



HAL
open science

Écrire (sur) la conversion dans la péninsule Ibérique médiévale

Amélie De las heras

► **To cite this version:**

Amélie De las heras. Écrire (sur) la conversion dans la péninsule Ibérique médiévale. Casa de Velázquez. Faire son salut, œuvrer pour le salut. Moines, chanoines et frères dans la péninsule Ibérique au Moyen Âge, A paraître. halshs-02074445

HAL Id: halshs-02074445

<https://shs.hal.science/halshs-02074445>

Submitted on 20 Mar 2019

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

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

ÉCRIRE (SUR) LA CONVERSION DANS LA PENINSULE IBERIQUE MEDIEVALE

INTRODUCTION

Amélie De Las Heras

Fondation Thiers - Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (UPR 842, CNRS)

Dans le contexte actuel, la rupture engendrée par l'adoption d'un système de croyances à la place d'un autre attire si bien les regards qu'il est rare qu'une étude dont le titre comporte le mot « conversion » n'y renvoie pas exclusivement¹. La réalité ainsi désignée est pourtant bien plus large, aujourd'hui ou au Moyen Âge. Elle englobe toute transformation des mœurs visant à orienter pensées et actes vers une divinité, impliquant le changement de la divinité reconnue (inter-religieux) ou bien du mode de vie (intra-religieux). C'est à l'aune de ce dernier, bien plus courant à l'époque médiévale, que nous aborderons les problèmes historiques posés par la conversion. Plus discret, il est consubstantiel à notre sujet et, plus généralement, à toute étude patiente sur les faits religieux.

Dans les textes chrétiens médiévaux, les termes *conversio* et *conversatio* renvoient principalement au fait de réformer sa vie pour y accorder une plus grande place à Dieu. Le premier tend à désigner l'engagement à s'éloigner d'une vie séculière tandis que le second qualifie davantage la vie ou la communauté monastique — ou canoniale, ou mendicante par la suite². Cette dernière acception s'est tôt diffusée dans la sphère civile³. Le phénomène de la conversion est donc historiquement marqué par le fait que les premiers moines adoptent un mode de vie pérenne qui lave les péchés anciens et prémunisse des fautes futures en cherchant à imiter le Christ, en suivant le modèle des Apôtres et en s'inspirant parfois des Pères du désert. Il consiste en un acte pénitentiel fort et par là même, en un acte salutaire.

¹ Récemment : BOISSON, PINTO-MATHIEU, 2014.

² BLAISE, s. v. « conuersio » ; *Id.*, s. v. « conuersatio » ; DU CANGE, s. v. « conuersio » ; DU CANGE, s. v. « conuersatio ». On trouve un bel exemple de ces nuances lexicales chez PIERRE DAMIEN, *Vita Beati Romualdi*, p. 26 : « *Interea Romualdus accenso mentis desiderio cepit de virtutibus in virtutes mirabiliter crescere et reliquos fratres sancte conversationis gressibus longius anteire [...]. Impugnabat tamen diabolus Romualdum multis et variis temptationum inmissionibus, maxime initio conversionis, mentemque eius per multa vitiorum incentiva raptabat [...]* ».

³ Le dictionnaire d'Albert Blaise rappelle que le Code justinien désigne ainsi le mode de vie religieux et cénobitique : « *Unde per praesentem legem [...] jubemus, ut si quis sponsus vel sponsa desideraverit seculi istius vitam contemnere, et in sanctimonialium conversatione vivere* » ; dans BLAISE, s. v. « conuersatio ».

Pour qui considère le monde des religieux, étudier la *conversatio morum* (« conversion des mœurs ») est fondamental : moines, chanoines et frères en font un point essentiel de leur définition statutaire. Elle est le plus souvent explicitée dans la promesse accompagnant leur rite d'entrée dans une communauté, un levier puissant pour qu'ils soient reconnus comme des professionnels du lien avec Dieu, des *virtuoses* (Max Weber)⁴. La relation est cependant dissymétrique : les réguliers ne monopolisent pas la quête de la conversion. Les ermites, les *beatas* de la fin du Moyen Âge étudiées ici par José María Miura Andrades, les « donnés », les mystiques, les « semi-religieux », tous parcourent cette voie de salut sans changer radicalement d'état. Dans la péninsule Ibérique, le cas des infantes, veuves ou sœurs royales installées à la tête d'un établissement fort privilégié (San Isidoro à León, San Cosme y San Damián de Covarrubias en Castille) et *deo votae* sans être moniales, attend encore des éclaircissements⁵. Ces situations doivent davantage retenir l'attention car elles témoignent de la diffusion des idéaux monastiques de la conversion dans le siècle.

Encore faut-il soigneusement contextualiser avant d'en déduire une sorte de « monachisation » de la conversion. Plusieurs travaux récents suggèrent qu'au regard de la conversion des mœurs, la relation qui s'instaure entre les religieux cénobitiques et les autres (laïcs comme ecclésiastiques, hormis les ermites) est faite non de mimétisme mais d'attraction, non de substitution d'un état à un autre mais d'une perspective d'accomplissement⁶. Chacune des quatre études offertes ici contribue à préciser l'inflexion qu'exercent les moines, les chanoines et les frères mendiants ibériques sur la grille des critères validant la conversion aux yeux de la société chrétienne.

Les réflexions liminaires présentées dans les pages qui suivent ne prétendent nullement à l'exhaustivité. Le sujet est vaste et les synthèses, peu nombreuses⁷. Nous mentionnerons simplement les voies d'analyse qui nous semblent les plus prometteuses à explorer aujourd'hui, en nous appuyant sur les acquis de l'historiographie espagnole et en nous inspirant des expériences menées ailleurs. On ne s'étonnera donc pas de trouver une bibliographie largement ouverte sur la production ultra-pyrénéenne. Nous avons structuré ces voies suivant trois couples antinomiques afin de présenter le phénomène sans en réduire la complexité.

PERSEVERER APRES L'ÉVÈNEMENT

La conversion est vécue tout à la fois comme une permanence et comme un évènement, au sens fort d'un moment définissable impliquant de profondes transformations. L'évolution des usages lexicaux rend compte de

⁴ Voir : CONSTABLE, 1996, en particulier pp. 785-787 sur la formulation des engagements.

