LE GENRE AU MOYEN-ÂGE
HOMMES ET FEMMES, MASCULINS, FÉMININS
XII^{e}-XV^{e} S.

DIDIER LETT

HOMMES ET FEMMES AU MOYEN ÂGE

HISTOIRE DU GENRE XII^e^-XV^e^ SIÈCLE

DIDIER LETT

CURSUS HISTOIRE

Conception graphique : Vincent Huet
© Armand Colin, Paris, 2013
ISBN : 9782200286897

Table des matières

Couverture

Page de titre

Page de Copyright

Table des matières

Introduction

PREMIÈRE PARTIE
GENRE ET IDENTITÉ

1 - Les fondements de la distinction de sexe

1. La création d'Adam puis d'Ève à partir d'Adam

1.1. Les deux récits de la Création

1.2. Une différence sexuée originelle, antérieure à la Faute ?

1.3. Aux origines de l'infériorité de la femme : postériorité et procession

1.4. Égalité des sexes ?

2. Les représentations médiévales d'Adam et Ève

2.1. Images : la création d'Ève

2.2. Images : une seule et même chair sous domination masculine

2.3. Théâtre : le Jeu d'Adam

2 - Les corps sexués

1. « La femme est comme un homme mutilé »

1.1. La femme est froide et humide, l'homme, chaud et sec

1.2. Trouble dans les humeurs, trouble dans le sexe

1.3. D'un « modèle unisexe » à un « modèle des deux sexes »

2. Corps féminin, corps maternel

2.1. Un fort « utéro-centrisme »

2.2. Les menstrues : sang des femmes et reproduction

3. Morphologie et canons de la beauté

3.1. Des morphologies différentes : la physiognomonie

3.2. Beauté féminine : Silence

3.3. Beauté masculine : Lancelot

3 - Féminités et masculinités

1. Caractères féminins et cycle de vie familiale

1.1. Faibles, douces et versatiles

1.2. Excessives et lascives

1.3. Jeunes filles

1.4. Épouses

1.5. Veuves viriles

2. Caractères masculins et statut social

2.1. Les clercs : une masculinité supérieure

2.2. Les chevaliers : courageux, justes et larges

2.3. Les universitaires : une communauté féminine rationnelle

2.4. Les paysans : hideux, sauvages mais travailleurs

2.5. Des masculinités féminisées et dévalorisées

4 - Des identifications sexuées

1. Les noms

1.1. Une révolution anthroponymique à des rythmes différents

1.2. Le nomen proprium des femmes plus varié et plus original

1.3. Le second nomen : une identité féminine sous dépendance masculine

2. Les sceaux

2.1. Le XIIe siècle et la fin du monopole masculin

2.2. L'identité sigillaire féminine sous dépendance masculine

2.3. Les XIIIe-XIVe siècles : quelques femmes autonomes

3. Les vêtements

3.1. Les XIIe-XIIIe siècles : un vêtement long pour les deux sexes

3.2. Les bouleversements vestimentaires masculins du milieu du XIVe siècle

3.3. Le décolleté féminin

3.4. Les excès somptuaires du XVe siècle

3.5. Les lois somptuaires de la fin du Moyen Âge

3.6. Travestissements : virilisation acceptable, féminisation condamnée

DEUXIÈME PARTIE
GENRE ET CULTURE

5 - Éducation, sexe et culture

1. Une pédagogie sexuée

1.1. Le sexe des traités de pédagogie

1.2. Garder les filles, éduquer les garçons

1.3. Le genre des conseils pédagogiques

1.4. Devenir épouse et mère, exercer un métier

2. Transmettre des valeurs sexuées

2.1. Une éducation parentale sexuée

2.2. Éducation, genre et fratrie

2.3. La scolarisation des garçons et des filles

3. Écriture et lecture

3.1. Le sexe des épistolaires et la délégation d'écriture

3.2. Commanditaires et mécènes

3.3. Le sexe des bibliothèques

4. Écrivains et écrivaines, auteurs et auteures

4.1. Écrits d'hommes, voix de femmes

4.2. Hildegarde de Bingen, Marie de France, Christine de Pizan… et les autres

4.3. Troubadours et trobairitz

4.4. L'amour courtois : une promotion des femmes ?

6 - Hommes et femmes dans l'Église

1. L'exclusion des femmes du sacerdoce

1.1. Le tournant grégorien

1.2. Le danger du sacerdoce féminin : la papesse Jeanne et le songe de la mère de Thierry

2. Religieux et religieuses

2.1. Le genre des nonnes, épouses du Christ

2.2. Abbayes d'hommes, abbayes de femmes

2.3. Des moines soumis à une abbesse : le cas de Fontevraud

2.4. Une clôture féminine plus stricte, « écrin qui protège la virginité »

2.5. La nonne enceinte ou les risques de la cohabitation

2.6. Les recluses, mortes pour la vie

2.7. Les béguines : subversives ou relais efficaces de l'Église ?

7 - Des croyances et des pratiques sexuées

1. Croire

1.1. Un espace ecclésial ordonné et hiérarchisé

1.2. Les rituels de deuil : masculins ou féminins ?

1.3. Sanctuaires, pèlerinages et miracles

1.4. Hommes et femmes dans les confréries

2. Le mysticisme féminin

2.1. Un mouvement foisonnant

2.2. Récits de femmes ou récits d'hommes ?

2.3. Performances anorexiques

2.4. Femmes, corps et nourriture

3. Sexe et hérésies

3.1. La distinction de sexe remise en cause ?

3.2. La distinction de sexe réaffirmée

4. Saints et saintes : la disparition de la distinction de sexe ?

4.1. Des saints « comme des femmes »

4.2. Des saintes « comme des hommes »

4.3. Des rythmes, des expériences et des itinéraires différents

5. Le sexe dans l'au-delà

5.1. Le sexe et la sexualité du Christ

5.2. Le sexe au Paradis et en Enfer

5.3. L'Au-delà et la distinction de sexe

8 - Droit, sexe et pouvoir

1. Des statuts juridiques différents

1.1. La femme, une éternelle mineure

1.2. Le sexe des témoins

1.3. La citoyenneté dans l'Italie communale

1.4. Des femmes exclues des lieux politiques

2. Les femmes au pouvoir

2.1. Seigneures et suzeraines

2.2. Gérer ses seigneuries

2.3. La guerre, une activité « virile »

3. Rois et reines

3.1. Sacres masculins et féminins

3.2. Les reines viriles

3.3. Les régentes, enceintes protectrices du pouvoir masculin

3.4. Les reines, victimes de l'État moderne ?

TROISIÈME PARTIE
GENRE ET SOCIÉTÉ

9 - Hommes et femmes au travail

1. La distinction de sexe dans les calendriers agricoles

1.1. Genre et images

1.2. Une forte mixité

1.3. Les activités féminines : la laine et le lait

1.4. Les activités masculines : labourer, ensemencer, nourrir

1.5. La domination masculine par l'outil

2. La distinction de sexe dans les métiers

2.1. Un travail féminin difficile à percevoir

2.2. Apprentis et apprenties

2.3. L'entreprise familiale

2.4. De très nombreux métiers mixtes

2.5. Des métiers féminins : domesticité et secteur textile

2.6. L'évolution des conditions de travail des femmes à la fin du Moyen Âge

10 - La violence entre les sexes

1. Délits et violence

1.1. Délits masculins et délits féminins

1.2. Violences verbales

1.3. Violence gestuelle : retirer le couvre-chef

1.4. Viols

2. Violences intimes

2.1. Hommes violents

2.2. Femmes criminelles

2.3. Épouses criminelles

11 - Les sexualités

1. Relations entre personnes de sexe différent

1.1. L'acte sexuel : « quelque chose que quelqu'un fait à quelqu'un d'autre »

1.2. La légitimité du coït : sexualité, procréation et plaisir

1.3. Le coït conjugal licite et illicite

1.4. La position du missionnaire : l'homme sur la femme

1.5. Les métiers du sexe

2. Relations entre personnes du même sexe

2.1. La sodomie : un acte sexuel non procréatif

2.2. La sodomie : un acte sexuel et non une orientation sexuelle

2.3. Des hommes qui n'aiment pas les femmes

2.4. La chasse aux sodomites aux XIVe et XVe siècles

2.5. La « sodomie féminine »

12 - Dans l'intimité des couples

1. Couples mariés

1.1. Une relation asymétrique

1.2. La bataille pour la culotte

1.3. Sentiments conjugaux

1.4. Adultères spirituels

1.5. Veufs et veuves

2. Adultères et concubinages

2.1. L'adultère, un délit féminin ?

2.2. Punir l'adultère

2.3. Le concubinage, un phénomène répandu

2.4. Adultère ou concubinage ?

3. Séparations

3.1. Divorce, séparation de corps et séparation d'habitation

3.2. Demandes de femmes

Conclusion

Bibliographie sélective

Introduction

Vers 1130, s'adressant à Abélard, Héloïse s'exclame : « Hélas ! Les femmes feront-elles toujours s'abattre les plus grands malheurs sur les plus grands hommes ! Faudra-t-il donc toujours se méfier des femmes ? ». Au milieu du XII^e^ siècle, Hildegarde de Bingen écrit que « la femme est faible, elle voit en l'homme ce qui peut lui donner force, de même que la lune reçoit sa force du soleil. C'est pourquoi elle est soumise à l'homme, et doit toujours se tenir prête à le servir ». En 1405, dans *La Cité des Dames*, Christine de Pizan regrette : « Hélas ! Mon Dieu ! Pourquoi ne pas m'avoir fait naître mâle afin que mes inclinations aillent à ton service, que je ne me trompe en rien et que j'aie cette grande perfection que les hommes disent avoir ». Ces trois auteures, parfois citées à tort comme les premières féministes de notre histoire, sont convaincues de l'infériorité naturelle de la femme, qui, faible et douce, manquant de courage, doit être soumise à l'homme. Pour élaborer une histoire du genre entre le XII^e^ et le XV^e^ siècle, le sexe du locuteur compte peu car hommes et femmes partagent les mêmes valeurs. Il convient donc de l'aborder non à l'aune de nos perceptions contemporaines mais en la réinscrivant dans le contexte culturel et les rapports sociaux de la fin du Moyen Âge.

L'histoire du genre est un mouvement, étroitement et historiquement lié à l'histoire des femmes mais s'en distingue. Si l'objectif de cette dernière est de reconstituer les expériences de vie des femmes dans le passé, l'histoire du genre traite de la création, de la diffusion et de la transformation des systèmes symboliques fondés sur les distinctions homme/femme. Le genre exprime le « sexe social » ou la « construction culturelle du sexe ». En quelques décennies, il est devenu un domaine de recherche et d'enseignement incontournable. Le concept de *gender* est un produit d'importation né dans un contexte géographique (les États-Unis) historique (les années 1960) et scientifique (pluridisciplinaire, dominé par la sociologie) spécifique. Il est donc indispensable de connaître les conditions de sa naissance et d'avoir conscience de l'usage que nous en faisons aujourd'hui dans d'autres contextes. Le mot est arrivé en France en 1988 avec l'article de Joan Scott, où il désigne « une catégorie utile d'analyse historique », mais demeure longtemps non

traduit. En France, on lui préfère « différence sociale des sexes » ou « rapports sociaux de sexe ». Depuis les années 2000, le terme « genre » en français, comme *Geschlecht*, *genere* ou *género* en allemand, italien ou espagnol, s'est imposé.

Son apport heuristique est aujourd'hui bien mieux connu pour l'époque contemporaine car la majorité des travaux produits l'ont été sur cette période. Les études de genre portant sur le Moyen Âge sont souvent ignorées ou simplifiées. Le poids très grand des problématiques des sociologues a tendance à poser des questions biaisées en plaquant des catégories non pertinentes sur des réalités médiévales différentes : privé/public ; égalité-parité/inégalité ; nature/culture ; homosexualité/hétérosexualité, etc. Partant, on assiste à des généralisations des rapports de sexe contemporains à l'ensemble des périodes de l'histoire. Or les « régimes de genre » doivent être précisément historicisés. Un régime de genre peut être défini comme un agencement particulier et unique des rapports de sexe dans un contexte historique, documentaire et relationnel spécifique. Plusieurs régimes peuvent coexister au cours d'une même période. Ils sont instables, sujets à variations lorsque l'historien change de documentation ou dès que les relations entre les acteurs observés se modifient. Le premier contexte à prendre en compte est historique car le genre n'est pas un invariant. Nous invitons donc le lecteur à bien connaître la période qui s'étend du début du XII^e^ siècle à la fin du XV^e^ siècle. Le second contexte est documentaire. Considérant que le document est la réalité dont dispose l'historien pour reconstruire le passé, il faut comprendre comment il a été produit. Les rapports de sexe que l'on tente de présentifier (rendre présent à nouveau) ne sont jamais que le résultat final, écrit ou figuré, d'échanges verbaux, de tensions, de conflits entre un ensemble de protagonistes qui ont produit le document. Enfin, le troisième contexte est relationnel car il faut étudier la distinction de sexe au sein de l'ensemble des relations sociales. Dans chaque contexte relationnel, un acteur ou une actrice, fait appel, met en scène, active, des bribes de son identité qui, à ce moment précis, lui sont possibles, utiles, indispensables, face à l'autre ou aux autres. Dans l'interaction, l'identité sexuée est parfois déterminante, parfois insignifiante. Le genre est un critère de distinction parmi d'autres, aux côtés d'autres types de relations socioculturelles qu'il convient de ne jamais oublier : âge, position dans le cycle de vie, génération, condition sociale, appartenance urbaine ou rurale, statut marital, place dans la parenté, etc.

