Conclusions

Christophe Duhamelle

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/38713>

DOI : 10.4000/assr.38713

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2018

Pagination : 249-255

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Christophe Duhamelle, « Conclusions », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 182 | avril-juin 2018, mis en ligne le 01 juin 2018, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/38713> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.38713>

Christophe Duhamelle

Conclusions

La tâche de conclure un dossier aussi dense, riche et diversifié peut dérouter. La conscience de n'être pas, et de loin, suffisamment « spécialiste » pour rendre justice à chacune des contributions suffirait pour refuser l'exercice. Mais une autre constatation éloigne cette tentation : nul ne peut être spécialiste de tous les objets – et encore moins de tous leurs contextes historiques et historiographiques – évoqués dans le florilège que le lecteur s'apprête à refermer. C'est à la fois l'intérêt et la difficulté de cette entreprise collective, mais aussi bien est-ce le choix, le péril et la fécondité du programme POCRAM dont elle est une des réalisations. Son objectif est en effet de montrer que la longue durée fait sens, et offre peut-être un enseignement, pour autant qu'on ne l'appréhende pas sous les espèces de la simple collection ou de la systématique évolutive, ni sous celles d'une réduction à un dénominateur commun favorisant le consensus mais asséchant la compréhension. Il s'agit au contraire de faire naître des échos pour mieux entendre les contrastes, de repérer les rejeux pour mieux saisir les spécificités de chacun d'entre eux, et de susciter pour chaque collègue engagé.e dans le projet un effet d'étrangement faisant apparaître, dans son objet familier, des facettes nouvelles et des capillarités inattendues vers d'autres. À cette fin, les différents colloques du programme respectent une double orientation : un déplacement de la conversion religieuse vers les cadres politiques qui la suscitent, la freinent, lui confèrent une forme publique et en font jouer les ressorts avec ceux d'autres appartenances ; et une phénoménologie de la conversion autorisant ce déplacement par l'accent mis sur les mots et les normes d'abord, les signes et scènes ici – un répertoire de ce qui met la conversion en prise avec les règles et l'espace du pouvoir politique.

Comme le programme POCRAM en général, le dossier *Signes et scènes de la conversion dans l'espace public* incite donc à varier les perspectives, par l'inventaire comparatif et le déplacement du regard. La diversité même des terrains et des périodes abordés invite à s'en éloigner un peu, à effectuer quelques pas de côté pour en apercevoir non la totalité, mais l'ensemble, et pour tracer non un bilan, mais des lignes de fuite. Cette démarche sera aussi la mienne. Elle ne prétend ni à l'exhaustivité, ni même à la rigueur. Elle souhaite

seulement suggérer la fécondité d'une approche qui ne réduit certes pas la conversion au politique, mais refuse également de la réduire au religieux, et propose plutôt de se demander ce que « politique » et « religieux » veulent dire en situation.

Il me semble que le colloque et le dossier qui en est le fruit ont mis en évidence trois déplacements possibles de l'étude de la conversion, vers une histoire de l'identification, vers une histoire de l'espace et vers une histoire des transferts. Ce sont ces trois aspects que j'aborderai brièvement.

L'historiographie récente a mis en valeur l'émergence et la diffusion de techniques d'identification des individus. Selon les spécialités des historiens qui ont abordé ce thème, le mouvement débute à l'époque contemporaine, à la période moderne, voire au Moyen Âge. Dans la plupart des cas toutefois, deux dimensions sont privilégiées : l'osmose entre techniques d'identification et développement de la police, d'une part ; la volonté de contrôler et réguler le mouvement des choses et des hommes, de l'autre. Ces deux aspects, fortement liés, font parfois signe vers des champs de recherche voisins, comme l'histoire des pratiques de dévotion (passeports des pèlerins) ou celle du travail (pérégrinations des compagnons).

La conversion peut enrichir ce chantier et l'inscrire dans une chronologie plus longue et moins linéaire. Les lecteurs auront été ainsi frappés de trouver, dans la diversité des cas abordés, une figure récurrente : celle du chiffre. Numérotation des questions du catéchisme, « 35 articles » de 1239 contre le Talmud, 3 signes pour démasquer les chrétiens, 3 signes de judéité, 44 groupes schismatiques des juifs, *Indicultus* pour recenser les gestes trahissant les vestiges du paganisme, comptage des « raisons » dans les récits de conversion etc., la liste est longue. Cette ostentation de l'exactitude et de la surabondance dit, en creux, la difficulté à valider, ou à démasquer, le converti.