⁵ REGLERO DE LA FUENTE, 2013 ; VALVERDE CASTRO, 2003 ; HENRIET 2000.

⁶ DE MIRAMON, 1999 ; KIECKHEFER, 1998. Nous nous appuyons aussi sur : FABRE, 2010, s. v. « Conversion », p. 190.

⁷ *Id.*, 2010.

cette bipolarité. Dès les premiers siècles du Moyen Âge, l'utilisation des termes *conversio* et *conversatio* semble faiblir au profit des expressions signalant soit l'entrée dans l'état de conversion, telle la *professio*, soit l'un des modes de son continuuel accomplissement, telle la *meditatio* — il manque à ce sujet une étude lexicographique d'envergure mais l'absence de ces termes dans les recueils médiévaux de *distinctiones*, alors que la Bible en comporte quelque quatre cents occurrences, forme un bon indice⁸. Autorités et scribes médiévaux témoigneraient ainsi d'une distinction bien établie dans la temporalité de la conversion, entre « le tournant d'une vie » et la pérennisation du résultat⁹.

Premièrement, se tient l'évènement. Il est signalé par la soumission au rituel étroitement codifié de l'entrée dans une communauté religieuse. Autour de ses principales constituantes que sont la prise de l'habit, la profession (ou promesse solennelle) et la bénédiction, on relève de nombreuses variantes en Occident¹⁰. Dans la péninsule Ibérique, à la notion de *professio* ou *promissio* vient s'ajouter celle de *pactum*, elle souligne la force sociale de l'engagement pris¹¹. L'ensemble de la cérémonie est interprété depuis Jérôme de Stridon comme un second baptême¹². La formalisation médiévale de cette lecture sacramentelle n'aboutit pas pour autant à une présentation homogène de l'évènement dans les sources. L'historiographie peine par conséquent à distinguer les sens que le choix acté de la conversion revêt aux yeux de ceux qui la vivent ou qui la relatent. Ressort-elle davantage de la rupture ou du processus ? L'incertitude est au plus fort pour le Moyen Âge central et l'on se prend à rêver d'une vaste entreprise collective aboutissant à la nécessaire synthèse sur ce thème, à la croisée de l'histoire spirituelle et sociale¹³.

D'un côté, certains auteurs tel Pierre Damien, considèrent l'entrée en religion comme une rupture du corps (social) et de l'âme¹⁴. Les transformations profondes induites sont signalées dès le rite de la prise de l'habit, qui renvoie à l'usage paulinien des métaphores vestimentaires manifestant un bouleversement intérieur¹⁵. De nombreux autres motifs littéraires soulignent cette divergence existentielle. Au cours du Moyen Âge central, les auteurs suivent les modèles antiques du récit de conversion inter-religieuse, l'accent étant mis sur « le tournant miraculeux ou

⁸ Une grande partie de ces recueils est désormais consultable dans la base de données *Distinguo* : <http://distinguo.huma-num.fr/index.php>. Cette évolution lexicale qui, si elle venait à être confirmée, traduirait les conceptions en tension de ce phénomène religieux, pourrait expliquer également l'absence de notice dédiée à la notion dans les grands dictionnaires d'histoire doctrinale du xx^e s. : VILLER *et al.*, 1932 ; VACANT, MANGENOT, AMANN, 1913.

⁹ LEJEUNE, LEROY, 1995.

¹⁰ CONSTABLE, 1996. Le cas de Cluny est bien connu : *Id.*, 2000 ; COCHELIN, 1998.

¹¹ FREIRE CAMANIEL, 1998, pp. 279-311 et 455-571.

¹² CONSTABLE, 1996, pp. 792 puis 799-802.

¹³ MAZEL, 2011, pp. 63-67 ; LAUWERS, 2002, p. 647 et n. 20.

¹⁴ DE MIRAMON, 1999, p. 845.

¹⁵ CONSTABLE, 1996, pp. 821 sqq. ; BALMARY, 1992, s. v. « Vêtement ».

méritoire » opéré suite à une épreuve fondatrice telle que la maladie, la possession diabolique ou la vision comminatoire¹⁶.

D'un autre côté, le choix de la conversion est parfois envisagé à l'aune d'une progression, celle de l'apprentissage continu et de l'effort moral. La mise en scène de cette gradation prend son essor avec la multiplication des autobiographies spirituelles à partir du XIII^e siècle¹⁷. Dans les faits, la progression est particulièrement évidente chez les anciens oblats¹⁸. Les premières règles monastiques distinguent clairement ces jeunes garçons, offerts à une communauté monastique pour y être nourris et instruits, des autres novices¹⁹. Cela peut être visible également chez un adulte, y compris d'un âge très avancé. L'étude des conversions *ad succurrendum* par Charles de Miramon a mis en relief cette progressivité, telle que la conçoit une partie lettrée de la société anglo-normande des XI^e-XII^e siècles. La théologie de la conversion tardive identifiée démontre que celle-ci engendre une « rupture brutale » qui, en réalité, a pu être vécue comme « l'aboutissement » d'un processus, d'une vie ordonnée par les principes chrétiens²⁰. L'analyse des réseaux, des comportements sociaux, des investissements mais aussi de quelques récits hagiographiques — tels ceux de Géraud d'Aurillac et de Gengoul qui privilégient le modèle d'une moralisation de la jeune vie suivie d'un changement statutaire n'intervenant qu'au crépuscule de l'existence —, tout ceci rappelle combien la séparation entre la vie monastique et aristocratique, au Moyen Âge central, n'est pas hermétique, combien l'entrée en monastère ne coupe pas du monde seigneurial, tant la connivence entre les deux milieux est forte²¹.

Deuxièmement, après son intervention, l'évènement qu'est la conversion est paradoxalement conçu comme une rupture « sans fin ». Celle-ci est constamment renouvelée, à l'image des récits qui façonnent les premiers développements du christianisme²². La persévérance dans ce choix organise une grande partie de la littérature monastique normative, notamment hagiographique²³. Concernant la péninsule Ibérique, les travaux d'Isabel Velázquez²⁴ ou de Santiago Castellanos²⁵ pour le haut Moyen Âge, de Patrick Henriët²⁶ ou de Javier Pérez-Embid²⁷ pour le Moyen Âge central,

¹⁶ BOUREAU, 1995, p. 39.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 45-46.

