe. Dans le même temps, on note une redistribution des attributions et des prérogatives féminines. Désormais, les activités des femmes cryptojudaïsantes converties au judaïsme, à l'instar de leur position dans la communauté, sont calquées, comme dans la société globale, sur leur statut socioéconomique, en fait, celui de leur époux ou de leur père, et non plus sur leur rôle culturel.

Si la famille, le foyer, n'est plus le lieu de gravité de la vie communautaire, au profit de l'espace et de l'institution synagogale, on passe d'une religion où la dévotion privée prédomine à celle de la dévotion publique. Dès lors, le statut et les fonctions dévolues à l'ancienne cryptojudaïsante reflètent maintenant l'image traditionnelle de la femme juive : elle ne peut ainsi prendre part au *minyán*, c'est-à-dire au *quorum* de dix personnes, ayant atteint leur majorité religieuse (treize ans pour les hommes), nécessaire pour la lecture de la *Torah*. En somme, c'est la fin de la mixité dans l'exercice de l'autorité culturelle qui était de mise dans les villes espagnoles. Ce « retour » est d'autant plus rigoureux que ces jeunes congrégations séfarades doivent se légitimer vis-à-vis du reste de la diaspora, en donnant les preuves de leur orthodoxie, processus d'identification que perturbent tant l'absence de continuité historique que le passé idolâtre (c'est-à-dire chrétien) de leurs membres. C'est pourquoi, sans doute, l'enfermement de la femme, ou du moins le contrôle dont elle fait l'objet, semble plus marqué dans les groupements séfarades que dans d'autres espaces du judaïsme. Doit-on, au demeurant, considérer la législation communale juive, en vigueur de 1599 à 1630 à Padoue, tentant de limiter les apparitions publiques des femmes et interdisant à celles de moins de trente ans de cir-

27. KAPLAN, Yosef, « The Travels of Portuguese Jews from Amsterdam to the "Lands of Idolatry" (1644-1724) », dans *idem* (dir.), *Jews and Conversos : Studies in Society and the Inquisition*, Jerusalem, The Magnes Press, 1985, p. 197-224.

culer librement en ville, sous peine de mise au ban, comme étant d'inspiration séfarade? On ne saurait l'affirmer ni l'infirmier. Quoi qu'il en soit, il est indubitable que le statut des femmes séfarades en terre de judaïsme se pose comme une sorte de miroir de la communauté. La place de la femme, sa position dans les congrégations judéoportugaises des villes de tolérance fonctionnent véritablement comme un révélateur, au sens photographique du terme²⁸, dans la mesure où il fait apparaître les enjeux qui se manifestent à l'échelle de la communauté. Elle est également symptomatique de l'image que le groupe veut se donner de lui-même.

On constate effectivement que le discours sur la femme est représentatif de la construction identitaire communautaire. L'enfermement des judaïsantes ainsi que les différentes questions qui préoccupent la congrégation et les autorités rabbiniques attestent, nous l'avons dit, de l'image rigoriste que veulent renvoyer les Judéoportugais, anciens marranes eux-mêmes ou descendants d'immigrés, mais toujours « nouveaux » au regard des foyers traditionnels du judaïsme. C'est le cas notamment du problème des mariages clandestins – ceux qui ne sont pas approuvés par les parents des futurs époux – qui suscite une multiplication de règlements dans l'ensemble de la diaspora séfarade : à Amsterdam et Livourne en 1659, à Londres en 1677, etc.²⁹. Tournons-nous maintenant vers une autre question, tout aussi significative : celle que posent les *agunot*, c'est-à-dire les veuves « temporaires » au sens où elles sont arrivées ou demeurées seules, sans savoir si leur mari vivait encore. Ces cas de figure sont nombreux parmi les femmes séfarades, que leurs époux ont envoyées en terre de judaïsme tout en demeurant en Péninsule pour le négoce; rappelons en effet la fréquence de ces situations faisant de ces maris, convertis au judaïsme dans la diaspora, qui multiplient les allées-et-venues entre leur congrégation d'adoption et leur ancienne patrie ou qui servent de correspondants à l'extérieur pour un temps prolongé. Or on sait que, dans le judaïsme traditionnel, le veuvage implique un certain nombre de droits et d'obligations tels que le remariage, autorisé en cas de décès reconnu de l'époux et le Lévirat, règle selon laquelle le frère du défunt doit épouser sa belle-sœur.

Face à ce dilemme et au nombre croissant de ces *agunot*, les rabbins et instances dirigeantes des congrégations ont tendance à annuler les unions contractées en terre d'idolâtrie. On peut se demander par ailleurs si ce n'était pas là également une manière de couper tout lien avec le passé chrétien, perçu comme une tare dans le processus de légitimation de la communauté tout entière. Théoriquement, le motif allégué est de libérer la femme de l'obligation de divorcer ou de suivre les règles du Lévirat. En vérité, le contrôle des veuves et des femmes seules renvoie à deux logiques

28. Je détourne ici une image employée par C. Fabre-Vassas (« La fiancée d'Aleph », *op. cit.*, p. 157).

29. KAPLAN, Y., « Familia, matrimonio y sociedad. Los casamientos clandestinos... », *op. cit.*

distinctes mais indissociables ayant partie liée avec un processus d'instrumentalisation. Il s'agit là, pour la communauté, d'établir son hégémonie et de mettre en place sa propre législation : le statut des *agunot* énonce, définit le groupe en même temps qu'il est produit par lui ; il en est tant le sujet que l'objet. En somme, l'identité féminine, volontairement traditionnelle ou du moins représentée comme telle, constitue un prisme pour appréhender l'image que se construit la communauté et l'identité rêvée vers laquelle tendent ses membres.