Que ce malaise, et la saturation chiffrée censée le conjurer, s'avèrent transversaux aux différentes périodes ne signale pas un invariant, mais une potentialité de la conversion : la dimension nouvelle qu'elle impose au contrôle et à l'identification de l'obéissance publique. Le système de registres et d'attestations mis en place par l'édit de Dèce, alors sans précédent, inaugure peut-être cette omniprésence du questionnaire. Là où l'appartenance religieuse inquiète le politique (c'est-à-dire dès qu'elle devient plurielle et mouvante), elle le contraint à multiplier les critères, les épreuves, les procédures et les savoirs destinés à établir la fiabilité du converti. L'usage fait d'un catéchisme mexicain en images attire l'attention sur la parenté qui existe entre cette enquête en conversion et l'enquête généalogique. Dans les deux cas, la rigueur et la surabondance apparentes des « preuves » à apporter perpétuent en réalité l'incertitude des autorités sur l'individu, puisque la validité de son statut et/ou de sa conversion est suspendue à la possible persistance d'une impureté pistée à travers ses ancêtres. Sous cet angle, nombre de contributions de ce dossier écrivent une histoire du *critère*, cette figure mouvante, décevante, mais indispensable de la définition, par le pouvoir politique, de son objet et de ses compétences. En se livrant à cette opération, il établit des catégories

constituant autant de variations sur ce que nous appelons privé et public, ou individuel et collectif.

C'est donc en modifiant le périmètre et les critères de ce que les autorités politiques pensent devoir connaître, certifier et contrôler d'un individu que la conversion religieuse s'inscrit dans l'histoire des modes d'identification et peut contribuer à l'enrichir. Que ce soit pour réunir appartenance religieuse et obéissance politique ou pour poser des bornes à leur disjonction, le déploiement de questionnaires et d'énumérations a pour fonction de donner le spectacle édifiant de la norme au moins autant que celui de la vérité. Mais l'incertitude que révèle la multiplication des critères fait de la conversion religieuse une épreuve de la preuve. L'anxieuse précision des procédures d'identification est d'autant plus minutieuse qu'est mouvant l'objet auquel elles s'appliquent – mouvant au sens propre comme au sens figuré. Car la conversion a aussi à voir avec la mobilité, ce qui permet d'associer au premier déplacement auquel ce dossier invite un second : le déplacement de l'étude des conversions vers une histoire de l'espace.

Un autre thème commun à la plupart des textes réunis ici est que la conversion est une mutation de lieu autant que de religion. Les *scènes* de la conversion ne sont pas seulement les endroits où le changement religieux s'opère, elles en sont aussi les opérateurs, et acquièrent par lui un sens nouveau. Cette spatialité de la conversion se concentre sur quelques lieux pivots où s'effectue la validation du pouvoir – et c'est ce qui en fait un thème central pour l'entreprise générale consistant à aborder la conversion religieuse sous l'angle du pouvoir politique.

Parmi ces lieux récurrents : le palais. C'est là, par exemple, que se déroule la controverse de Barcelone en 1263. La conversion passe par une proximité particulière envers le pouvoir (qu'il condamne, favorise, ou initie la conversion) et le palais est un lieu-pivot pour opérer cette conversion du converti en objet politique. Il peut être aussi celui de sa promotion rêvée, court-circuit procurant au nouveau converti la familiarité du pouvoir, lieu clos où dénombrer savamment les raisons d'adopter la religion du prince et redoubler de zèle dans la dénonciation des anciens coreligionnaires. Autre lieu-pivot : la ligne de conquête, dont la parenté avec la conversion en fait à la fois le signe et la scène de sa liaison intime avec le pouvoir politique, cette fois incarné par la violence. L'exemple des relations entre sultanat et royaume chrétien d'Éthiopie illustre le lien entre conquête et conversion, toutes deux obéissant au rythme commun des flux et des reflux.

C'est dans l'ordre spatial également que la conversion engendre un travail sur la catégorie du « public » dont il a déjà été question. Elle oblige les pouvoirs à préciser la notion de « lieu public », celui où s'articulent la dimension religieuse de la conversion, la dimension politique de son appréhension et la dimension sociale de sa perception. La *confessio*, donnée publiquement, est la matrice de la conversion et elle joue dans l'Antiquité tardive un rôle important pour la définition même de la notion de lieux de culte. L'institution, la destruction ou le réemploi de ces derniers constituent par conséquent pour

de nombreux auteurs du recueil autant de tentatives pour conjurer l'identité flottante du converti, le démarrer de son obédience passée et l'ancrer dans son obéissance nouvelle. Lieux convertis, lieux convertisseurs : planter les lieux de culte vise, par l'assignation à un espace restreint et stable, à résorber le privé dans le public, sans manier encore ces notions, mais en posant une des origines (« exercice public » et « dévotion privée ») de leur formulation.