Ce manuel propose d'observer comment fonctionnent les régimes de genre entre le XII^e^ et le XV^e^ siècle, cherchant à répondre à des questions, simples en apparence. Que signifie, durant ce laps de temps, être et agir comme un homme ou une femme ? Dans quelles circonstances, le fait d'être fille ou garçon est-il un critère de distinction prédominant ? Quelles sont les normes sociales que les acteurs et actrices doivent intérioriser en tant qu'hommes et en tant que femmes ? Qu'est-ce que le masculin et le féminin et comment se construisent ces catégories ? Comment l'homme et la femme s'approprie (ou pas) les valeurs du féminin et du masculin ? Quelle part les rapports entre les sexes occupent-ils dans l'ensemble des rapports sociaux ? Dans quelle mesure la césure des sexes organise-t-elle des rapports sociaux ? Comment évolue la distinction de sexe durant les quatre siècles considérés ?

Aujourd'hui, on fait la différence entre sexe, genre et sexualité. Le sexe renvoie au corps et au physique des hommes et des femmes. Le genre réfère à la masculinité et à la féminité, à des modèles identitaires et de comportement. La sexualité se rapporte à des pratiques, à l'orientation sexuelle (homo/hétéro) et au désir. Ces distinctions n'existent pas au cours du Moyen Âge. Si une personne ne se conforme pas au modèle attendu en matière de comportement sexuel (donc de sexualité) on ne peut pas penser que c'est une affaire biologique ou de genre ou encore de désir sexuel. Les trois notions sont intrinsèquement liées. Il existe un ordre sexuel où le sexe biologique (mâle, femelle) détermine un désir sexuel univoque pour l'autre sexe mais également un comportement social spécifique, masculin ou féminin. La différence sexuelle est inscrite dans le corps et la société médiévale a construit un discours sur la différence des sexes à partir de cette donnée « naturelle » en attribuant à l'un et l'autre sexe et en s'appuyant sur les fondements scripturaires, une identité, des caractéristiques qualifiées de féminines ou de masculines. Les textes ou les images ne révèlent donc pas des identités sociales mais les construisent en les livrant comme « naturelles ». À partir de ce substrat identitaire, les hommes et les femmes sont astreints à des statuts, des rôles, et des comportements différents. Masculinité et féminité doivent enfin être étudiées dans leurs usages sociaux, au travail, en famille et dans la plus profonde intimité affective et sexuelle, douces ou violentes, en montrant la place relative qu'y tient la différence de sexe.

Il n'existait à ce jour aucune synthèse en français sur le genre au Moyen Âge. Ce petit manuel est donc une première. Il a été initié par des cours de L3 à l'Université Denis-Diderot (Paris 7) durant une année de

résistance politique en 2008-2009 et deux années plus calmes en 2009-2011. Que les étudiants qui ont suivi ces cours soient remerciés de leur attention et de leur intérêt. C'est à eux que ce livre est prioritairement dédié ainsi qu'à tous ceux et celles qui désirent lire cette petite ouverture à l'histoire du genre au Moyen Âge.

Première partie

Genre et identité

Chapitre 1

Les fondements de la distinction de sexe

1. LA CRÉATION D'ADAM PUIS D'ÈVE À PARTIR D'ADAM
2. LES REPRÉSENTATIONS MÉDIÉVALES D'ADAM ET ÈVE

Les XII^e^-XV^e^ siècles s'inscrivent dans un monde profondément chrétien où la Bible structure les modes de pensée. Même si elle est bien antérieure au judaïsme et au christianisme, la distinction entre l'homme et la femme repose sur un fondement scripturaire, Pour la justifier et pour expliquer la « naturelle » hiérarchie entre les sexes, les médiévaux s'appuient, en effet, d'abord sur les récits de la création d'Adam et Ève par Dieu qui sont commentés, débattus et représentés en texte et en image.

1. La création d'Adam puis d'Ève à partir d'Adam

1.1. Les deux récits de la Création

Dans la Bible, coexistent deux récits de la Création. Bien que très antérieurs au Moyen Âge, ils permettent d'appréhender la manière dont les médiévaux se sont représenté la naissance du premier homme et de la première femme. Ils n'ont donc pas seulement une valeur et une signification pour les sociétés qui les ont produits mais également pour la société médiévale qui les a intégrés, interprétés et commentés. Ils permettent d'expliquer l'origine chrétienne de la distinction des sexes et la supériorité de l'homme sur la femme.

Le premier récit de la Genèse (1. 26-27), rédigé vers le VIII^e^ siècle av. J. C. rapporte une Création abstraite et concise mais simultanée : « Dieu créa l'homme à son image, À l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa (*masculum et feminam creavit eos*) ». Cette très courte évocation est reprise dans Genèse 5, 1-2 : « Le jour où Dieu créa Adam, il le fit à la ressemblance de Dieu. Homme et femme il les créa, il les bénit, et leur donna le nom d'"Homme" le jour où ils furent créés ». Cette version présente donc un Adam androgyne, créé à la fois homme et femme. Le second récit de la Genèse (2. 7-25), antérieur au premier (rédigé vers les X^e^-IX^e^ siècles av. J.-C.) est beaucoup plus long, précis et concret. Il détaille une Création nettement différenciée de l'homme puis de la femme : « Alors Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant ». Après avoir installé Adam dans le jardin d'Eden, Dieu crée les arbres et les fleuves, interdisant au premier homme de goûter aux fruits de l'arbre de la connaissance. Puis, il crée les animaux à qui Adam attribue un nom. « Mais pour l'homme, il [Dieu] ne trouva pas d'aide qui lui fût assortie. Alors Dieu fit tomber un profond sommeil sur l'homme, qui s'endormit. Il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place. Puis, de la côte qu'il avait tirée de l'homme, Dieu façonna une femme et l'amena à l'homme. Alors celui-ci s'écria : 'A ce coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair !' Celle-ci sera appelée 'femme' car elle fut tirée de l'homme, celle-ci. C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair ». Ces deux récits de la Création, différents et contradictoires, ont été abondamment commentés par les Pères de l'Église et les exégètes chrétiens qui ont tenté, d'une part, d'expliquer les raisons d'une création en deux temps et, d'autre part, de chercher les significations du texte biblique, surtout de Genèse 2, le plus long et donc le plus susceptible d'être discuté.

1.2. Une différence sexuée originelle, antérieure à la Faute ?

Dans son *Commentaire littéral*, saint Augustin a tenté de régler l'antinomie entre les deux textes de la Genèse. Il propose de distinguer deux états de la Création, emboîtés l'un dans l'autre. Selon lui, le premier récit rapporte la création de « l'homme intérieur », c'est-à-dire de l'âme, dépourvu de sexe incluant la nature humaine dans son entier (*masculus et femina*). À cet instant de la Création, que l'évêque

d'Hippone nomme l'*informatio*, l'homme et la femme existent mais seulement potentiellement. Augustin considère le second récit comme celui de la création matérielle, de la *formatio* : la naissance de « l'homme extérieur », c'est-à-dire de l'individu sexué. L'*informatio* est opérée simultanément pour Adam et Ève mais, il faut attendre le second récit pour que la formation (*formatio*) s'actualise dans le temps, d'abord pour Adam et ensuite pour Ève. Selon ce schéma explicatif, la première femme est donc créée en même temps que le premier homme mais l'actualisation de sa création s'est opérée après. Contrairement à quelques penseurs chrétiens qui l'ont précédé (Philon d'Alexandrie ou Origène), Augustin soutient que le féminin existe dès l'origine de la Création et que la différence sexuée n'est pas le résultat de la Faute. Dieu a procédé ainsi à cause de la nécessité de la procréation qu'Adam ne pouvait obtenir avec d'autres hommes. Thomas d'Aquin reprend cette idée augustinienne dans le premier article de la question 92 de la *Somme Théologique* (1266-1272) : « Comme le dit l'Écriture, il était nécessaire que la femme fût faite pour aider l'homme, non pas, à vrai dire, pour l'aider en quelque travail, comme l'ont dit certains, puisque pour n'importe quel autre travail l'homme pouvait être assisté plus convenablement par un autre homme que par la femme, mais pour l'aider dans l'œuvre de la génération ».

Cependant, à la suite des apports de la philosophie naturelle d'Aristote et, plus généralement, des nouveaux savoirs scientifiques issus de la « Renaissance du XII^{e} siècle », les exégètes commencent à s'éloigner de la pensée augustinienne. Dans le *De corpore humano*, traité ajouté vers 1250 à la *Somme* dite d'Alexandre de Halès († 1245), on trouve une nouvelle justification de la différence sexuée par comparaison avec les animaux et la nature. L'argument fonctionnel d'Augustin est écarté, l'auteur du traité expliquant que certains animaux conçoivent sans être sexuellement différenciés (au Moyen Âge, le lapin et le lièvre sont considérés comme des animaux hermaphrodites capables de se reproduire seuls) et que d'autres espèces engendrent sans rapport sexuel. Fortement influencé par la pensée d'Aristote, pour qui l'âme est une forme substantielle du corps, le *De corpore humano* rejette donc l'idée augustinienne de *formatio-informatio* car, selon lui, l'âme ne peut avoir été créée antérieurement au corps. Les deux actions divines se réalisent simultanément c'est-à-dire au moment de la formation corporelle. Ces schémas explicatifs et ces débats expliquent que la relation entre la femme et l'homme est souvent perçue comme l'équivalent du rapport entre le corps et l'âme (*caro et anima,* dualité qui constitue la *persona*,

l'être humain chrétien) dans la mesure où existe, dans l'un et l'autre de ces binômes, une hiérarchie entre les deux éléments qui les composent. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin écrit : « l'homme (*vir*) qui commande à l'épouse (*uxor*) doit ressembler à l'âme qui commande à la chair ». Cette forte homologie nous incite à ne pas penser les rapports entre les sexes de manière isolée mais à les articuler à d'autres oppositions binaires, en particulier spirituel/charnel.

Les penseurs scolastiques ont très tardivement et à peine mentionnée Lilith dont le nom apparaît furtivement dans Isaïe, XXXIV, 14. Selon la tradition juive s'appuyant sur le premier récit de la Genèse, Lilith aurait été la première épouse d'Adam, née en même temps que lui du limon de la terre et non de sa chair. Refusant de se soumettre à l'autorité de son époux et revendiquant une parfaite égalité avec lui, elle a dû s'enfuir auprès des démons avec lesquels elle a engendré. Face à cette insubordination, Adam aurait demandé à Dieu une épouse plus fidèle et soumise. La mythologie chrétienne a rejeté cette « fable juive » qui aurait pu alimenter un discours sur l'égalité entre hommes et femmes. Les Pères de l'Église n'en parlent pas. Il semble que ce soit Pierre le Mangeur, en 1170 dans son *Histoire scolastique*, bientôt suivi par Pierre le Chantre et Albert le Grand, à être le premier à mentionner Lilith, peut-être à la suite de discussions entre juifs et chrétiens, nombreuses à l'époque. Considéré comme une « superstition juive », ce personnage n'a pas occasionné de débats sur la différence des sexes dans l'Occident chrétien.