En conclusion : perspectives interprétatives

De la cryptojudaïsante-sujet, prédicateur domestique et gardienne de mémoire, à la juive-objet, enfermée dans les cadres rigoureux de la Tradition et des processus de légitimation collective, il y aurait donc changement de fonctions et de prérogatives ainsi qu'une mutation identitaire. On remarque toutefois que les transformations identitaires féminines, notées entre les villes inquisitoriales et les villes de tolérance, reproduisent en définitive, en concentré, nombre des mutations propres au phénomène d'urbanisation. En effet, il y a un mécanisme en œuvre au sein de populations proprement urbaines qui s'apparente au passage d'une société traditionnelle, le plus souvent rurale, à une société urbaine. De fait, dans le type idéal (au sens weberien du terme) de la société rurale traditionnelle, le foyer et, partant, les femmes, forment le lien privilégié de la transmission culturelle, des us et coutumes, de la langue, des pratiques religieuses quotidiennes. Le processus d'urbanisation, généralement lié à la modernisation et à la sécularisation des relations sociales, disloque la place du domestique (de l'*oikos*) et réorganise par conséquent celle des femmes. Au rythme de la complexité sociale croissante, elles sont progressivement expropriées de leurs anciennes fonctions par les nouvelles institutions à buts spécifiques, qui prennent en charge l'éducation ou la santé. La sécularisation, quant à elle, détache peu à peu l'univers quotidien du religieux, qui se constitue en tant que domaine séparé.

Le passage des judaïsantes de la ville inquisitoriale aux villes de tolérance n'est pas sans rappeler cette évolution, que nous avons résumée à grands traits. Dans la première, il est possible de déceler, chez les femmes – bien plus que chez les hommes –, certains traits propres à leur statut dans une société rurale traditionnelle. Le Saint-Office avait produit une sorte de sous-culture ou infra-société dans des villes ayant déjà entamé un processus de diversification culturelle. C'est précisément la menace inquisitoriale qui y fait naître et se reproduire la « privacité » des pratiques religieuses cryptojudaïsantes en octroyant, par là même, le contrôle culturel et cultuel aux femmes. C'est pourquoi la dichotomie hommes/femmes semble bien plus marquée chez les marranes que dans le reste de la population urbaine. Elle déclenche néanmoins une autre fracture entre le privé-culturel et cultuel et le public-social et économique. Tout comme les femmes dans un milieu urbain complexe, les cryptojudaïsantes perdront

leur primauté dans la reproduction du social (la culture, la religion etc.), et ce, pour des raisons analogues. La concurrence d'instances institutionnelles établies réduit à la portion congrue leur rôle d'agent cultuel et culturel. Encore faut-il rappeler une différence : si pour les femmes en général, cette perte suit la course lente et graduelle de l'urbanisation, les judaïsantes sont confrontées à un bouleversement brutal. Elles sont déposées de leurs anciennes fonctions culturelles ; disparaît aussi, pour certaines d'entre elles, que ce soit les jeûneuses ou les veuves, la charge de faire lien au sein de la nouvelle communauté. La levée des interdits qui forçaient le déplacement des pratiques marraniques vers l'espace privé et imposaient le secret, rend aux juifs l'accès à l'espace public. S'agit-il de « terres de liberté », voire de « terres de judaïsme », selon les expressions consacrées ? La réponse est affirmative à condition d'en préciser le prix : le raidissement de l'orthodoxie des nouvelles congrégations pour mieux s'affirmer et une réorganisation culturelle qui renvoie les femmes à la marginalité qui est la leur selon cette même orthodoxie et à un statut qui ne semble guère différer de celui de leurs consœurs, qu'elles soient urbaines ou rurales, chrétiennes ou juives.

RESUME

Au sein des communautés marranes, formées dans les villes espagnoles par les nouveaux-chrétiens pratiquant en secret le judaïsme, la femme joue un rôle central. Du fait de la menace inquisitoriale, la sociabilité culturelle du groupe est en effet centrée sur l'espace privé du foyer, amenant une mise en visibilité des femmes dans leurs attributions socio-religieuses. Cet article se propose d'analyser les formes et les manifestations de ce pouvoir spécifique ainsi que son incidence en matière identitaire. Il envisage également le changement majeur qui s'opère lorsque ces femmes se convertissent au judaïsme normatif, dans les villes de « tolérance » telles qu'Amsterdam : perdant l'essentiel de leur pouvoir culturel, institutionnalisé et transféré aux autorités de la congrégation, les judaïsantes doivent alors redéfinir leur mode d'identification.

ABSTRACT

Within Marrano communities, constituted in Spanish cities by new Christians engaged in the secret practice of Judaism, women play a central role. Given the threat presented by the Inquisition, the group's cultural interactions are largely confined to the household's private space, where the socio-religious functions of women acquire greater visibility. This article will analyze the forms and manifestations of this specific cultural power, as well as its identitarian consequences. It will treat as well the major change that occurs when these women convert to normative Judaism in "tolerant" cities such as Amsterdam: losing most of their cultural power, which has been transferred to the authorities of the congregation and therefore institutionalized, the feminine practitioners of the religion must then redefine their mode of identification.