¹⁸ La pratique de l'oblation dans la péninsule Ibérique au haut Moyen Âge a fait l'objet d'études de qualité mais qu'il faudrait réviser à la lumière des travaux de Mayke de Jong : DE JONG, 1996 ; ORLANDIS, 1971c ; *Id.*, 1971a ; *Id.*, 1971b ; *Id.*, 1971d.

¹⁹ CONSTABLE 2000, p. 335. Par la suite, l'égalité des moines devant la conversion l'emporte : DE MIRAMON, 1999, p. 830.

²⁰ *Ibid.*, p. 835.

²¹ MAZEL, 2011, pp. 65-67 ; LAUWERS, 2002, 646-648.

²² BOUREAU, 1993.

²³ Sur la fonction normative de la littérature hagiographique : BLENNEMANN, 2015 ; ISAÏA, GRANIER, 2014 ; ISAÏA, 2014.

²⁴ VELÁZQUEZ SORIANO, 2007 ; VELÁZQUEZ SORIANO, 2002.

²⁵ CASTELLANOS, 2004.

²⁶ Pour n'en citer que quelques-uns : HENRIËT, MARTIN, 2014 ; HENRIËT, 2012 ; *Id.*, 2003.

d'Ángeles García de la Borbolla²⁸ pour la fin du Moyen Âge ont engendré des avancées considérables depuis une quinzaine d'années. Ces récits offrent des modèles, certains réclamant l'imitation, d'autres cherchent à susciter l'admiration ; mais tous proposent des pratiques pour persévérer dans ce changement d'état et de vie²⁹.

Le maintien d'une perfection éthique et morale ainsi que d'un état de repentir occupe une place essentielle dans la conversion. La forme souvent prônée est celle de la *fuga mundi*, « fuite du monde » qui doit être accomplie spatialement, à l'imitation des Pères dans le désert, ou moralement — la distinction existe chez Bernard de Clairvaux et l'on connaît son importance chez les frères mendiants³⁰. Et même si l'articulation entre l'abandon du siècle et l'intimité du soi est privilégiée, le plein accomplissement de la conversion ne s'obtient que *intus et foris*, « intérieurement et extérieurement »³¹.

INTUS ET FORIS

Conversion et intériorisation vont bien de pair au Moyen Âge. Comprise comme « un retour à soi pour accéder à une condition supérieure », cette dernière conduit à une intensification du sentiment religieux propice à une plus grande communion avec le divin³². Les textes spirituels ou destinés à la *lectio divina* (« lecture divine » permettant au moyen de la rumination, de l'interprétation ou de la méditation des Écritures, de prier ou communier avec Dieu) forment autant de passerelles privilégiées pour tourner ses pensées vers Dieu, pour parvenir à le connaître et le contempler, lui et sa Création³³.

Ce domaine d'études souffre du relatif désintérêt pour l'étude médiévale de la Bible en Espagne³⁴. Sorte d'hapax historiographique, le commentaire sur l'Apocalypse du moine Beatus de Liebana (m. ca 798) est l'objet de toutes les attentions tant il a abondamment circulé³⁵. Son succès historique

²⁷ De même : PEREZ-EMBED WAMBA, 2002 ; *Id.*, 2005 ; SABATE I CURULL, PEDROL, PEREZ-EMBED WAMBA, 2007.

²⁸ GARCIA DE LA BORBOLLA, 2005 ; *Id.*, 2002 ; *Id.*, 1999.

²⁹ VAUCHEZ, 1991.

³⁰ Pour les cisterciens : BOQUET, 2005, p. 289. Pour les Mendiants, le choix de vie est également orienté vers l'action dans le siècle et vers la pastorale, en lien avec une forte revalorisation de la nature et de la Création (en plus de la contribution de Cándida Ferrero : GARCIA BALLESTER, 1996) et des activités humaines (notamment : TODESCHINI, 2008).

³¹ GUAY, HALARY, MORAN, 2013, en particulier la conclusion de Damien Boquet pp. 239-244.

³² IOGNA-PRAT, 2002, p. 294.

³³ GIRAUD, 2016 ; ROBERTSON, 2011.

³⁴ Citons les travaux actuels de Mathias Tischler, bien qu'ils abordent la Bible dans une perspective « transculturelle » ; par exemple : TISCHLER, 2016. Sur la *lectio divina* et l'exégèse ibériques médiévales, nous nous permettons de renvoyer à : DE LAS HERAS, à paraître.

³⁵ BEATUS DE LIEBANA, *Tractatus de Apocalipsin* ; WILLIAMS, 1994.

s'explique par le programme iconographique qui l'accompagne mais aussi par son contenu eschatologique. Ses prologues lançant un appel à la conversion, ils ont également pu séduire les moines en tant que justification de leur mode de vie et incitation à le maintenir. Après cette œuvre, au demeurant, il faut attendre quatre siècles pour qu'émerge un autre commentaire biblique linéaire produit dans les royaumes ibériques chrétiens, avec l'*Explanatio libri Apocalypsis* du méconnu chanoine Martin de León (m. 1203)³⁶.

Pratiquer la *lectio divina* suppose une activité sacrée aussi bien que savante, et permet de guider et d'accomplir tout à la fois la conversion³⁷. L'érudition peut être mobilisée à cette fin³⁸. La recherche du savoir constitue alors un mode de relation avec Dieu, y compris dans ses voies les plus matérielles³⁹. Pensons par exemple aux colophons de manuscrits monastiques ibériques datés du X^e siècle, qui mettent en valeur la pénibilité de la tâche du scribe et, par conséquent, son caractère méritoire aux yeux de Dieu⁴⁰. Mais au Moyen Âge, la tentation d'y voir la recherche d'un accomplissement de soi plutôt que d'une servitude envers Dieu existe également. L'implication active des moines, des chanoines ou des mendiants dans ces activités culturelles voire savantes, a généré quelques célèbres polémiques, particulièrement à l'époque des universités⁴¹. La lecture intertextuelle de l'œuvre de Juan Gil de Zamora (O.F.M., XIII^e s.), que propose ici Cándida Ferrero, rappelle aussi le rôle remarquable des ordres mendiants dans cette vaste histoire. Replaçant le plan didactique du célèbre Franciscain dans son contexte occidental, l'auteure met en relief l'importance de son travail d'articulation entre la connaissance de la nature et la méditation.