1.3. Aux origines de l'infériorité de la femme : postériorité et procession

Les Pères de l'Église et tous les penseurs qui ont suivi ont majoritairement commenté le second récit de la Genèse. Pour eux, ce texte apporte la preuve que, dès l'origine, l'homme est supérieur à la femme pour au moins cinq raisons. D'abord, Adam a été créé par Dieu avant Ève. Ensuite, cette dernière procède de l'homme puisqu'elle a été conçue à partir de lui. Saint Paul, dans la première Épître aux Corinthiens (I, 11, 7-8), affirme la nécessaire subordination de la femme à cause de cette procession : « L'homme, lui, ne doit pas se voiler la tête : il est l'image et la gloire de Dieu ; mais la femme est la gloire de l'homme. Car ce n'est pas l'homme qui a été tiré de la femme mais la femme de l'homme. Et l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la

femme pour l'homme ». La femme est donc une duplication seconde : une copie de copie. La troisième raison expliquant la domination masculine repose sur l'idée que la femme n'est pas à l'image de Dieu. Au début du XII^e^ siècle, Rainaud de Saint-Éloi écrit : « L'homme est formé à l'image de dieu (*ymaginem dei*), la femme est fabriquée à la ressemblance de l'homme (*similitudinem hominis*). L'homme est fait pour lui-même, la femme est créée pour aider l'homme ; c'est pourquoi elle lui est soumise par la loi naturelle ». Au XII^e^ siècle, on assiste à une discussion très fournie sur ces deux termes, *imago* et *similitudo*, afin de savoir s'ils sont analogues ou s'il convient d'établir une distinction et donc une gradation. Abélard (vers 1130-1140) reprend les mêmes arguments mais en signalant une différence entre *homo* et *vir* : « Bien que le mot homme (*homo*) soit le nom commun (*commune nomen*) aussi bien de l'homme (*vir*) que de la femme (*femina*) puisque tous deux sont des animaux rationnels (c'est pourquoi dans la suite, après avoir dit *Dieu créa l'homme*, l'Écriture ajoute aussitôt *homme et femme il les créa*), nous comprenons que l'homme (*vir*) est créé à l'image de Dieu, mais la femme (*femina*) à sa ressemblance ». Quant à Gratien, dans son *Décret* (vers 1140), rappelant saint Paul qui prescrit le port du voile (1 Cor. 11) et interdit à la femme de parler dans les assemblées (1, Cor. 14, 34), il affirme : « La femme doit se voiler la tête, car elle n'est pas à l'image de Dieu. Mais elle doit porter ce signe pour se montrer soumise, et parce qu'elle a eu l'initiative de la faute ; dans l'église, à cause du respect dû à l'évêque, qu'elle ne se montre pas tête nue, mais couverte d'un voile ; qu'elle n'ait pas le pouvoir de parler, car l'évêque tient le rôle du Christ ». Le voile ou le couvre-chef que les femmes doivent porter dans l'église est donc le signe de leur infériorité originelle et spirituelle.

Une quatrième raison explique l'infériorité de la femme : c'est l'homme qui, après la Chute, a nommé la femme, comme il a imposé, à la demande de Dieu, un nom à chaque animal : « L'homme appela sa femme 'Ève' parce qu'elle fut la mère de tous les vivants » (Genèse, 3, 20). Ève est la transcription de l'hébreu *havvah* qui signifie « la vie ». Nommer c'est prendre possession de, c'est affirmer sa supériorité sur celui à qui l'on donne un nom. Eva est le palindrome de Ave, première parole prononcée par Gabriel pour saluer la future mère du Christ au moment de l'Annonciation et qui est à l'origine de la troisième et si importante prière de l'Occident médiéval à partir de la fin du XII^e^ siècle : l'Ave Maria. Ces correspondances entre Ancien et Nouveau Testament révèlent aussi l'ambiguïté du regard masculin sur les femmes. Ève a

perdu l'humanité et Marie, en tant que matrice du « Sauveur », a rendu possible la rédemption. Jérôme écrit : « mort par Ève, vie par Marie » et Augustin, « Par la femme, la mort, par la femme la vie ». Enfin, dernière raison de cette supériorité de l'homme, Ève est seule rendue responsable de la Chute car elle s'est laissée tenter en premier, à cause de sa « naturelle » curiosité. Tertullien († 223) s'adresse à la femme : « Tu es la porte du diable, tu as consenti à son arbre, tu as la première déserté la loi divine ». La Faute crée de l'inégalité car, comme l'explique le pape Grégoire le Grand († 604), « là où nous ne fautons pas, nous sommes tous égaux ». Thomas d'Aquin ajoute : « Sujétion et abaissement sont des suites du péché, car c'est après le péché qu'il a été dit à la femme : 'Tu seras sous le pouvoir de l'homme' (Genèse 3, 16) ». Selon certains auteurs, c'est même Ève qui a forcé Adam à manger le fruit défendu. Au début du XII^e^ siècle, Rupert de Deutz, le plus virulent d'entre eux, écrit : « Comment le lui a-t-elle donné, sinon déjà par un commandement abusif ou à force de l'importuner par son entêtement féminin […]. Elle s'y est prise ainsi pour que l'homme suive sa parole plutôt que celle de Dieu ». Selon lui, la femme doit recevoir triple peine car « les péchés de la femme sont trois fois plus nombreux que ceux de l'homme. D'abord elle a été séduite, en croyant plus le serpent que Dieu. Ensuite, elle a désiré avec délices la beauté et la suavité du fruit. Enfin, non contente de sa propre transgression, après avoir mangé du fruit, elle l'a donné aussi à l'homme ». Adam de Courlandon dans ses *Allegoriae morales* (premier quart du XIII^e^ siècle) explique que le diable n'a pas osé solliciter Adam en premier car la tentation aurait été repoussée par la vigueur de la raison. Pour la grande majorité des exégètes, Adam n'a pas été tenté par le serpent et son motif est plus élevé : c'est sa fidélité à l'égard de sa compagne qui l'a perdu. C'est sur cet aspect que l'on trouve dans les milieux monastiques les discours les plus agressifs à l'égard des femmes. Vers 1095, Geoffroy de Vendôme, dans une de ses 190 lettres conservées, s'adresse à ses moines : « Ce sexe a empoisonné notre premier parent, qui était aussi son mari et son père. Il a étranglé Jean-Baptiste, livré le très courageux Samson à ses ennemis ; d'une certaine manière aussi il a tué le Sauveur, car si sa faute ne l'avait pas exigé, notre Sauveur n'aurait pas eu besoin de mourir pour nous […] Malheur à ce sexe à qui n'est ni crainte ni vergogne, ni bonté ni amitié et qui est plus à craindre lorsqu'il est aimé que lorsqu'il est tenu en haine ». Hildegarde de Bingen se félicite même que ce soit une femme qui ait été la première à succomber. Dans *Cause et cure*, elle explique que ce n'est pas une si mauvaise chose qu'Ève ait commis la Faute en premier car « Si Adam avait péché avant

Ève, le péché aurait été si grave, si impossible à réparer, que l'homme serait alors tombé dans un durcissement si irréparable qu'il n'aurait pas pu ni voulu être sauvé. Le péché qu'Ève fut la première à commettre a pu être plus facilement détruit, parce qu'elle était plus fragile que l'homme ».

La Faute accentue la distinction de sexe et l'installe dans la société terrestre. Ses conséquences, en effet, sont très sexuées (Genèse 3, 16-19). Après avoir maudit le serpent, l'obligeant à marcher sur le ventre et à manger de la terre, Dieu interpelle d'abord la femme : « Je multiplierai les peines de tes grossesses, dans la peine tu enfanteras des fils. Ta convoitise te poussera vers ton mari et lui, dominera sur toi ». Puis il s'adresse à l'homme lui reprochant d'avoir écouté la voix d'Ève avant de lui imposer : « À force de peines tu en tireras subsistance tous les jours de ta vie […] A la sueur de ton visage tu mangeras ton pain ». Les souffrances corporelles auxquelles sont voués l'un et l'autre sexe sont donc distinctes. L'homme devra travailler à la sueur de son front pour produire et donc s'ouvrir nécessairement sur le public. La femme devra accoucher dans la douleur, « travail d'enfant » qui lui assigne la fonction de reproduire dans la sphère du privé.

La femme est donc une création seconde, dérivée, non ressemblante à Dieu, nommée par l'homme et responsable de la chute, cinq principaux aspects justifiant les fondements non seulement d'une distinction entre homme et femme mais d'une soumission et d'une négativité de la femme, donnant force de loi à la phrase de Paul (I Cor. XI, 3), « l'homme est chef de la femme » (*caput autem mulieris vir*). La femme est en bas et l'homme en haut.

1.4. Égalité des sexes ?

La « hiérarchie originelle » entre les deux sexes n'empêche pas un discours parallèle qui insiste au contraire sur l'égalité entre l'homme et la femme. Paul, repris et commenté abondamment à la fin du Moyen Âge, explique : « Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Épître aux Galates, 3, 27-28). Cette égalité de tous les chrétiens face à Dieu est la raison pour laquelle, après le Jugement dernier, les Élus retourneront à l'état initial antérieur à la Faute. Il n'y aura plus de distinction d'âge, de statut social et de sexe. Au XII^{e} siècle,

Hugues de Saint-Victor se demande pourquoi Dieu a choisi une côte et non une autre partie du corps d'Adam : « La femme a été faite du côté de l'homme afin qu'il fût clair qu'elle était créée pour une union d'amour et pour qu'on n'allât pas penser, si elle avait été faite de la tête de l'homme, qu'elle dût lui être préférée dans le commandement, ou si elle avait été faite des pieds de l'homme, qu'elle dût être réduite en servitude. Car ce n'est ni une maîtresse ni une esclave qui était donnée à l'homme mais une compagne ; elle ne devait donc être tirée ni de la tête ni des pieds, mais du côté pour qu'elle comprît qu'elle devait se mettre à son côté ». Thomas d'Aquin, dans l'article 3 de la question 92 de la *Somme Théologique*, après avoir souligné que la création de la femme à partir d'une côte était une manière pour Dieu de distinguer le genre humain de tous les autres animaux, reprend sensiblement l'argumentation d'Hugues. Il explique : « Car la femme ne devait pas dominer sur l'homme et c'est pourquoi elle n'a pas été formée de la tête. Ni ne devait-elle être méprisée par l'homme, et c'est pourquoi elle n'a pas été formée des pieds ». Le choix de la côte (ou du côté) fait d'Ève vis-à-vis d'Adam, ni une maîtresse, ni une servante mais une associée (*socia*). Cette procession féminine légitime également l'union de l'homme et de la femme dans le mariage et surtout l'indissolubilité de ce dernier car l'homme et la femme sont faits d'une seule et même chair (*una caro*). Thomas d'Aquin écrit encore : « Afin que l'homme chérît davantage la femme et s'attachât à elle de façon plus inséparable, sachant qu'elle avait été produite de lui, aussi est-il dit dans la Genèse (2, 23) […] Il était convenable que la femme fût formée de la côte de l'homme. Premièrement, pour signifier qu'entre l'homme et la femme il doit y avoir une union de société […] Deuxièmement, cela convenait pour le symbolisme sacramentel, car c'est du côté du Christ endormi sur la croix qu'ont jailli les mystères, le sang et l'eau, par lesquels l'Église a été instituée ». Issue de la côte d'Adam, la femme est la figure de la naissance de l'Église née de la plaie ouverte du Christ en croix. Dans une enluminure d'une Bible moralisée du XIII^{e} siècle (manuscrit latin de la BNF, 11 560, folio 186r), on voit, dans le registre du bas, Ève sortir du côté d'Adam et, dans le registre du haut, sortir du flanc du Christ en croix, l'Église portant un récipient au-dessus de la tête d'un baptisé tenu sur les fonds baptismaux par un prêtre. Ce discours « égalitaire » nuance la distinction de sexe et oblige à établir la différence entre masculin/féminin et homme/femme. À la fin du XI^{e} siècle, commentant le premier récit de la Genèse, Bruno de Segni écrit : « Mais comme parmi les docteurs de l'Église, certains ont un courage viril (*virilem*

fortitudinem), d'autres ont une mollesse féminine (*muliebrem mollitiem*), c'est à juste titre qu'il est dit *homme et femme il les créa* ». Le couple masculin/féminin n'est donc pas réductible au couple homme/femme et ne sert pas à construire une nature féminine. Le modèle anthropologique demeure une humanité bisexuée où chaque être humain porte en lui une part de féminité et de masculinité.

Dans les récits de la Genèse comme dans leur interprétation, il existe donc des éléments justifiant la domination masculine mais les textes de la fin du Moyen Âge ne sont pas monolithiques et sont même parfois contradictoires. Les réformateurs « grégoriens », au moins lorsqu'ils défendent le sacrement du mariage, mettent l'accent sur la proximité de l'homme et de la femme au sein du couple marié (*una caro*). En revanche, les discours influencés par la pensée aristotélicienne tendent vers l'accentuation de l'inégalité. S'il existe une domination masculine, antérieure à la Chute, elle est compensée par une *societas* entre l'homme et la femme. Cette tension entre principe égalitaire et principe hiérarchique est à la base du rapport de genre au Moyen Âge.

2. Les représentations médiévales d'Adam et Ève

Comment les médiévaux ont-ils représenté dans les images et les textes, le premier couple de l'humanité ? De quelle manière ont-ils cherché et sont-ils parvenus à rendre compte de la tension entre égalité et hiérarchie ?

2.1. Images : la création d'Ève

Doc. 1. La création d'Ève sortant du flanc d'Adam (vers 1470-1480)

Marseille, BM, ms. 0089, f. 001v [IRHT/CNRS].