La dimension spatiale n'est toutefois pas apparue que comme le pivot de la relation entre religieux et politique dans la conversion. Elle en est également la projection, en Saxe, en Éthiopie, en Inde ou au Pérou : la conversion est ainsi l'une des modalités de l'expansion politique et c'est dans cette liaison que se révèle peut-être au mieux l'insuffisance qu'il y aurait à la réduire à sa seule dimension religieuse. Dans le double mouvement d'indexation du converti à des lieux publics et de projection des convertisseurs en pointe mouvante de la conquête s'exprime moins un jeu d'échelles de la conversion que ne se révèle la conversion comme jeu d'échelles du politique soucieux de gagner des territoires, et d'y sédentariser des hommes, comme l'analyse de l'*encomienda* l'a bien montré.

C'est pourquoi la conversion est apparue comme un constant déplacement dans l'espace autant que comme un constant effort pour conjurer la mobilité (à tous les plans) du converti. D'abord un déplacement obligé, comme celui des nouveaux chrétiens catalans forcés de quitter leur maison, leur quartier, ou l'enlèvement par Constantin de la terre païenne sur le Saint-Sépulcre. Mais l'identité plus profonde entre conversion et voyage s'exprime également dans ces visions des saints du patriarcat de Jérusalem où est ordonné l'immédiat départ, ou dans les pérégrinations d'Obadiah. D'autres études, sur d'autres terrains, feraient apparaître l'intimité liant conversion et pèlerinage. Déplacement encore : celui des convertisseurs, conquérants ou marins de haut bord, moines irlandais lancés dans les landes saxonnes ou bien, ayant fait le plus intérieur des voyages, convertis eux-mêmes, chargés de convertir leurs anciens frères. La conversion est pour le pouvoir une modalité de saisie de l'espace, mais une modalité qui contredit l'objectif : elle saisit par le dessaisissement. Le mouvement exprime concrètement ce caractère transgressif.

C'est cette parenté entre conversion et mouvement qui suggère, pour finir, d'opérer un troisième déplacement, vers une histoire des transferts et donc vers un type d'analyse utilisé surtout en histoire culturelle. Il s'agit par là d'attirer l'attention, d'une part, sur les transferts entre religieux et politique qui s'exercent dans la conversion, et d'autre part sur la figure double du converti et du convertisseur, « passeurs » parfois malgré eux dont la marque est aussi de déborder les grilles de reconnaissance et d'identification qui leur sont appliquées – de revêtir des signes singuliers.

Le transfert entre politique et religieux est apparu dans ce dossier sous la forme d'un modèle constantinien – et c'est lui qui contribue à déterminer la durée chronologique couverte. Dès lors que le concile de Chalcédoine salue en l'empereur un « nouveau Constantin », il institue une configuration qu'on aurait tort de réduire à une instrumentalisation du religieux par le politique (ou

vice-versa) ou même à une légitimation réciproque. Ces deux interprétations supposeraient en effet que les acteurs pensent la séparation entre les deux domaines, alors que la salutation du concile scelle au contraire leur fusion en la figure référentielle du Converti originel. C'est pourquoi la conversion au christianisme domine cet ouvrage, car c'est elle qui cristallise le transfert entre obéissance et obédience, inaugurant une conjonction efficace. La diffusion du modèle du catéchisme montre d'ailleurs que cette efficacité a suscité une émulation au sein de l'empire ottoman. En ce sens, la conversion n'est pas prise dans une tension entre politique et religieux, elle est une matrice historique de leur conjonction. Celle-ci connaît au fil de l'ouvrage de nombreux rejeux : l'accusation portée envers les opposants saxons ou bavarois d'être des « semi-infidèles », ou les croisements éthiopiens entre avancée conquérante et coercition religieuse. La conversion apparaît alors comme la pierre de touche d'un transfert – presque d'une transmutation – durable affectant réciproquement foi et pouvoir.

Mais elle en est aussi constamment la pierre d'achoppement. S'il est un thème qui court dans toutes les contributions, c'est bien l'interrogation – et même la profonde inquiétude – que soulève l'appariement entre l'allégeance et la croyance. Le converti, même si c'est pour aller à la « bonne » foi, est irrémédiablement celui qui a fait l'expérience du détachement et met donc en question la nature de l'adhésion. L'épreuve du transfert devient ainsi, autant que celle du converti, celle de ceux qui l'entourent : jusqu'où peuvent-ils accepter de considérer comme un des leurs celui qui a fait l'expérience de la différence et de la transgression ? Ils cherchent sur lui moins les signes de sa conversion réussie que ceux de son éventuelle insincérité, de son impossible soumission aux règles variables qui, bien au-delà de l'obéissance et de la *confessio*, forment l'expérience vécue de l'appartenance au corps – corps ecclésiastique, corps politique, corps ethnique, corps social. C'est singulièrement envers les juifs que se manifeste cette limite du modèle constantinien, c'est-à-dire d'un transfert entre politique et religieux aboutissant à leur homothétie. Plus exactement, cette homothétie alignant en rites, lieux et formules d'allégeance les vecteurs de l'appartenance religieuse et de l'obéissance politique laisse subsister l'interrogation sociale sur l'osmose qui est censée lui correspondre entre corps du converti et corps social. À la mesure de cette interrogation – et de son renforcement à la fin du Moyen Âge, avec celui des moyens d'identification de la personne –, le secret intime des convertis devient le lieu principal du soupçon.