La conversion ne se réduit pas pour autant à une expérience intérieure que seule la *fuga mundi* permettrait d'accomplir pleinement. Les choix de vie entraînent respectivement les moines, les chanoines ou les frères à s'ouvrir au monde, au moins occasionnellement. La profession elle-même conduit par définition une partie de la société extérieure à entrer au monastère. Pour Charles de Miramon, l'oblation et la conversion tardive forment « une marge floue de la communauté monastique [qui] ne se [considère] pas ayant

³⁶ DE LAS HERAS, inédite ; REINHARDT, SANTIAGO-OTERO, 1988 ; REINHARDT, 1987.

³⁷ Sur le caractère sacré de l'exégèse, activité scientifique indispensable à la *lectio divina* : DAHAN, 2009.

³⁸ Pour une vue d'ensemble : HERROU, POUJEAU, 2011 ; IOGNA-PRAT, 2011.

³⁹ Ainsi des moines promouvant l'acte matériel d'écriture comme voie de persévérance dans la conversion : ROUSE, ROUSE, 1995.

⁴⁰ On en trouvera plusieurs exemple dans : DIAZ Y DIAZ, 1991, appendices (nous remercions Florian Gallon pour cette indication) et en particulier, p. 286 : « *Humiliter precamur presentium et futurorum piam in Xristo dilectionem qui in hoc libello sacrificium deo obtuleritis predictos nos flagitiorum mole grabatos memorare non desistatis qualiter adiuti precibus uestris erui mereamur ab ardore auerni et uiuere cum Xristo in seculis sempiternis amen* » ; DIAZ Y DIAZ, 1992, pp. 226-227.

⁴¹ La querelle opposant les séculiers aux réguliers universitaire l'illustre bien : CONGAR, 1961 ; LE GOFF, 1985, pp. 108-116.

rompu définitivement avec le monde »⁴². Ajoutons encore la présence des convers et, plus simplement, de la domesticité, ainsi que l'intromission des autorités ecclésiastiques, particulièrement en période de troubles⁴³. La conversion cénobitique médiévale, héritage de la « soudaine insertion de la vie intérieure dans des formes sociales » qui se produit à la fin de l'Antiquité (P. Brown), se vit et se comprend aussi en lien avec le monde extérieur⁴⁴. La ritualité développée dans les communautés en témoigne bien en prenant soin de manifester aux regards extérieurs la réalité intérieure de la conversion. Elle signale en outre la porosité entre les deux mondes, les deux sociétés, par le jeu d'influences : ainsi l'oblation serait-elle la « transposition religieuse d'un mécanisme social laïque », soit le *fosterage*, à suivre Charles de Miramon ; la conversion tardive et la commendise pourraient entretenir une relation similaire⁴⁵.

Loin d'être opposées par nature, représentations et valeurs respectivement de l'intériorité et de l'extériorité s'articulent jusqu'à entrer en consonance dans la conception mystique, à la fin du Moyen Âge⁴⁶. À partir du XII^e siècle, l'ascèse active se développe considérablement, en parallèle du nouvel essor que connaissent la méditation et ses textes spirituels ; celui-ci ne faiblit pas par la suite⁴⁷. Les chanoines réguliers puis les frères Mendiants réduisent la part dévolue à la contemplation dans leurs activités, au bénéfice de la médiation et de la *cura animarum*. Leurs relations avec la société ecclésiastique et laïque en sont d'autant plus développées — mais particulièrement au XII^e siècle, la qualité de la conversion qui en découle soulève des débats avec les moines.

Pourquoi tant d'hommes et tant de femmes décident-ils de vivre leur *fuga mundi* au sein d'une communauté plutôt que dans le désert alors qu'à certains égards, cela constitue un facteur d'ouverture sur le monde ?⁴⁸ Face à cette question symétrique à celle de l'enfermement⁴⁹, une proposition ressortit des discussions animées par Dominique Iogna-Prat : intérioriser la contrainte d'une règle de vie en communauté ouvre une voie majeure pour la persévérance dans la conversion car elle manifeste le renoncement à sa volonté personnelle. L'abnégation forme un instrument puissant du vaste mouvement d'institutionnalisation que connaît l'Église au Moyen Âge : cette dernière intègre autant qu'elle le peut la somme de ces renonçants au monde.

⁴² DE MIRAMON, 1999, p. 833.

⁴³ Outre LINEHAN, 1997, un classique désormais, voir aussi : RODRIGUEZ LOPEZ, 2015.

⁴⁴ BROWN, 1972, p. 13 : « *the sudden flooding of the inner life into social forms* ». Cité ici même par Pablo Díaz.

⁴⁵ DE MIRAMON, 1999, p. 849.

⁴⁶ KIECKHEFER, 1998, pp. 39-40.

⁴⁷ GIRAUD, 2016 ; STOCK, 1990.

⁴⁸ La question fait écho à celle posée dans BROWN, 1972, p. 13 : « *and the central problem of Late Roman religious history is to explain why men came to act out their inner life through suddenly coagulating into new groups* ».

⁴⁹ HEULLANT-DONAT, CLAUSTRE, LUSSET, 2011.

L'INDIVIDU FACE A L'INSTITUTION ECCLESIASTIQUE

Quand bien même la conversion s'opère sous la forme d'une *fuga mundi* achevée, elle n'aboutit pas à une exclusion totale du monde. Suivant la geste évangélique, elle marque plutôt le passage d'un monde à l'autre par l'intégration dans une nouvelle parenté, définie non par la chair mais par l'esprit⁵⁰. L'institution de l'Église, séculière, intervient très tôt dans l'histoire des possibilités explorées pour cette intégration. Elle œuvre à sa normalisation en agissant au niveau des règles, et bien davantage au niveau des règlements.