Les premières représentations iconographiques médiévales de la création d'Ève, dans les bibles carolingiennes, sont en relative conformité avec le texte biblique : Dieu enlève une côte d'Adam endormi pour former Ève. Puis, à partir du XI^e^ siècle, la côte se fait de plus en plus rare et Dieu tire directement Ève du corps d'Adam. On rencontre cette scène sur l'un des panneaux des portes de bronze de la cathédrale d'Augsbourg en Allemagne du Sud puis à Saint-Zénon de Vérone, à Andlau en Alsace. Au cours du XII^e^ siècle, le thème se diffuse (Novgorod, Pise, Montreale en Sicile). Entre XIII^e^ et XV^e^ siècle, il envahit les portails des cathédrales (Amiens, Auxerre, Fribourg-en-Brisgau, Ulm, Worms, Bologne) et se répand sur tous les supports : enluminures, chapiteaux, vitraux, bénitiers, mosaïques, fresques, ivoires, tapisseries. Ce type de représentation trahit le texte biblique puisque désormais Ève n'est plus créée à partir d'une partie d'Adam mais directement issue de lui. Dans un manuscrit marseillais (du troisième tiers du XV^e^ siècle) du *Speculum Humanae Salvationis* (*Miroir du salut humain*), ouvrage anonyme rédigé entre 1309 et 1324, une enluminure (doc. 1) figure Ève sortant latéralement du corps d'Adam. Dans une image d'un manuscrit de Canterbury, la *Paraphrase d'Aelfric*, daté du second quart du XI^e^ siècle, dans une autre d'un manuscrit de la *Généalogie de la Bible et des rois de France*, de la fin du XV^e^ siècle, ou dans les scènes de la Création représentées sur les portes d'Augsbourg, on voit Ève sortir d'un trou situé dans le corps d'Adam. Une autre innovation apparaît à partir

du début du XIV^e^ siècle : Ève ne sort plus seulement son buste du flanc d'Adam mais elle surgit presque entière et seuls ses pieds et ses chevilles restent dans ou cachés par Adam, comme on peut le voir dans les reliefs de la façade de la cathédrale d'Orvieto réalisés par Lorenzo Maitani.

Pour expliquer et interpréter cette trahison du texte biblique, on a pu parler de fantasme masculin : un homme enceint donnant naissance à Ève, lors d'un « accouchement costal » (R. Zapperi). La création d'Ève serait devenue une véritable naissance, une procréation où Adam délègue à Dieu son propre rôle. Mais on peut aussi admettre que cette évolution est le résultat d'une nouvelle interprétation du mot latin *costa* de la Vulgate qui signifie aussi bien la côte que le côté (J. Baschet). Car insister autant sur la naissance d'Ève sortant d'Adam présente des risques. Les commentaires théologiques de la création d'Ève n'utilisent pas un vocabulaire renvoyant à la naissance ou à l'engendrement car Adam ne peut être tenu pour le père d'Ève et, toute l'humanité, issue d'une relation incestueuse. Quoi qu'il en soit, cette mutation dans les systèmes de représentation insiste sur deux points permettant là encore de repérer dans les images la forte tension entre égalité et hiérarchie.

2.2. Images : une seule et même chair sous domination masculine

Ces images insistent davantage encore sur le fait que la femme, comme l'indique le texte biblique, « est tirée de l'homme » (*de viro sumpta est*). Tout en continuant à montrer le rôle créateur de Dieu, ces nouvelles figurations soulignent davantage le lien, la proximité, entre Adam et Ève puisque leur corps ne font plus qu'un (*una caro*). Dans l'ensemble du groupe d'images du *Speculum Humanae Salvationis* (manuscrit de Marseille déjà cité) qui portent sur la Genèse, la Faute et la Chute, mise à part une enluminure qui dépeint Ève seule avec le serpent (pour bien montrer qu'elle seule est à l'origine du péché), le premier homme et la première femme sont toujours représentés ensemble, les parties de leur corps souvent superposées. Lorsque Dieu interdit à Adam et à Ève de toucher à l'arbre de la connaissance, ces derniers semblent collés l'un à l'autre, non encore complètement différenciés : le bras gauche d'Adam sur la croupe d'Ève et le bras d'Ève dans le dos d'Adam. On retrouve encore cette « relation égalitaire » sur une peinture murale sise dans la chapelle Saint-Thomas-Becket (XIII^e^ siècle) de la cathédrale d'Anagni, ou dans une image du Psautier Wenceslaus vers 1250-1260. Cette figuration se développe surtout à partir de la fin du XII^e^ siècle, au

moment précis où le mariage devient un sacrement (1181) car elle affirme certains principes de cette union désormais sacrée et universelle : l'indissolubilité et le consensualisme. Le fait de figurer Ève née d'Adam est une manière aussi de présenter comme naturel, « biologique », ce qui n'est qu'une construction sociale, la domination masculine.

Dans ces images, en plus de la procession, d'autres signes insistent sur la supériorité masculine. D'une part, lorsque Dieu crée Adam, les deux personnages se regardent souvent et un filet relie la bouche du Créateur aux narines et à la bouche de la créature, matérialisant « l'esprit de vie » mentionné dans la Genèse (Gen. 2, 7). En revanche, Ève, le plus souvent, garde les yeux baissés et aucun faisceau de ce type ne la lie à Dieu. D'autre part, les visages d'Adam et de Dieu se ressemblent. Ils portent une barbe similaire, ont une couleur de peau identique, sombre, contrastant avec la blancheur d'Ève, et illustrant la phrase biblique « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » (Genèse, 1, 26). Enfin, l'arbre de la connaissance (et de la désobéissance) est dans le prolongement d'Ève (doc. 1) et non dans celui d'Adam, désignant la principale ou seule responsable de la Faute à venir.

2.3. Théâtre : le jeu d'Adam

Si nous délaissons l'iconographie pour regarder les textes qui évoquent la Création, la domination masculine est également réaffirmée. Le *Jeu d'Adam* (doc. 2) est un drame semi-liturgique rédigé à la fin du XII^{e} siècle pour être joué sur le parvis des églises. Pour être compris du plus grand nombre, il est écrit en langue vulgaire (anglo-normand), excepté les didascalies qui demeurent en latin, comprises uniquement par les clercs qui mettent en scène et encadrent la performance. Dieu est nommé Figura car il aurait été sans doute blasphématoire qu'un être humain ose jouer un personnage appelé Dieu et parce que, dans la pièce, il est une mixtion du Père et du Fils : il est le « Sauveur » ou le « Seigneur », termes dévolus à Jésus et non à son père. Sont tour à tour mis en scène, la loi du mariage (vers 1 à 48 : doc. 2), le pacte entre Dieu et Adam (vers 49 à 88), la présentation du paradis (vers 89 à 100), l'interdiction divine de toucher à l'arbre de la connaissance (vers 101-112), la séduction d'Ève par le serpent et la Chute (vers 113 à 386), la punition divine (vers 387 à 512), etc. Écrit au moment même où le mariage devient un sacrement, les clercs « grégoriens » veulent montrer que l'union matrimoniale possède un fondement scripturaire, qu'elle est

une création divine puisque le premier couple de l'humanité est déjà marié. « Pour nous, écrit Augustin dans *La Cité de Dieu*, il ne fait de doute que croître, multiplier et remplir la terre selon la bénédiction divine soit un don du mariage, que Dieu institua dès le début, avant le péché de l'homme, créant le mâle et la femelle avec un sexe bien visible dans leur corps ». Le péché de luxure n'est donc pas dans le coït mais dans l'usage qu'en font les hommes.

Doc. 2. Le Jeu d'Adam (milieu du XII^e^ siècle)

ORDRE (*ORDO*) DE LA REPRÉSENTATION D'ADAM[1]

Que le Paradis soit établi en un lieu un peu surélevé. Que soient placées autour des courtines et des tentures de soie, de hauteur telle que les personnages (*personnæ*) qui seront dans le Paradis soient visibles du haut du corps jusqu'aux épaules. Que soient plantés des fleurs odorantes et des feuillages ; qu'il y ait divers arbres et que des fruits y pendent, afin que le lieu soit fort agréable à voir. Qu'alors entre le Sauveur, vêtu d'une dalmatique, et que devant lui se placent Adam et Ève ; qu'Adam soit vêtu d'une tunique rouge, Ève d'un vêtement féminin blanc, et d'un blanc manteau de soie. Et qu'ils se tiennent debout tous deux devant *Figura*[2], Adam pourtant plus près, le visage calme, Ève l'air un peu plus humble. Et qu'Adam ait bien appris quand il doit répondre, pour n'être ni trop rapide, ni trop lent à répondre. Et que non seulement lui, mais tous les personnages soient instruits à parler posément, à faire le geste qui convient à la chose dont ils parlent ; à n'ajouter ni ne retrancher une syllabe dans les vers, mais à tous les prononcer fermement, et dans l'ordre ce qui doit être dit. Que quiconque nommera le Paradis le regarde et le montre de la main.

Commencer la leçon : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre, [et à partir de celle-ci Il fit l'homme à Son image et à Sa ressemblance] ». La leçon finie, le Chœur chante : « Le Seigneur a donc formé [l'homme] du limon de la terre, et Il lui a insufflé au visage le souffle de la vie, et Il a rendu l'homme vivant en son âme ».

Le chant fini, *Figura* dit :

Figura : Adam !

Adam : Sire ?

Figura : Formé je t'ai / Du limon de la terre.

Adam : Bien le sais [Toujours en aurai-je souvenance]

Figura : Je t'ai formé à mon semblant / À mon image t'ai-je fait de terre : / Contre moi ne dois jamais faire guerre.

Adam : Je ne le ferai, mais en Toi je croirai : / À mon créateur j'obéirai.

Figura : Je t'ai donné bon compagnon, / C'est ta femme, elle a Ève pour nom. / C'est ta femme et ton pareil, / Tu dois lui être bien fidèle. / Toi, aime-la, et qu'elle t'aime toi, / Et vous serez bien aimés de moi. / Qu'elle soit à ton commandement, / Et vous deux à soumis à ma volonté. / De ta côte l'ai-je formée, / Ce n'est pas une étrangère, de toi elle est née. / Je l'ai formée à partir de ton corps ; / Elle est sortie de toi, et non pas d'ailleurs. / Tu dois la gouverner par raison. / Qu'entre vous il n'y ait jamais de tension, / Mais grand amour et grand conservage : / Telle soit la loi du mariage (*manage*).

[s'adressant désormais à Ève] : À toi je parle maintenant, Ève. / Prend bien garde à ceci, ne le tiens pas pour vain : / Si tu veux faire ma volonté, / En ton corps tu garderas la bonté. / Aime-moi et honore ton créateur, / Et me reconnais comme seigneur (*signer*). / À me servir mets tout ton zèle, / Toute ta force et tout ton esprit. / Aime Adam, et tiens-le toi pour cher : / Il est le mari (*marid*), et tu es sa femme (*sa mullier*) ; / Envers lui sois toujours encline, / Ne sors pas de sa discipline ; / Sers-le et aime-le de bon cœur (*corage*) ; / Car c'est le droit du mariage. / Si tu lui fais bon soutien, /Je te mettrai avec lui en ma gloire.

Ève : J'agirai, Sire, selon ton plaisir / Et ne voudrai en rien en sortir. / Je te reconnaîtrai comme seigneur / Et lui pour mon pareil et pour plus fort (*forzor*), / Je lui serai toujours fidèle : / De moi, il aura bon conseil. / Ton plaisir à toi, ton service à toi / Je ferai, Sire, en toute guise.

Le mystère d'Adam, éd. Henri Chamard, Paris, 1925, p. 1-15, revu avec Le Jeu d'Adam, éd. Albert Pauphilet,

Jeux et Sapience du Moyen Âge, Paris (Coll. « La Pléiade »), 1951, p. 6-9.