Et c'est bien au plus près du corps que s'acharnent à trouver des signes de non-identité ceux que la conversion-transfert, au-delà du rite accompli, ne peut convaincre. Ce sont les fluides qui émanent du converti, son geste furtif à demeure, le stigmate des déplacements accomplis et donc à nouveau attendus, qu'on oppose à l'attestation en lieu public de sa conversion. La figure de l'animalité est convoquée pour renvoyer le converti à son statut de passeur incomplet, demeuré dans une nature différente de ceux à qui il prétend s'agréger. La croyance résiste ici à l'obéissance, dans le rejet du transfert.

Cette ambiguïté affecte aussi le convertisseur. Proche en cela d'une figure récurrente de l'agent de pouvoir, celui qui vient d'ailleurs (de l'affranchi impérial au cardinal Mazarin), le convertisseur, à la fois, est le truchement du transfert et se trouve aliéné par lui. Comme le converti, ce *go-between* demeure *in-between*. Cette position est illustrée par le fait que le convertisseur est souvent lui-même un converti – autre figure récurrente de l'ouvrage, d'Abner de Burgos à Pfefferkorn en passant par Nicolas Donin, et qui, de Perron à Newman en passant par Erstenberger, marque plus tard aussi la controverse entre catholiques et protestants. « Expert pour lire leurs livres », comme un texte dit d'Obadiah, le converti est à la fois le mieux placé pour sonder la profondeur de la conversion, et le mieux soupçonné d'en masquer l'imposture. Il est d'autant plus englué dans la surabondance de critères qui signale leur insuffisance et qu'il contribue à produire.

Les acteurs de la conversion portent donc des signes singuliers : ceux, à la fois, du transfert et de l'aliénation qui lui reste attachée. En abordant sous cet angle le converti et le convertisseur, il est possible d'approcher une limite d'un autre transfert : celui qu'illustre, entre politique et religion, le modèle « constantinien » d'un pouvoir imposant obéissance et obédience, comme le proclame la décision du roi wisigoth Sisebut. C'est moins entre conversion « forcée » et conversion « sincère » que les contemporains s'interrogent, que sur la possibilité même de la conversion et d'un transfert politique et religieux abolissant sa propre origine. Le converti porte moins le signe de son allégeance nouvelle ou de son opiniâtreté ancienne que celui, ineffaçable, de la conversion elle-même.

En procédant à ces déplacements successifs du point d'observation, on en vient donc à considérer la conversion comme irréductible déplacement. Si le pouvoir est institution, la conversion en est à la fois l'illustration en ce qu'elle réunit politique et religieux dans l'identification et la fixation spatiale des individus, et l'échec en ce que le converti n'est pas assigné à son institution nouvelle mais à la perpétuation soupçonnée de sa fugitive nature. Ce paradoxe s'apparente toutefois un peu trop à la rhétorique aisée des conclusions s'il prétend « définir » ce dont il est question. Il faut revenir à la diversité des objets, des contextes, des parcours – et le paradoxe se transforme en éventail, celui qu'ouvre la diversité historique des modalités de la conversion. Reste que s'il s'ouvre si largement, c'est bien parce que la conversion confronte les sociétés dans lesquelles elle s'exerce aux figures de l'ambiguïté et du mouvant. Il est d'autant plus fécond d'en proposer une approche mêlant pouvoir politique, instances religieuses et corps social, puisque leurs manières respectives d'appréhender l'ambiguïté, de l'ordonner à une échelle des obéissances, des appartenances, des croyances et des spatialisations, se distinguent, se frottent et se confrontent, mobilisant et travaillant des catégories que – par rétroprojection – on peut subsumer sous des couples comme « public/privé », « politique/religieux », « individuel/collectif ». La conversion ouvre, vers l'histoire de ces catégories, une porte d'entrée d'un intérêt singulier car la récurrence à travers les âges et les espaces de normes et de modèles constamment retravaillés,

favorise la comparaison. Cette démarche est féconde également en raison de l’ambiguïté même de son objet, ambiguïté qui interdit de poser *a priori* les instruments de l’analyse et d’établir une linéarité historique, mais qui permet justement d’historiciser ces instruments et cette linéarité eux-mêmes.

Christophe DUHAMELLE
Centre de recherches historiques (CRH-RHiSoP)
École des Hautes études en sciences sociales
christophe.duhamelle@ehess.fr