Dans la péninsule Ibérique comme ailleurs, les règles de vie sont nombreuses durant le haut Moyen Âge⁵¹. Pour les chanoines, les frères et la majorité des moines, sélectionner une règle qui permette de réaliser au sein d'une communauté leur aspiration à la perfection éthique et spirituelle, ne constitue pas la seule alternative possible. La conversion pratiquée par les ermites se conçoit aussi comme un modèle, complémentaire (une phase parmi d'autres dans l'approfondissement de ses sentiments religieux) ou concurrentiel⁵². Pablo Díaz aide ici à mieux définir les termes implicites de cette alternative. Sa contribution analyse le cas remarquablement documenté de la conversion de Valère du Bierzo et des alternatives qui se sont présentées à lui, entre théorie et pratique, de la sphère du soi à celle de l'institution. Il s'avère que la règle fonctionne autant, sinon moins, comme un guide de la conversion que comme un cadre d'appartenance à une communauté. On comprend mieux dès lors que l'Église encourage la voie cénobitique régulière, en tant qu'institution ; l'instance se fait plus vive encore lorsque la papauté s'impose comme autorité régulatrice suprême, à partir des XI^e-XII^e siècles.

La conformité à la norme constitue pour la papauté un outil majeur de contrôle de la conversion. Les règlements aux ressorts juridiques et judiciaires qui parviennent depuis Rome se multiplient alors. Les récents efforts sur l'histoire du vœu apportent un éclairage bienvenu sur la question⁵³. Promesse librement faite à Dieu, le vœu signale tout autant la capacité d'un individu à exprimer ses désirs que son entrée dans un ordre normatif et institutionnel. Il apparaît formellement dans les rites de profession à partir des XII^e-XIII^e siècles, en concomitance avec son développement dans les constructions canoniques et scolastiques. L'ensemble renforce l'autorité du pape sur les communautés régulières, celle-ci s'imposant désormais comme institution de première instance face à la légalité du vœu⁵⁴. La conception dominicaine de la culpabilité en cas d'infraction aux pratiques régulières, conçue comme purement pénale et non

⁵⁰ Pour une lecture essentielle des rapports entre individu et Église-institution au Moyen Âge : VON MOOS, 2005.

⁵¹ Sur le sujet, on se reportera au travail suivant, encore fondamental : LINAGE CONDE, 1973.

⁵² Sur l'érémisme : GARCIA DE CORTAZAR, TEJA, 2011. Parmi d'autres travaux sur les liens entre les cénobites et les ermites : MILIS, 1979, en particulier p. 46.

⁵³ BOUREAU, 2014.

⁵⁴ Voir aussi : BOUREAU, 2012 ; BOUREAU, 1998 ; DE MIRAMON, 1996, §19.

plus seulement peccamineuse, témoigne aussi de cette nouvelle aune juridique du vœu, qui elle-même traduit finalement une conception judiciaire croissante de la conversion⁵⁵. La contribution d'Élisabeth Luset explore de façon inédite cette piste en Espagne. Elle montre l'importance que revêt pour les ordres bénédictins et mendiants le recours à la juridiction romaine afin de conforter et surtout de réhabiliter leur capacité à faire leur salut, après des épisodes extrêmes ayant conduit à l'homicide. Ce recours permet d'écarter tout trouble dans la conversion quand une incertitude demeure ; il permet également de débloquent une carrière ecclésiastique, l'institution étant désormais indissociable de la conversion.

Analyser la conversion d'un individu comme moyen de faire son salut ne peut donc se passer d'une saisie de la hiérarchie ecclésiastique. D'une part, cette dernière est une force intégratrice. Cela est encore vrai à la fin du Moyen Âge, alors même que les mouvements spontanés voire mystiques se multiplient. Devenir *beata* en Andalousie au XIII^e-XV^e siècle semble constituer un moyen attrayant de réformer sa vie de façon moins institutionnelle — et non pas seulement une sorte de conversion de la dernière chance pour une femme en marge de la société. L'étude de José María Miura montre en vérité, que dans le contexte tardo-médiéval du nouvel essor des communautés régulières ibériques, la hiérarchie ecclésiastique parvient à prendre le contrôle de ces mouvements spontanés en les disqualifiant aux yeux des autres fidèles, pour mieux les pousser à rejoindre les ordres bien établis. D'autre part, la force du modèle de cette hiérarchie modèle demeure. La fameuse distinction d'Ernst Troeltsch entre Église, secte et courant mystique ne tient pas pour l'examen de notre période⁵⁶. Les mystiques ne conçoivent pas leur conversion comme une destruction de l'« avant » mais plutôt comme un dépassement des conventions précédemment respectées en un « après ». Ce dernier a beau s'épanouir dans le développement de l'intériorité, la quête d'une participation plus directe à la foi commune telle qu'elle est dictée dans leurs textes ne déborde pas forcément du cadre institutionnel ni ne prône une sortie du mondain. Cette littérature confirme qu'au crépuscule du Moyen Âge encore, individu et institution peuvent cohabiter quand bien même la relation suscite des tensions, y compris dans l'une des formes les plus radicales et les plus individuelles de la conversion, celle du mysticisme.

*

La question de l'appartenance — communautaire, institutionnelle — a indubitablement maille à partir avec la persévérance dans la rupture qu'est la conversion. La création de marqueurs et de stratégies sociaux occupe de fait une grande place dans la documentation, si l'on se donne la peine de l'étudier sous cet angle. Or, les stratégies conduisant à la conversion sont sociales, au sens sociétal ou institutionnel, mais aussi spirituelles, au sens

⁵⁵ CYGLER, 2001.