Dans le *Jeu d'Adam*, l'ordre des événements bibliques n'est pas respecté puisque la pièce propose la création d'Adam puis de la femme, déjà nommée Ève (v. 1-48), la concession du libre arbitre (v. 49-80), l'installation du premier couple dans l'Éden (v. 81-100) et l'interdiction de manger le fruit (v. 101-112). La création de la femme est donc « avancée » puisqu'elle assiste à la concession du libre arbitre et du paradis ainsi qu'à l'interdiction divine. Ce déplacement permet de rendre plus manifeste la responsabilité d'Ève dans la Chute. Le texte propose par ailleurs une double hiérarchie entre d'une part Dieu et Adam et Ève et, d'autre part, entre Adam et Ève. Cette hiérarchie se manifeste par la manière dont sont figurés les trois personnages. Dieu porte une dalmatique, comme un prêtre. Adam est vêtu d'une tunique rouge, couleur du pouvoir et de la domination temporelle. Ève arbore des vêtements blancs. Il existe une similitude entre Dieu et Adam (« à mon semblant », « à mon image ») mais elle est relative car la seule similitude absolue et celle que l'on retrouve dans le personnage de Figura (Père et Fils). Dans ce drame, Satan fait une tentative pour tenter Adam mais échoue. La hiérarchie est également signifiée par le temps de parole accordé à chacun des personnages. Dans le répons 1 (doc. 2), Dieu monopolise la parole à 80 % (37, 5 vers sur 48). Adam parle moins qu'Ève (3, 5 vers contre 8) mais il échange un véritable dialogue avec Dieu. Il symbolise le genre humain et lui récite sa soumission. Ève parle après Adam mais ne fait que répondre à Dieu, pour affirmer et reconnaître, de manière plus développée, sa soumission et sa fidélité à Dieu et à Adam. Elle doit « garder », « tenir », « faire la volonté », « honorer », « aimer », « reconnaître », « servir », « faire plaisir ». La relation entre Adam et Ève est présentée comme un rapport de procréation, évoquant un accouchement masculin (« de toi elle est née », « Elle est sortie de toi, et non pas d'ailleurs ») comme dans les images de la même époque. Le drame construit donc une homologie entre, d'une part, la création de l'homme (Adam) par Dieu et, d'autre part, la procréation d'Ève à partir d'Adam. Il rappelle à la fois l'allégeance d'Adam et Ève (cette dernière étant toutefois davantage soumise qu'Adam) à l'égard de Dieu mais insiste aussi sur l'assujettissement d'Ève vis-à-vis d'Adam.

1- Ce sous-titre, ainsi que toutes les indications de costume, décor et jeux de scène, est en latin dans le manuscrit.

2- La Figure de Dieu.

Chapitre 2

Les corps sexués

1. « LA FEMME EST COMME UN HOMME MUTILÉ »
2. CORPS FÉMININ, CORPS MATERNEL
3. MORPHOLOGIE ET CANONS DE LA BEAUTÉ

Au Moyen Âge, le corps est au centre de toute la vie chrétienne. Dieu s'est incarné (a pris corps) en Jésus. Mangée rituellement par le fidèle, l'hostie est le corps du Christ partout représenté, souffrant et saignant. Le chrétien espère, qu'après le Jugement dernier, son âme et son corps se retrouveront en un corps glorieux. Le corps est aussi la part de la *persona* la plus honteuse puisque dans l'opposition *corpus et anima* ou *caro et spiritus* c'est la partie liée au péché, une enveloppe qui disparaîtra après la mort terrestre tandis que l'âme est immortelle. Le corps du chrétien est donc parfois méprisé, souvent peu digne d'intérêt, toujours à dompter. Au XIII^e^ siècle, avec la mise en cause scolastique des modèles monastiques et l'influence croissante d'Aristote, il devient plus digne d'attention.

La femme étant du côté du *caro* (et l'homme du côté de l'*anima*), son corps est davantage à surveiller. Dès lors, les discours médiévaux sont beaucoup plus loquaces sur le corps féminin que sur le corps masculin. Le premier est perçu comme l'inverse du second tout en étant incomplet, imparfait et donc inférieur. La femme est un « homme manqué » (*vir occasionatus*) ou, comme le répète Michel Savonarole dans son traité de physiognominie (vers 1450), « la femelle est comme un homme mutilé » (*foemella est ut orbatus masculus*). Par ailleurs, le corps de la femme est perçu presque exclusivement à travers ses fonctions de reproduction « maternelles ». Ces postulats pris en compte, que peut-on dire des canons de la beauté masculins et féminins aux cours des XII^e^-XV^e^ siècles ?

1. « La femme est comme un homme mutilé »

1.1. La femme est froide et humide, l'homme, chaud et sec

Au Moyen Âge, les différences corporelles se lisent selon une grille de lecture rigide, d'origine hippocratique : la théorie des humeurs. Comme l'homme est un microcosme du monde, les quatre humeurs correspondent aux quatre points cardinaux et aux quatre saisons : l'enfance, chaude et humide, est associée à l'air, au sang, à l'est et au printemps ; la jeunesse, chaude et sèche, au feu, à la bile jaune, au sud et à l'été ; le « moyen âge », froid et sec, à la terre, à la mélancolie, à l'ouest et à l'automne ; enfin, la vieillesse, froide et humide, à l'eau, au flegme, au nord et à l'hiver. L'enfant est donc sanguin, le jeune, colérique, l'homme d'âge mûr, mélancolique et le vieillard, flegmatique. En fonction de l'âge et du sexe de chaque individu, la bonne santé est une question d'équilibre entre les humeurs. Cette manière de pensée, très contraignante, forçant le jeu analogique et étymologique, souvent bien loin de la réalité, a connu une très grande longévité, de l'Antiquité à la Renaissance. Mais ce schéma, sous une fausse neutralité, est avant tout masculin. L'homme possède une complexion chaude et sèche, expliquant sa force, sa hardiesse et son intelligence. La femme est froide et humide, raison de sa faiblesse et de sa timidité. Le vieil homme, devenu, lui aussi froid et humide se féminise. Tout le fonctionnement biologique des corps s'explique par cette théorie. Ainsi, les menstrues, ces « écoulements secrets qu'on appelle des fleurs », proviennent d'un manque de chaleur. Les différences de système pileux, la croissance et la maturité plus rapides des femmes, leurs mouvements réputés plus lents, sont les conséquences de cette différence d'humeurs.

Dans ce mode de pensée, c'est surtout la différence de chaleur qui crée la distinction des sexes. Elle explique la supériorité du mâle et permet de comprendre la capacité de l'homme à produire du sperme puisque grâce à sa chaleur il peut transformer sa nourriture et son sang en semence, ce que la femme, trop froide, ne peut pas réaliser. Elle ne peut que l'expurger par les menstrues. Par un jeu d'analogies, le corps de la femme est proche de celui de l'enfant, également humide. Dans le *De animalibus*, Albert le Grand († 1280), affirme que la femme et l'enfant se ressemblent par l'abondance d'humidité qui affaiblit leur chaleur et empêche la semence (*sperma*) d'épaissir (même si la femme, contrairement à l'enfant, a une émission de semence). Dans cette

conception, le corps féminin est vu comme un « moindre mâle », c'est-à-dire comme une version inférieure du corps masculin.

1.2. Trouble dans les humeurs, trouble dans le sexe

Temporairement ou durablement, certains individus, mâles ou femelles, s'éloignent des humeurs auxquelles ils devraient correspondre. Hildegarde de Bingen évoque l'homme flegmatique qui mérite à peine le nom d'homme avec sa chair analogue à celle de la femme et sa difficulté à contrôler son éjaculation. Quant à la femme flegmatique, explique-t-elle, elle est blanche, possède de larges veines, un sang généreux, un visage sérieux avec un peu de barbe, est active et peine à restreindre son appétit sexuel. Ce type de femme « masculine » se retrouve dans *Le Livre de conversation avec les amis à propos des rapports intimes des amants dans le domaine de la science de la sexualité*, rédigé par un juif converti à l'Islam, as-Samuau'al ibn Yahyâ († 1180) : « Il existe une certaine catégorie de femmes qui surpasse les autres en intelligence et en subtilité. Il y a beaucoup de masculin dans leur nature, si bien que dans leurs mouvements, par le ton de leur voix, elles ressemblent quelque peu à l'homme. Elles aiment être aussi l'élément actif. Une telle femme est capable de vaincre l'homme qui le leur permet. Lorsque son désir s'éveille, elle ne recule pas devant la séduction. N'a-t-elle aucun désir, alors elle n'est pas prête pour le rapport sexuel. Cela la place dans une situation délicate face aux désirs des hommes et cela la conduit au saphisme. Il faut rechercher la plupart des femmes qui possèdent ces qualités parmi les élégantes, les femmes capables d'écrire et de réciter, parmi les femmes cultivées ». Aux âges médians (jeunesse et âge mur), les corps masculins et féminins sont nettement opposés par les humeurs et par leur aspect extérieur. Les âges extrêmes (petite enfance et vieillesse), en revanche, sont moins marqués par le genre. À la fin du Moyen Âge, le corps de la vieille est souvent représenté sous des traits masculins, comme celui d'Anne, la prophétesse mentionnée dans l'Évangile de Luc et âgée de 84 ans, sous les pinceaux des peintres toscans.

D'autres êtres humains viennent troubler la distinction de sexe : les hermaphrodites qui, possédant les organes des deux sexes (*instrumenta utriusque sexus*), sont souvent décrits comme monstrueux. À partir du XII^e^ siècle, dans les discours médicaux, philosophiques, juridiques et littéraires, se développe une réflexion sur l'origine et la nature spécifique

des hermaphrodites parfois perçus comme un « troisième sexe ». Dans le *De spermate*, traité traduit en latin par Constantin l'Africain au début du XII^e^ siècle, on peut lire que si, au moment du coït, la semence de l'homme tombe dans le côté droit de l'utérus, un garçon sera conçu ; du côté gauche, ce sera une fille. Si c'est au milieu, l'enfant peut posséder les deux sexes. Une question salernitaire se montre encore plus précise : « Si la plus grande part de la semence féminine tombe dans la partie droite, une femme masculine sera engendrée. Si la semence tombe davantage dans la partie gauche que dans la partie droite et qu'il y a plus de semence masculine que féminine, un être efféminé naîtra. Si c'est au milieu de l'utérus, de sorte qu'il est soumis à l'impression des deux parties, ce sera un hermaphrodite ». Bien que les médiévaux aient conscience qu'il existe, chez les hermaphrodites, une fusion des deux sexes, ils cherchent souvent à savoir quel sexe domine l'autre. Les juristes considèrent ainsi que seul l'hermaphrodite chez qui le sexe masculin prédomine peut témoigner. Au XIII^e^ siècle, les médecins discutent un autre problème, celui des capacités d'engendrement des hermaphrodites, comme en témoignent quelques questions quodlibétiques disputées à la faculté des arts de Paris. Si les scolastiques admettent que les hermaphrodites à dominance masculine peuvent produire du sperme et procréer, ils rejettent l'idée qu'ils puissent concevoir tout seul (autofécondation). À la fin du Moyen Âge, le discours sur les hermaphrodites évolue et on assiste parfois à une certaine confusion de leur « nature » avec celles des « homosexuels ». C'est souvent dans les traités dénonçant le « vice sodomite » qu'ils sont évoqués. Pierre le Chantre dans son *De vitio sodomico*, écrit : « L'Église autorise un hermaphrodite, c'est-à-dire un être pourvu des organes des deux sexes, capable aussi bien du rôle actif que du rôle passif, à se servir de l'organe qui lui donne les plus vives émotions et qui est chez lui/elle la plus capable de réaction. Si il/elle est plus actif/ve (sensuel/le), il/elle épousera une femme, mais si il/elle est plus passif/ve, il/elle épousera un homme. Si, néanmoins, il/elle ne trouvait pas de satisfaction avec un organe, il ne lui sera jamais permis de faire usage de l'autre, mais il/elle devra observer sa vie entière le célibat pour éviter toute ressemblance avec l'inversion des sodomites, que Dieu a en horreur ».

1.3. D'un « modèle unisexe » à un « modèle des deux sexes »

Dans *De l'utilité des parties du corps*, le médecin grec Galien (131-201) écrit : « Toutes les parties de l'homme se trouvent aussi chez la femme. Il n'y a de différence qu'en un point, et il faut s'en souvenir dans tout le raisonnement, c'est que les parties de la femme sont internes et celles de l'homme externes, à partir de la région dite périnée ». Dans la théorie galénique, comme les femmes sont des hommes à qui un défaut de chaleur vitale a manqué, elles ont dû retenir à l'intérieur les organes qui chez l'homme sont à l'extérieur : le vagin est l'équivalent du pénis, l'utérus du scrotum (les bourses des testicules), les lèvres du prépuce, les ovaires, des testicules, etc. Dans le Canon d'Avicenne, on peut lire que « l'instrument de la génération chez la femme est la matrice (*matrix*) (…) créée semblable à l'instrument de la génération chez l'homme, c'est-à-dire la verge et ce qui l'accompagne ». Dans ce schéma, où c'est le corps masculin qui sert de référence pour parler du corps féminin, les deux sexes sont donc liés par une commune anatomie. Même si elles sont l'apanage des femmes, la lactation ou la menstruation sont des éléments qui appartiennent à une commune économie des fluides. C'est pourquoi la crise hémorroïdaire est toujours jugée comme typiquement masculine car elle fonctionne en analogie avec la menstruation. Dans le système galénique en effet, le flux de sang hémorroïdal est dû, comme les menstrues, à un trop-plein de sang dans le corps. Il convient donc de ne pas le stopper complètement au risque de provoquer des maladies plus graves. La pratique de la saignée imite les menstrues et est censée redonner une bonne santé. La vieille femme, ménopausée, qui ne saigne plus, garde ses humeurs et devient nocive. Ce principe rigide de finalité et d'analogie ne permet pas de prendre en compte le clitoris. Les médecins médiévaux ont certes repéré et remarqué son rôle dans le plaisir féminin mais ils restent incapables de décrire et de tenir un discours sur cet organe car il ne correspond à rien d'équivalent chez l'homme (principe d'analogie) et ne peut donc pas avoir de fonction particulière (principe de finalité).

Dans un ouvrage rédigé en anglais en 1990 et traduit en français en 1992, *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Thomas Laqueur a soutenu une thèse forte : avant le XVIII^{e} siècle, domine un « modèle unisexe » qui est remplacé ensuite par un « modèle des deux sexes ». Selon lui, au Moyen Âge, la différence sexuelle est donc de degré et non de nature à partir d'un type de base qui est masculin (le système unisexe impose donc aussi une hiérarchie entre les sexes). Durant cette période, explique Thomas Laqueur, « il est au moins deux genres qui ne correspondent qu'à un seul sexe, où les frontières entre

mâle et femelle sont de degré, non pas de genre, et où les organes de reproduction ne sont qu'un signe, parmi une multitude, de la place du corps dans un ordre cosmique et culturel qui dépasse la biologie ». Les principales différences corporelles entre l'homme et la femme figurent donc sur un continuum : plus ou moins de chaleur, plus ou moins de fermeté, etc., « Paradoxalement, poursuit Thomas Laqueur, dans une perspective moderne, c'était le genre qui était fondateur, quand le sexe n'en était que la représentation […] le sexe unique, autrement dit, deux genres ancrés de manière contingente dans le corps ». Les différences de genre ont précédé les différences de sexe. À partir du XVIII^e^ siècle, le corps féminin devient l'opposé du corps masculin : la différence n'est plus de degré mais de nature. Il y a désormais deux sexes complètement différents et opposés. Les organes génitaux de l'homme et de la femme deviennent radicalement distincts : les ovaires ne sont plus des testicules femelles ; la menstruation n'est plus une manière spécifique d'évacuer les humeurs, etc., « Autrement dit, écrit encore Thomas Laqueur, le sexe, tel que nous le connaissons, devint fondateur, le genre social n'en étant plus que l'expression ». Dans le modèle unisexe, sexe et genre étaient étroitement et explicitement liés et il n'existait pas de « substrat biologique » permettant d'échapper à ce lien fort. Dans le modèle des deux sexes, la biologisation du discours construit culturellement le sexe. Au Moyen Âge, conclut Thomas Laqueur, « Être homme ou femme, c'était tenir un rang social, une place dans la société, assurer un rôle culturel, non pas *être* organiquement l'un ou l'autre de deux sexes incommensurables. Autrement dit, avant le XVII^e^ siècle, le sexe était encore une catégorie sociologique et non ontologique ».

Cette thèse qui a connu un très grand succès a été nuancée et a essuyé quelques critiques. L'auteur lui-même reconnaît qu'il existe des signes avant-coureurs du modèle des deux sexes bien avant le XVIII^e^ et des résidus du modèle unisexe après. Dans la préface à l'édition française, il écrit : « il y a toujours eu deux modèles disponibles et non pas abandon de l'un au profit de l'autre ». Parmi les principaux reproches adressés à Thomas Laqueur, nous en retiendrons trois. D'abord, l'auteur n'utilise que des discours scientifiques. Or, de nombreux autres types de documentation donnent parfois une vision différente. Ainsi, les fabliaux présentent peu un modèle unisexe et les rapports de genre y sont souvent présentés comme découlant de la nature. Ensuite, on a montré (Joan Cadden) qu'il existe une multitude de modèles et une pluralité des discours médicaux et théologiques. Il n'y a pas de dogmes et de

dogmatisme en matière de différence des sexes. Enfin, on a reproché à Thomas Laqueur de ne presque jamais faire varier son appréciation en fonction de l'âge ou du milieu social. Certains canons de la beauté sont omnisexes (blondeur, fraîches couleurs, régularités des traits, silhouette élancée mais bien en chair, etc.). La ressemblance des traits physiques, qui participe à la construction du modèle unisexe, est plus forte chez les plus jeunes (joues roses et longs cheveux frisés) et la dichotomie sexuelle est plus importante chez les paysans (homme laid et femme belle).

2. Corps féminin, corps maternel

2.1. Un fort « utéro-centrisme »

Dans l'ordre de la création d'Adam et Ève, on s'en souvient, la finalité même de l'existence de la femme en tant qu'être sexué est la procréation. Les médecins médiévaux centrent donc logiquement leurs propos sur les fonctions maternelles. On peut même aller jusqu'à dire que, dans les traités de médecine, en dehors des chapitres relatifs à la génération et à la gynécologie, le corps féminin n'existe pas. En 1330, lorsque le Milanais Maino de Maineri rédige son *Regimen sanitatis*, il ne prévoit un régime spécial pour la femme qu'à quatre moments de son existence : menstruation, conception, grossesse et lactation. Comme les examens gynécologiques (pour prouver un viol, attester d'une virginité ou annuler un mariage) sont toujours réalisés par des matrones et que les hommes sont exclus de l'expertise des corps féminins, il ne leur reste que l'approche théorique dont l'examen des urines fait partie, permettant de faire des diagnostics et parfois des pronostics. Or, lorsqu'ils inspectent l'urine féminine, c'est presque toujours pour faire référence à la matrice, à la grossesse ou à la virginité. Selon Albert le Grand, les hommes vieillissent à cause des rapports sexuels trop fréquents, les femmes à cause des trop nombreuses grossesses. Les « efforts » des hommes sont sexuels, ceux des femmes, tournés vers la reproduction.

Une femme ne peut s'accomplir pleinement que par la maternité qui fait partie intégrante de ses possibilités de rachat. Paul l'exprime clairement : « Néanmoins elle sera sauvée en devenant mère, à condition de persévérer avec modestie dans la foi, la charité et la sainteté » (*Première Épître à Timothée*, 2, 15). Paradoxalement, la femme n'est

donc jamais aussi parfaite (donc masculine) que lorsqu'elle est décrite dans sa « maternité ». En rendent compte les descriptions physiques de la nourrice idéale. Le même Maino de Maineri conseille : « Elle doit avoir un bon corps, le cou robuste, la poitrine grande et ample et doit être bien musclée, avoir la peau dure et de larges veines et un aspect extérieur médian entre maigreur et embonpoint ». L'ampleur de l'encolure, la dimension de la cage thoracique et la fermeté des chairs sont des qualités « viriles » et sont donc un gage de bonne santé.

2.2. Les menstrues : sang des femmes et reproduction

Reprenant Lévitique 15, 16 et 18, les théologiens et les médecins médiévaux s'accordent à penser que le coït avec une femme qui a ses règles est source de péché. Bernard de Gordon († v.1318) dans *La Fleur de cirurgie*, condamne l'accouplement pendant les menstrues, acte qui risque de donner naissance à des enfants lépreux ou atteints de maladies très graves (le XVI^e^ siècle y ajoutera plus volontiers les monstres). Cet interdit repose sur l'idée que le sang menstruel est impur et donc dangereux à la fois pour la santé de l'homme, pour celle de sa progéniture et pour l'ensemble de la nature. Paucapalea, élève de Gratien, qui écrit entre 1140 et 1148, rédige le premier commentaire bolognais sur l'œuvre de son maître, la *Somme*, qui évoque ainsi les menstruations : « Car la femme est le seul être animé menstrué qui, par contact de son sang, fait que les fruits ne murissent pas, le vin tourne, le fer rouille, l'air s'obscurcit ; si les chiens lèchent ce sang, ils contractent la rage ». Aristote, repris par Roger Bacon, Thomas d'Aquin ou Nicole Oresme, affirme que la femme qui a ses règles trouble le miroir dans lequel elle se regarde et y projette un nuage de sang. L'interdit de commerce charnel durant les règles repose également sur la mécanique des fluides corporelles : sang, lait, graisse et sperme communiquent. Cette conception, comme l'a souligné Thomas Laqueur, permet d'affirmer qu'on se situe dans une période où n'existe pas « un sexe spécifiquement génétique […]. Ce qui importe, c'est la perte de sang dans l'équilibre des fluides du corps, non pas le sexe du sujet ni l'orifice par lequel il se répand ». Les femmes victimes de saignements de nez fréquents ou d'hémorroïdes, explique Aristote, ont des règles moins fortes. Dans une des lettres qu'elle adresse à Abélard, Héloïse explique, en s'appuyant sur Macrobe, que les femmes deviennent saoules moins facilement que les hommes à cause de leurs fréquentes purgations et leur

humide constitution. Albert le Grand affirme que les femmes très pauvres qui doivent travailler beaucoup n'ont pas de règles (aménorrhées de famine). Ce qu'elles mangent sert à peine à les maintenir en vie. Selon lui, la femme a une plus grande longévité à cause de ses menstrues, parce qu'elle a moins de rapports sexuels que l'homme et qu'elle travaille moins. Si les femmes versent leur sang en privé à des fins de reproduction biologique lors de leur menstruation et de leur parturition, les hommes saignent en public sur le champ de bataille ou lors de sacrifices pour défendre leur honneur ou celui de leur cité, souligner des valeurs héroïques dans le but de restaurer l'ordre social.

Puisque la maternité est constitutive de l'identité physique de la femme, la stérilité (toujours jugée féminine) la renvoie à une non-féminité mais peut aussi s'expliquer par une multiplication des coïts ou des partenaires. Gilles de Rome explique que « si une femme a plusieurs époux, l'engendrement des enfants sera empêché » et constate : « nous voyons bien que les 'folles femmes' sont plus stériles que les autres ».

3. Morphologie et canons de la beauté

3.1. Des morphologies différentes : la physiognomonie

La physiognomonie est une méthode fondée sur l'idée que l'observation de l'apparence physique d'une personne, et principalement les traits de son visage, permet de connaître son caractère. Cette démarche ne cherche pas à isoler les spécificités propres à chaque sexe mais tente plutôt de relever les caractéristiques féminines chez les hommes et très rarement l'inverse. L'Anonyme latin (daté du IV^{e} siècle mais cité et utilisé encore à la fin du Moyen Âge) énonce : « La première division et la première distinction dans cette étude s'établissent entre le type masculin et le type féminin. Ce ne doit pas être compris au sens où nous l'entendons de la distinction naturelle entre les sexes et les genres, mais en ce sens que, d'une façon générale, on trouve aussi un type masculin dans le féminin, et un féminin dans le masculin ». Dans la *Phisionomia*, Michel Scot explique que le jugement physiognomonique s'applique « proprement » (*proprie*) aux hommes et « improprement » (*improprie*) aux femmes. Il écrit que « si un homme ressemble à une femme par son visage, il peut être jugé comme efféminé pour le reste des parties du corps mais il n'en va pas de même pour la femme : si son

visage présente des caractères masculins, l'ensemble de son corps ne peut être jugé de type masculin car la complexion féminine s'éloigne trop de celle des hommes ». La physiognomonie est donc bien un art qui sert à comprendre les hommes. Michel Savonarole dans son *Speculum phisionomie* dédié en 1442 au marquis d'Este, Leonello, explique que le corps équilibré est égal à neuf têtes : une pour la tête, deux du haut de la poitrine au nombril, une pour le ventre, deux pour la cuisse et deux pour le mollet. Quant à la neuvième tête, elle est divisée en trois modules et permet de mesurer les parties supplémentaires : du menton à la poitrine, le genou et la distance entre le cou-de-pied et le sol. Pour Savonarole, ce canon idéal ne s'applique qu'aux hommes. Le Christ répond « naturellement » à ses critères mais la femme imparfaite ne peut y correspondre. Le peintre florentin, Cennino Cennini, actif à Padoue vers 1389, dans un chapitre de son *Libro dell'arte* consacré aux mesures du corps humain parfaitement proportionné, propose un système assez proche de celui de Michel Savonarole : « Prends note qu'avant d'aller plus loin, je veux te donner les mesures exactes de l'homme. Celles de la femme, je n'en parlerai pas, car elle n'a aucune mesure parfaite ». Le corps de la femme ne peut être mis en chiffres et échappe à l'harmonie universelle.