⁵⁶ KIECKHEFER, 1998 ; TROELTSCH, 1994. Brève mais stimulante présentation du problème dans : FABRE, 2010, s. v. « Conversion », pp. 188-189.

moral lié à l'intimité de l'individu. Cette même documentation, par sa nature écrite pour l'essentiel (et le dossier en est une illustration) et à destination institutionnelle, nous place devant l'un des problèmes structurant notre champ disciplinaire : elle nous donne à voir davantage la construction sociale que le vécu réel de la conversion par un individu, en partie incommunicable. Nous espérons néanmoins que le lecteur, suivant l'invitation de Pierre Antoine Fabre, trouvera matière dans les quatre contributions qui suivent à ne pas réduire le phénomène à ses « logiques sociales, familiales, financières, etc. », à ne pas s'en tenir à une lecture strictement fonctionnelle, mais qu'il parviendra à y dégager le « supplément d'âme » qui y affleure, y compris dans ses parts d'ombre que sont le doute, l'incertitude⁵⁷. L'historiographie ne peut se passer de la saisie de cette dimension, malgré les difficultés à l'observer.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

BEATUS DE LIEBANA, *Tractatus de Apocalipsin*, éd. de Roger GRYSON et Marie-Claire DE BIEVRE, Turnhout, Brepols, CCSL (107), 2012, 2 vol.
PIERRE DAMIEN, *Vita Beati Romualdi*, éd. de Giovanni TABACCO, Rome, Palazzo Borromini, 1957.

TRAVAUX

BALMARY, Marie (1992), s. v. « Vêtement », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, vol. 16-1, pp. 511-516.
BLAISE, Albert (1975), s. v. « Conuersio » et « Conuersatio », dans *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen Âge*, Turnhout, Brepols ; en ligne : Database of Latin Dictionaries (DLD) by CTLO, <<http://www.brepolis.net>>.
BLAISE, Albert (2005), s. v. « Conuersio » et « Conuersatio », dans *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols (2^e éd.) ; en ligne : Database of Latin Dictionaries (DLD) by CTLO, <<http://www.brepolis.net>>.
BLENNEMANN, Gordon (2015), « Hagiographie : une norme narrée. Regards sur les *Vitae* de Jutta de Sponheim et de Hildegarde de Bingen et sur le *Liber visionum* d'Élisabeth de Schonau », dans Isabelle HEULLANT-DONAT et alii (éd.), *Enfermements*, t. II : *Règles et dérèglements en milieu clos (IV^e-XIX^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 115-127.

⁵⁷ FABRE, 2010, s. v. « Conversion », p. 190.

BOISSON, Didier, PINTO-MATHIEU, Élisabeth [éd.] (2014), *La conversion. Textes et réalités*, Rennes, PUR.

BOQUET, Damien (2005), « Le gouvernement de soi et des autres selon Bernard de Clairvaux. Lecture de la lettre 42 : *De Moribus et officio episcoporum* », dans Claude CARROZI, Huguette TAVIANI-CARROZZI (éd.), *Le pouvoir au Moyen Âge : idéologies, pratiques, représentations*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université, pp. 279–296.

BOUREAU, Alain (1993), *L'évènement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres.

BOUREAU, Alain (1995), « Écrire sa conversion. Naissance de l'autobiographie spirituelle au Moyen Âge », *Cahiers de Recherches Interdisciplinaires sur les Textes Modernes*, 10, pp. 37-46.

BOUREAU, Alain (1998), « Le vœu monastique et l'émergence de la notion de puissance absolue du pape (vers 1270) », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques. Archives*, 21, <<https://ccrh.revues.org/2508>>, DOI : 10.4000/ccrh.2508.

BOUREAU, Alain (2012), « Le voeu, la dette et le contrôle pontifical des échanges au début du XIII^e siècle », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 2 (2), pp. 417-449.

BOUREAU, Alain (2014), *Le désir dicté. Histoire du vœu religieux dans l'Occident médiéval*, Paris, Les Belles Lettres.

BROWN, Peter (1972), *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. London, Faber and Faber.

BYNUM, Caroline Walker (1979), *Docere Verbo et Exemplo. An Aspect of Twelfth-Century Spirituality*, Missoula, Scholars Press, coll. « Harvard Theological Studies » (31).

CASTELLANOS, Santiago (2004), *La hagiografía visigoda : dominio social y proyección cultural*, Logroño, Fundación San Millán de la Cogolla.

COCHELIN, Isabelle (1998), « Peut-on parler de noviciat à Cluny pour les X^e-XI^e siècles ? », *Revue Mabillon*, 9, pp. 17-52.

CONGAR, Yves (1961), « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendians et Séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e siècle », *Archives d'Histoire Doctrinale Et Littéraire du Moyen Âge*, 28, pp. 35-151.

CONSTABLE, Giles (1996), « The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious Life and Taking the Monastic Habit, from the Fourth to the Twelfth Century », dans *Culture and Spirituality in Medieval Europe*, Aldershot, Ashgate, coll. « Collected Studies Series » (541), pp. 771-834 (VII) (2^e éd.).

CONSTABLE, Giles (2000), « Entrance to Cluny in the Eleventh and Twelfth Centuries According to the Cluniac Customaries and Statutes », 1989 pour la 1^{ère} publ. ; dans *Cluny from the Tenth to the Twelfth Centuries : Further Studies*, Aldershot, Ashgate, coll. "Collected Studies Series" (671), pp. 335-354 (III) (2^e éd.).

CYGLER, Florent (2001), « Une nouvelle conception de la culpabilité chez les réguliers. Humbert de Romans, les dominicains et le « principe de la loi purement pénale » au XIII^e siècle », *Cahiers de l'Institut d'anthropologie juridique*, 6, pp. 387-401.

DAHAN, Gilbert (2009), *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Genève, Droz.

DE JONG, Mayke (1996), *In Samuel's Image : Child Oblation in Early Medieval West*, Leyde, Brill, coll. « Brill's Studies in Intellectual History » (12).

DE LAS HERAS, Amélie (à paraître), « Présentation », dans *Exégèse et lectio divina dans la péninsule Ibérique médiévale*, dossier à paraître dans *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*.

DE LAS HERAS, Amélie (inédite), *Généalogie d'une œuvre à (in)succès. Lectures et écritures de la Veteris ac Novi Testamenti Concordia dans la collégiale de Saint Isidore de León (1148-1240)*, thèse de doctorat soutenue en 2013 à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris).

DE MIRAMON, Charles (1996), « Les théories du vœu dans le droit canon et la première scolastique », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques. Archives*, 16, <<http://ccrh.revues.org/2639>>, DOI : 10.4000/ccrh.2639.