Cependant, Michel Savonarole consacre à la femme un long paragraphe : « Ce qui a été dit doit être principalement compris des mesures masculines. Les femmes ont, comme les hommes, une mesure moyenne, mais elles ne sont pas conformées selon le même rapport. En effet, comme les hommes ont été créés d'un cœur plus chaud par nature, ils devaient avoir une poitrine plus ample puisque, ainsi qu'il a été dit, le cœur chaud se constitue un thorax ample ; en revanche, une plus faible amplitude suffit aux femmes munies d'un cœur plus froid : c'est pourquoi, en comparaison des hommes, elles sont plus étroites dans leurs parties pectorales ». La voix aiguë des femmes s'explique aussi par l'étroitesse de leur poitrine. L'air resserré dans la trachée est expulsé avec davantage de violence. C'est donc bien la plus forte chaleur, symbole de la virilité, qui explique les différences morphologiques. Mais ce qui est vrai pour le haut du corps ne l'est pas pour le bas. Michel Savonarole poursuit : « En vérité, comme le fœtus doit être placé dans les parties inférieures, la nature a formé les femmes plus amples dans ces parties que les hommes, et parce qu'elles doivent supporter un si grand poids, la nature leur a donné des mollets et des cuisses plus grosses et plus courtes. Certes, un bois court et épais soutient un plus grand poids que ses homologues plus longs et plus fins. En effet, une verge longue et

grêle se fléchit davantage qu'une courte et épaisse. En outre, les femmes de Ferrare, aux mollets généralement plus grêles, sont plus promptes à fléchir le genou que les femmes de Padoue ». Dans son traité de gynécologie, Savonarole revient sur cette différence morphologique et explique que les habitantes de Padoue et de Bologne, plus trapues, accouchent plus facilement que celles de Ferrare, à la ligne plus fine. Puisque la complexion physique des individus conditionne leurs qualités morales, dans son *De Regiminie principum*, rédigé vers 1285, Gilles de Rome peut affirmer : « puisque l'âme suit les complexions du corps, de même que les femmes ont un corps mou et instable, de même sont-elles instables et changeantes dans leur volonté et leurs désirs ».

3.2. Beauté féminine : Silence

La beauté n'est pas une qualité exclusivement féminine mais, indéniablement, intervient souvent dans la description du corps des femmes. Elle est étroitement liée à la faiblesse physique. Deux qualités qui ont tant marqué notre civilisation qu'il en reste encore aujourd'hui quelque chose lorsque parfois, surpris et irrités, nous entendons parler du « beau sexe » ou du « sexe faible » pour évoquer le groupe des femmes.

Silence est l'héroïne du *Roman de Silence*, écrit au milieu du XIII^{e} siècle par Heldris de Cornouailles, sans doute un clerc du nord de la France, aux confins du Hainaut. Il s'agit d'un roman d'aventure de 6 706 vers octosyllabiques, conservé par un seul manuscrit (à Nottingham), anthologie qui, comme souvent, rassemble des textes très divers. D'inspiration arthurienne, mais aussi très influencé par les chansons de geste, les romans antiques, les situations burlesques de fabliaux, le texte met en scène la jeune Silence (*Silencius*), fille de Cador, comte de Cornouailles, qui, pour des raisons d'héritages est élevée comme un garçon. Avant même l'accouchement, le père demande à son épouse, quel que soit le sexe du futur bébé, d'annoncer un fils. Durant tout le roman, Silence est tiraillée entre une farouche volonté de recouvrer sa propre identité et une certaine acceptation d'un statut masculin socialement plus confortable. Lors de sa naissance, Silence est décrite comme le chef-d'œuvre de Nature, l'incarnation idéale de la féminité, ce qui rend encore plus audacieux son travestissement (doc. 3).

Doc. 3. Description de Silence, incarnation idéale de la féminité

« La matière en est belle et pure ; jamais Nature n'en travailla de meilleure. Elle est belle, et Nature la rendra plus belle encore, car elle compte en faire sa demoiselle. Voici ce que dit la rusée Nature, admirable à l'ouvrage : 'Je ne me suis encore jamais décidée à prendre cette matière et à l'utiliser ; aujourd'hui, je vais l'employer pour réaliser ma demoiselle […] En elle seule, car tel est mon bon plaisir, je concentrerai davantage de beauté qu'il n'y en a dans la réunion des mille plus belles femmes de ce monde' […] Puis elle va à son coffre et l'ouvre. Il s'y trouve, par centaines de milliers, des moules qui lui sont indispensables […] Elle possède de grands et de petits moules, des laids, des contrefaits, des parfaits, car c'est ainsi que sont les gens : grands ou petits, beaux, racés. C'est pourquoi, il y a une si grande diversité de moules. Nature en saisit un, qu'elle n'a jusqu'alors jamais consenti à utiliser […] Elle commence par le haut et façonne une jolie tête, qu'elle orne d'une chevelure blonde qui luit clairement dans l'obscurité de la nuit. Elle lui boucle les cheveux et, depuis la raie jusqu'aux oreilles, descend tout droit sans que son peigne ne se casse […] Nature lui dessine et forme de petites oreilles, et des sourcils bruns, qu'elle place adroitement […] Puis, rapidement, elle lui fait un visage bien lisse et bien composé, d'un teint plein de santé. 'Ce sera ma fille' dit Nature. Alors, elle lui colore le visage de rouge, teinte qui s'affirmera de plus en plus sur les joues au fil de la croissance de la jeune fille. Elle trace la bouche, crée une petite ouverture et des lèvres proportionnées, ainsi que des dents bien serrées au-dessus du menton. Jamais vous ne verrez un aussi beau visage. Ensuite, elle lui façonne un cou long et blanc, greffe de chaque côté des épaules bien arrondies. Elle lui fait encore des bras bien droits, de petites mains aux doigts longs, une poitrine de belle forme, des flancs minces. Jamais homme libre ou asservi ne vit femme mieux conformée. Nature lui forme encore des hanches arrondies, des cuisses tendres et bien faites, des jambes droites, des pieds aux orteils délicats […] Jamais Nature n'a aussi bien œuvré en donnant vie à une créature mortelle »

Le Roman de Silence, traduit en français et annoté (avec courte introduction) par Florence Bouchet dans Récits d'amour et de chevalerie, XII^e^-XV^e^ siècle, D. Régnier-Bohler dir, Robert Laffont, 2000, p. 492-493.

Juan Ruiz, dans son *El Libro de Buen Amor*, au XIV^e^ siècle, a laissé des conseils pour choisir la femme idéale, dont voici un extrait :

Doc. 4. Portrait de la femme idéale du XIV^e^ siècle

« Cherche une femme proportionnée : une tête petite,
La chevelure blonde mais non teinte au henné ;
Les sourcils écartés, longs, hauts et fort arqués,
Un peu large de hanches ; voilà l'allure d'une dame.

Des grands yeux saillants, colorés et brillants,
Aux cils longs et très clairs, en tout point élégants ;
Les oreilles petites et fines ; observe bien
Si elle a un long cou, c'est ce que les gens aiment.

Que son nez soit effilé, ses dents toutes menues,
Egales et très blanches, et un peu écartées ;
Bien rouges les gencives, les dents un peu pointues ;
Les lèvres de sa bouche rouges et point charnues.

Que sa bouche soit petite, ainsi, de bonne guise,
Et son visage blanc, non velu, clair et lisse ;
Trouve-toi une femme qui la voie sans chemise ;
Car la forme du corps te dira : 'Bonne prise' ».

Juan Ruiz, Archiprêtre de Hita, Livre de Bon Amour. Texte castillan du XIV^e^ siècle, traduit sous la direction de Michel Garcia, présenté par Michel Garcia, Paris, Stock/le Moyen Âge, 1995, p. 111-112.

La littérature révèle et aide donc à construire les canons de la beauté féminine : cheveux blonds, peau blanche, joues roses, nez fin, yeux gris ou bleus, poitrine haute et petite, doigts, bras et jambes longs et fins. Ce qui domine dans ces portraits ce sont les blancs, les mous et les arrondies. Ce sont surtout des qualités virginales, pré-maritales, de la jeunesse. Certaines parties du corps féminin sont davantage valorisées que d'autres. La longue chevelure apparaît comme l'attribut féminin par excellence. Dans le *Roman de la Rose,* Dame Beauté « les cheveux a blonds et longs / qui lui battaient les talons ». Au contraire, la femme aux cheveux courts perd une partie de sa féminité et devient laide, comme le rappelle la vieille femme du même roman lorsqu'elle délivre des conseils aux plus jeunes :

« Et si elle voyait tomber,
Ce qui serait une bien triste chose à voir,
Les beaux cheveux de sa tête blonde,
Ou si elle devait se la faire tondre
À cause d'une de ces maladies graves
Qui transforment vite la beauté en laideur… ».

Une femme chauve est la risée de son entourage. Avec le changement de vêtement, se couper les cheveux est une des étapes essentielles du travestissement d'une femme en homme. Dans les rixes, c'est la partie du corps sur laquelle s'exerce le plus la violence masculine. Lorsqu'un homme insulte, se dispute et se bat avec une femme, il n'est pas rare qu'il la prenne par les cheveux pour la projeter à terre, comme si, par ce geste, il cherchait à s'attaquer à sa féminité ou comme si, pour le législateur, ce geste était circonstance aggravante. L'atteinte portée à la chevelure est aussi la principale punition (la tonte) de l'adultère féminin. Dans le fabliau *les Tresces*, l'époux mutile la chevelure de son épouse qui l'a trompé :

« Il a aussitôt pris son couteau,
Puis est sorti au beau milieu de la rue
Elle transpire d'angoisse
Et lui a coupé sa tresse,
Ce dont elle éprouve une grande douleur ».

Toutefois, les cheveux longs ou courts ne sont pas exclusivement des marqueurs du féminin ou du masculin. Les aristocrates portent en général des cheveux plus longs que les paysans, les petits garçons plus longs que les hommes adultes. Les modes évoluent et à la fin du XV^e^ siècle, le noble porte davantage les cheveux courts de la coupe au bol et un visage glabre.

Puisque la beauté est d'abord un attribut féminin, les femmes sont accusées de vouloir l'améliorer par des artifices. Du XII^e^ au XV^e^ siècle, dans la littérature médicale, la cosmétologie occupe une place croissante, preuve sans aucun doute, puisque le public est surtout masculin, également d'un intérêt des hommes pour ces « embellissements ». L'un des premiers et des plus fameux traités, rédigé dans la seconde moitié du XII^e^ siècle à Salerne, est le *De ornatu mulierum* qui propose de nombreuses recettes relatives à l'épilation, le soin des cheveux ou de la peau et des parties sexuelles. Mais toute modification du corps de l'homme ou de la femme, créés à l'image de Dieu, est perçue comme un péché. Les prédicateurs dénoncent donc maquillages, fards, onguent, pâtes épilatoires. Les femmes sont accusées de les utiliser pour tromper les hommes et les séduire. Dans *Le Livre des Manières*, composé entre 1174 et 1178, Étienne de Fougère écrit « De putains se font pucelles et de laides et fripées, belles » et condamne un dangereux dépilatoire à base de chaux vive. À la fin du XII^e^ siècle, le prieur de Montaudon, Pierre de Vic, a rédigé une *Tenson avec Dieu sur le fard des femmes*, œuvre dans laquelle des statues d'églises parlant au nom de Dieu accusent les femmes de commettre les péchés d'orgueil et de luxure en se fardant. Elles leur reprochent d'abuser des « peintures » qui devraient leur être réservées. Les prédicateurs italiens de la fin du Moyen Âge n'hésitent pas à brûler publiquement parfums, fards, cheveux postiches aux côtés des masques, livres « païens » et jeux de hasard. Dans le *Roman de la Rose*, Jean de Meung fait parler du mariage et des femmes un mari jaloux qui peste contre le maquillage (doc. 5).

Doc. 5. La condamnation du maquillage féminin

« Je jure donc par Dieu, le roi du ciel, qu'une femme qui veut être belle ou qui se met en peine d'y ressembler et qui s'admire et se démène pour se parer et s'attifer, une telle femme veut faire la guerre à la Chasteté, qui a vraiment beaucoup d'ennemies. Par les cloîtres et les abbayes, elles sont toutes ses ennemies jurées : les murs ne les

enfermeront jamais assez pour les empêcher d'avoir contre elle une telle haine qu'elles n'ont envie toutes que d'une chose, de la honnir. Toutes font hommage à Vénus sans regarder aux avantages ni aux inconvénients, et elles se font coquettes, se fardent, pour enjôler ceux qui les regardent ; elles marchent, en chasse, par les rues, pour voir et être vues, et donnent à leurs compagnons le désir de coucher avec elles […]. »

Jean de Meung, Le Roman de la Rose, Seconde Partie, vers 1270, éd. et trad. A. Strubel, L.G.F., Paris, 1992, pp. 529-547.

3.3. Beauté masculine : Lancelot

Apparu dans le *Chevalier à la charette* (écrit vers 1179) de Chrétien de Troyes, Lancelot devient un personnage central de la matière de Bretagne. Une description de son physique se trouve dans le roman de *Lancelot du Lac* daté des années 1220-1225, d'un auteur anonyme rapportant sa naissance, son enlèvement au berceau par Ninième la Dame du Lac qui l'élève dans de somptueux domaines cachés sous un lac, son adoubement par le roi Arthur, ses exploits avec les autres chevaliers et sa passion pour la reine Guenièvre dont à force de prouesses il gagne l'amour, son amitié pour le géant Galehaut et la naissance de son fils Galahad. L'extrait de texte ci-dessous permet d'apprécier les canons de la beauté d'un adolescent noble.