DE MIRAMON, Charles (1999), « Embrasser l'état monastique à l'âge adulte (1050-1200). Étude sur la conversion tardive », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54 (4), pp. 825-849.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (1991), *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, Gobierno de la Rioja Instituto de estudios riojanos, coll. « Biblioteca de temas riojanos » (28) (2^e éd.).

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (1992), « La cultura escrita en La Rioja del siglo X », dans José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR et José Ignacio DE LA IGLESIA DUARTE (éd.), *II Semana de Estudios Medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 221-231.

DU CANGE, Charles Du Fresne [éd.] (1954), s. v. « Conversio » et « Conuersatio », dans *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Graz, Akademische Druck- u. Verl.-Anst, 10 vol. (2^e éd.), col. 547-548 et col. 546.

FABRE, Pierre Antoine (2010), s. v. « Conversion », dans Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LEGER (éd.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, pp. 188-93.

FREIRE CAMANIEL, José (1998), *El monacato gallego en la alta edad media*, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2 vol.

GARCÍA BALLESTER, Luis (1996), « Naturaleza y ciencia en la Castilla del siglo XIII. Los orígenes de una tradición : los *Studia* franciscano y dominico de Santiago de Compostela (1222-1230) », *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, 604, pp. 69-126.

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel, TEJA, Ramón [éd.] (2011), *El monacato espontáneo : eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real.

GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, Ángeles (1999), « La hagiografía medieval, una particular historiografía: un balance del caso hispano », *Hispania sacra*, 51 (104), pp. 687-702.

GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, Ángeles (2002), *La praesentia y la virtus: la imagen y la función del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII*, Santo Domingo de Silos, Abadía de Silos, coll. « Studia Silensia » (24).

GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, Ángeles (2005), « La orden del císter y los reinos hispanos peninsulares : la visión de la santidad », *Cistercium : Revista cisterciense*, 238, pp. 277-306.

GIRAUD, Cédric (2016), *Spiritualité et histoire des textes entre Moyen Âge et époque moderne. Genèse et fortune d'un corpus pseudépigraphique de méditations*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, coll. « Études Augustiniennes, Série Moyen Âge et Temps Modernes » (52).

GUAY, Manuel, HALARY, Marie-Pascale, MORAN, Patrick [éd.] (2013), *Intus et foris : une catégorie de la pensée médiévale ?*, Paris, PUPS.

HENRIET, Patrick (2000), « *Deo votas*. L'Infantado et la fonction des infantes dans la Castille et le León des X^e-XII^e siècles », dans Patrick HENRIET et Anne-Marie LEGRAS (éd.), *Au cloître et dans le monde : femmes, hommes et sociétés, IX^e-XV^e siècles*, Paris, PUPS, pp. 189-203.

HENRIET, Patrick (2003), « Hagiographie léonaise et pédagogie de la foi : les miracles d'Isidore de Séville et la lutte contre l'hérésie (XI^e-XIII^e siècles) », dans Daniel BALOUP (éd.), *L'enseignement religieux dans la couronne de Castille : incidences spirituelles et sociales, XIII^e-XV^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 1-28.

HENRIET, Patrick (2012), « Un horizon hagiographique d'opposition au pouvoir. Les milieux monastiques et ascétiques de l'Espagne septentrionale au VII^e siècle », dans Edina BOZOKY (éd.), *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Turnhout, Brepols, coll. « Hagiologia » (8), pp. 93-109.

HENRIET, Patrick, MARTIN, José Carlos (2014), « Le dossier hagiographique de Zoïle de Carrión dans le manuscrit Madrid, BNE, 11556 (XII^e siècle) : étude et édition », dans Íñigo RUIZ ARZALLUZ (éd.), *Estudios de filología e historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel*, Vitoria, Universidad del País Vasco, pp. 429-457.

HERROU, Adeline, POUJEAU, Anna (2011), « Savoirs monastiques ». *Archives de sciences sociales des religions*, 154 (2), pp. 11-29.

HEULLANT-DONAT, Isabelle, CLAUSTRE, Julie, LUSSET, Élisabeth [éd.] (2011), *Enfermements. Le cloître et la prison (VI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne.

IOGNA-PRAT, Dominique (2002), « La place idéale du laïc à Cluny (v. 930-v. 1150). D'une morale statutaire à une éthique absolue ? », dans Michel LAUWERS (éd.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval, IX^e-XII^e siècle*, Antibes, APDCA, pp. 291-316.

IOGNA-PRAT, Dominique (2011), « La matrice monastique du lettré dans l'Occident latin (V^e-XIII^e siècles) », *Archives de sciences sociales des religions*, 154 (2), pp. 31-43.

ISAÏA, Marie-Céline (2014), « L'hagiographie, source des normes médiévales. Pistes de recherches », dans Marie-Céline ISAÏA et Thomas GRANIER (éd.), *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (V^e-XVI^e siècles)*, Turnhout, Brepols, coll. « Hagiologia » (9), pp. 17-42.

ISAÏA, Marie-Céline, GRANIER Thomas (éd.) [2014], *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (V^e-XVI^e siècles). Actes du colloque international de Lyon, 4-6 octobre 2010*, Turnhout, Brepols, coll. « Hagiologia » (9).

KIECKHEFER, Richard (1998), « Convention and Conversion: Patterns in Late Medieval Piety », *Church History*, 67 (1), pp. 32-51.

LAUWERS, Michel (2002), « Postface : sainteté seigneuriale et ordre social », dans Michel LAUWERS (éd.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval, IX^e-XII^e siècle*, Antibes, APDCA, pp. 636-651.

LE GOFF, Jacques (1985), *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Le Seuil (2^e éd.).

LEJEUNE, Philippe, LEROY, Claude (dir.), *Le tournant d'une vie*, dossier publié dans *Cahiers de Recherches Interdisciplinaires sur les Textes Modernes*, 10 (1995).

LINAGE CONDE, Antonio (1973), *Los orígenes del monacato benedictino en la Península ibérica*, León, CEISI, coll. « Colección Fuentes y estudios de historia leonesa » (9-11), 3 vol.

LINEHAN, Peter (1997), *The Ladies of Zamora*, Pennsylvania, University Press.

MAZEL, Florian (2011), « Monachisme et aristocratie aux X^e-XI^e siècles : un regard sur l'historiographie récente », dans Steven VANDERPUTTEN et Brigitte MEIJNS (éd.), *In Ecclesia in Medio Nationis : Reflections on the Study of Monasticism in the Central Middle Ages*, Leuven, University Press, pp. 47-75.

MILIS, Ludo (1979), « Ermites et chanoines réguliers au XII^e siècle, transition ou trahison ? » *Cahiers de civilisation médiévale*, 22 (85), pp. 39-80.

ORLANDIS, José (1971a), « La oblación de niños a los monasterios en la España visigótica », dans *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona, Universidad de Navarra, pp. 51-68.

ORLANDIS, José (1971b), « Notas sobre la *oblatio puerorum* en los siglos XI y XII », dans *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona, Universidad de Navarra, pp. 203-215.

ORLANDIS, José (1971c), « Notas sobre sociología monástica de la España visigoda », dans *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona, Universidad de Navarra, pp. 35-50.

ORLANDIS, José (1971d), « *Traditio corporis et animae*. Laicos y monasterios en la alta Edad Media española », dans *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona, Universidad de Navarra, pp. 217-378.

PÉREZ-EMBID WAMBA, Javier (2002), *Hagiología y sociedad en la España medieval: Castilla y León, siglos XI-XIII*, Huelva, Universidad de Huelva.

PEREZ-EMBID WAMBA, Javier (2005), « Chanoines réguliers et Cisterciens d'Espagne au XII^e siècle : un cas d'idéal partagé », dans *Écrire son histoire : les communautés régulières face à leur passé*, Saint-Étienne, Publications de l'Université, pp. 137-45.

REGLERO DE LA FUENTE, Carlos Manuel (2013), « *Omnia totius regni sui monasteria* : la *Historia Legionense*, llamada *Silense* y los monasterios de las infantas », *e-Spania*, 14, <<http://e-spania.revues.org/21775>>, DOI : 10.4000/e-spania.21775.

REINHARDT, Klaus (1987), « La exégesis escriturística de Santo Martino », dans *Santo Martino de León*, León, Isidoriana, pp. 581-594.

REINHARDT, Klaus, SANTIAGO-OTERO, Horacio (1988), « Comentaristas bíblicos de los siglos XII y XIII », dans *Coloquio sobre circulación de códices y escritos entre Europa y la Península en los siglos VIII-XIII*, Santiago de Compostela, Universidad, pp. 193-238.

ROBERTSON, Duncan (2011), *Lectio divina. The Medieval Experience of Reading*, Trappist, Cistercian Publications.

RODRIGUEZ LÓPEZ, Ana (2015), « Entre des conflits internes et des agents externes : clôture et monastères féminins au Moyen Âge dans le royaume de Castille-et-León », dans Isabelle HEULLANT-DONAT *et alii* (éd.), *Enfermements*, t. II : *Règles et dérèglements en milieu clos (IV^e-XIX^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne.

ROUSE, Mary A., ROUSE, Richard H. (1995), « From Flax to Parchment: A Monastic Sermon from Twelfth-Century Durham », dans Richard BEADLE et Alan J. PIPER (éd.), *New Science out of Old Books : Studies in Manuscripts and Early Printed Books in Honour of A. I. Doyle*, Aldershot, Scolar Press, pp. 1-13.

SABATÉ I CURULL, Flocel, PEDROL, Maite, PÉREZ-EMBIÓ WAMBA, Javier [éd.] (2007), « El monacato y la reforma en el siglo XII », dans *Balaguer, 1105 : cruïlla de civilitzacions*, Lleida, Pagès.

STOCK, Brian (1990), « Lecture, intériorité et modèles de comportement dans l'Europe des XI^e-XII^e siècles », *Cahiers de civilisation médiévale*, 33, pp. 103-112.

TISCHLER, Matthias M. (2016), « The Biblical Tradition of the Iberian Peninsula from the Eighth to the Twelfth Centuries seen from a Typological Standpoint », *Lusitania Sacra*, 34, pp. 29-54.

TODESCHINI, Giacomo (2008), *Richesse franciscaine : de la pauvreté volontaire à la société de marché*, trad. de Nathalie GAILIUS et Roberto NIGRO, Lagrasse, Verdier.

TROELTSCH, Ernst (1994), *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Mohr, 2 vol (2^e éd.).

VACANT, Alfred, MANGENOT, Eugène, AMANN, Émile [éd.] (1913), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 33 vol.

VALVERDE CASTRO, María del Rosario (2003), « La reina viuda en el derecho visigodo : “*religionis, habitum adsumat*” », *Anuario de historia del derecho español*, 73, pp. 389-406.

VAUCHEZ, André (1991), « Saints admirables et saints imitables : les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge? », *Publications de l'École française de Rome*, 149(1), pp. 161-72.

VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel (2002), *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*, Mérida: Museo Nacional de Arte Romano.

VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel (2007), *La literatura hagiográfica : presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, Burgos, Fundación Instituto Castellano y Leonés de la lengua.

VILLER, Marcel *et alii* [éd.] (1932), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 21 vol.

VON MOOS, Peter (2005), « L'individu ou les limites de l'institution ecclésiale », dans Dominique IOGNA-PRAT et Brigitte BEDOS-REZAK (éd.),

Amélie DE LAS HERAS, « Écrire (sur) la conversion dans la péninsule Ibérique médiévale », dans : *EADEM*, Florian GALLON et Nicolas PLUCHOT (dir.), *Faire son salut, œuvrer pour le salut. Moines, chanoines et frères dans la péninsule Ibérique au Moyen Âge*, Madrid, Casa de Velázquez, 2019 (sous presse)

L'individu au Moyen Âge : individuation et individualisation avant la modernité, Paris, Aubier, pp. 271-288.

WILLIAMS, John W. (1994), *The Illustrated Beatus : a Corpus of the Illustrations of the Commentary on the Apocalypse*, London, Harvey Miller, 5 vol.

Version de l'auteure