Doc. 6. La beauté de Lancelot

« Il avait une admirable carnation, ni tout à fait blanche, ni tout à fait brunet, mais entre les deux […] Son visage resplendissait d'un teint naturel éclatant ; visiblement Dieu y avait mêlé les couleurs blanche, brune et vermeille sans que la blanche fût éteinte ni gâtée par la brune, ni la brune par la blanche, mais elles se fondaient l'une dans l'autre ; la vermeille éclairait de son propre lustre les deux autres, mais dans un égal et harmonieux mélange de toutes trois. Il avait la bouche petite et de justes proportions, agréables, les lèvres colorées et bien dessinées, les dents petites, serrées

et blanches, le menton bien fait, avec une légère fossette, le nez moyennement long, un peu busqué au milieu, les yeux vifs et riants, exprimant la joie quand il en éprouvait ».

Lancelot, Roman du XIII^e siècle, tome 1, texte présenté et traduit par Alexandre Micha, 10/18, Paris, 1983, p. 43.

On notera chez Lancelot l'importance des couleurs. La peau dorée, surtout au visage, doit présenter un subtil et harmonieux mélange de blanc, de brun et de vermeil. Au contraire, la jeune fille aristocratique doit être blanche, couleur qui évoque la pureté et la virginité et qui cherche à se démarquer du corps bronzé et dévalorisé des jeunes paysannes dont la peau a été brunie par le soleil chauffant les longs travaux agricoles de l'été.

Chapitre 3

Féminités et masculinités

1. CARACTÈRES FÉMININS ET CYCLE DE VIE FAMILIALE
2. CARACTÈRES MASCULINS ET STATUT SOCIAL

Pour les sociétés des XII^e^-XV^e^ siècle, il convient de repérer les caractères masculins et féminins, la manière dont, selon les âges et les milieux sociaux, on affirme sa masculinité et sa féminité, les signes par lesquels on remarque qu'un homme n'adopte pas totalement les valeurs masculines qui lui sont assignées ou qu'une femme déroge aux canons de la féminité. Comme la femme est du côté du charnel et l'homme, du spirituel, la féminité se définit davantage par des attributs physiques et le masculin, par des qualités morales. Les vices et les vertus attachés aux femmes semblent génériques et attendus d'elles dans tous les milieux sociaux. Leurs qualités varient surtout en fonction de leur statut marital et de la place qu'elles occupent au sein du cycle de vie familiale et sexuelle (fille, épouse, mère, veuve, etc.). Les caractères féminins sont centrés sur le sexe. Quant aux hommes, ils possèdent des vices et des vertus qui varient selon le rang social (chevalier, universitaire, maître artisan, paysan, etc.), critère qui prime sur le sexe. Au début du XII^e^ siècle, l'évêque Gilbert de Limerick résume parfaitement cette dichotomie des sexes : « Je ne dis pas que la fonction des femmes est de prier, de labourer ou de combattre, mais elles sont mariées à ceux qui prient, labourent et se battent, et les servent ».

1. Caractères féminins et cycle de vie familiale

1.1. Faibles, douces et versatiles

Isidore de Séville († 636), dont les *Étymologies* sont encore utilisées à la fin du Moyen Âge, fait dériver le terme désignant la « femme » (*mulier*) de la « mollesse » (*mollitia*), tandis que « homme » (*vir*) renvoie à la « force » (*vis*). Dans son *Reductorium*, glossaire rédigé au XIV^e^ siècle, Pierre Bersuire explique que *foemina* est « le nom du sexe le plus mou, le plus infirme, le plus froid, le plus rusé […], étant par nature "molle" et "humide", la femme est plus prompte aux larmes que l'homme ». Cette faiblesse « naturelle » se traduit dans le droit par les concepts de *fragilitas sexus*, d'*infirmitas sexus* ou d'*imbecillitas sexus*. Par conséquent, les femmes qui ne manifestent pas un caractère doux sont perçues comme masculines. Dans le traité qu'il rédige à l'attention de ses filles en 1372, le Chevalier de La Tour Landry écrit que « le sage dit que, par nature, la femme doit être plus douce et plus compatissante (*piteuse*) que l'homme. Car l'homme doit être plus dur et d'un courage supérieur. Et celles qui n'ont pas le cœur doux et compatissant sont des *hommaux*, c'est-à-dire qu'il y a, en eux, trop de l'homme ».

La mollesse physique et morale de la femme en fait un être versatile. Dans les dernières années du XI^e^ siècle, Hildebert de Lavardin rédige un poème féroce à l'égard des femmes intitulé *De tribus inimicis.* Il écrit : « La femme, chose fragile, jamais constante sauf dans le crime, jamais ne cesse spontanément d'être nuisible. La femme, flamme vorace, folie extrême, fléau sans égal, à la fois apprend et enseigne tout ce qui peut nuire ». Voici encore une devinette rédigée par Bernard de Bologne et extraite de l'Apparat pour les Décrétales du pape Grégoire IX (1245) : « Qu'est-ce qui est plus léger que la fumée ? Le vent. Qu'est-ce qui est plus léger que le vent ? L'air. Qu'est-ce qui est plus léger que l'air ? La femme. Qu'est-ce qui est plus léger que la femme ? Rien ». André le Chapelain dans le *De Amore* (vers 1185) décrit la femme irrationnelle et inconstante comme « la cire fondue qui est toujours prête à prendre une forme nouvelle et à se modifier selon le sceau qui l'imprime ». Cette image de la cire molle est également souvent convoquée lorsqu'on parle de l'éducation des enfants. Comme eux, les femmes s'opposent aux hommes, fermes et raisonnables.

1.2. Excessives et lascives

L'excessivité féminine se manifeste souvent par la parole. Les femmes sont réputées bavardes. Dans le *Roman de Silence*, écrit dans la seconde moitié du XIII^e^ siècle, la jeune fille travestie en homme, Silence, se

nomme ainsi pour signaler que sa virilisation lui a fait perdre la parole. Un homme qui parle trop peut être qualifié d'efféminé. Par contraste, les femmes données en exemple parlent avec modération. Dans sa *vita* d'Isabelle de France rédigée vers 1280, Agnès d'Harcourt dit de la sœur de Louis IX « qu'elle parlait admirablement peu et gardait souvent le silence ». Mais sous la plume des scripteurs médiévaux, l'intempérance des femmes les porte surtout vers la luxure. Près des deux tiers des fabliaux, ces récits brefs qui ont connu un grand succès dans la France du Nord entre 1180 et 1350, mettent en scène une épouse multipliant les ruses pour tromper son mari. L'article 90 du synodal d'Angers (vers 1230), intitulé « De la défloration des vierges », explique pourquoi le violeur d'une vierge doit être plus sévèrement puni : « ayant ouvert à ces jeunes filles la voie du péché, il [le coupable] doit craindre d'avoir à porter la responsabilité de tous les péchés qu'elles commettront par débauche charnelle (*carnis lubricum*) ». Dans le *Décaméron*, Boccace écrit que, à cause de la Peste Noire de 1348, les femmes sont souvent obligées de se montrer nues aux médecins. Si elles échappent à la mort, à cause de cette exhibition devant des hommes, elles restent malhonnêtes durant le reste de leur vie. La « naturelle » lubricité féminine, dans les statuts communaux italiens de la fin du Moyen Âge, justifie qu'une femme violée ne pouvant apporter la preuve du crime qui a été perpétré contre elle, est considérée comme ayant été consentante. En 1436, les statuts de Fiastra, dans les Marches, sont formels : « Si on ne peut légalement prouver que le méfait a été commis contre la volonté de la femme, on présumera toujours que la femme était consentante ». Puisque la femme est perçue comme portée à la luxure, elle est toujours plus ou moins suspectée d'être consentante lorsqu'un homme lui « offre » un rapport sexuel. Cet appétit féminin démesuré se perçoit aussi dans l'iconographie, comme en témoignent quelques représentations d'« arbre au pénis » où l'on voit des femmes cueillant des phallus à un arbre, comme sur une fresque de Massa Maritima (province de Sienne) datée de 1265 (C. Klapisch-Zuber). Longtemps dissimulée sous une couche de chaux car jugée choquante à partir de l'extrême fin du Moyen Âge, cette image, qui était vue par l'ensemble de la communauté, a été redécouverte seulement en 2000 dans un bâtiment contenant les sources d'eau appelées « Sources de l'Abondance ». Elle représente un arbre dont les fruits sont des phallus et sous lequel se tiennent de nombreuses femmes qui les cueillent, parfois armées d'une gaule ou qui ramassent ceux qui sont tombés à terre. La lutte féminine pour posséder le sexe masculin est rendue, à gauche de l'arbre, par deux femmes qui

s’attrapent par les cheveux et se disputent un énorme pénis posé sur un vase ou une corbeille.

1.3. Jeunes filles

Les historiens distinguent une adolescence biologique (transformation physiologique qui dure cinq ou six ans entre l’enfance et l’âge adulte) d’une adolescence sociale (période d’une vie reconnue pour une société donnée comme se situant entre enfance et âge adulte), cette dernière étant bien entendu beaucoup plus affectée par les changements historiques et le genre. L’enfance des filles prend fin plus tôt et plus brutalement. Sur un plan juridique, l’âge de leur majorité est plus précoce : douze ans contre quatorze ans pour les garçons. Surtout, le passage de leur famille de naissance à une autre famille (biologique ou spirituelle) se fait plus tôt. À la fin du Moyen Âge, les monastères féminins accueillent plus volontiers des jeunes femmes et des enfants que les monastères masculins n’ouvrent leur porte aux garçons ; et les filles se marient à un âge bien plus avancé que les fils (huit à dix ans d’écart : 17 ans contre 27 ans).

Au Moyen Âge, « l’âge parfait » se situe vers 30-33 ans. Il renvoie à la vie publique et à la mort du Christ et il est masculin. Pour la femme il faut l’avancer. Dans le cycle de vie de cette dernière, c’est la jeune fille qui correspond à l’âge de la perfection. On a vu combien le corps idéal féminin corrersponde à celui de la « pucelle ». Dans la théorie humorale, l’âge des jeunes filles, dans ce moment spécifique marqué par la perte de la chaleur de l’enfance et l’acquisition du froid et du sec propre à la femme, est aussi marqué par l’apparition des premières règles (entre douze et quatorze ans) qui signalent les capacités productives. L’adolescence féminine est donc un temps paradoxal : image idéale de femme qui devient un être sexué mais doit rester sexuellement inactive, à qui l’on reconnaît la naissance de désirs et à qui l’on assigne même parfois le devoir d’être désirable mais doit conserver rigoureusement sa chasteté jusqu’au mariage. La jeunesse est le temps privilégié au cours duquel se construit la féminité, où les jeunes filles intègrent progressivement des normes de comportement. À tous les niveaux de l’encadrement social (famille, communauté, employeur, Église), leur sexualité est très étroitement contrôlée. Mais il y a place pour une « parasexualité », des flirts, des regards, des effleurements dans les fêtes de village ou dans celles données à la cour ou au moment des tournois.

Même si elles vivent dans l'attente d'une vie très normée (mariage, sexualité phallocentrique puis procréation), les jeunes filles ne sont pas complètement inactives dans la construction de leur propre identité sexuée et ont su jouer et parfois déjouer ces fortes contraintes. On n'attend pas de toutes qu'elles se soumettent aux mêmes formes de féminité car si la jeune femme aristocratique est subordonnée à son entourage masculin familial (père, époux, frère), elle doit affirmer sa supériorité face aux statuts inférieurs (masculins et féminins) de la société à qui elle impose, elle aussi, des normes de comportement.

1.4. Épouses

À partir des sermons ou des traités et conseils pédagogiques, il est exceptionnel de rencontrer un catalogue des qualités attendues du bon mari. Lorsque c'est le cas, c'est toujours, indirectement, pour dresser le portrait de la bonne épouse. Dans l'un de ses sermons, le Dominicain Gérard de Mailly, qui a prêché à la fin du XIII^e^ siècle à Paris, dresse une liste de sept qualités (*conditiones*) nécessaire à l'époux. Il doit être très éloquent (*eloquentissimus*), très riche (*ditissimus*) très sage (*sapientissimus*), très beau (*pulcherrimus*), très fort ou puissant (*fortissimus sive potentissimus*), très noble (*nobilissimus*) et, plus original, « immortel et éternel » (*immortalis et eternus*). Selon le prédicateur, ces sept « conditions » permettent à l'âme de contracter mariage mais il est nécessaire que le mari obtienne de son épouse les quatre qualités suivantes : le charme de la virginité (*decor virginitatis*), l'amour et la charité (*amor et caritas*) l'humilité de l'obéissance (*obedientie humilitas*) et une « variété d'ornements » (*ornatus varietas*), ensemble de vertus dont la continence, la patience, la pénitence, l'abstinence et l'honnêteté. Le nombre de sept contre quatre en faveur du mari ne doit pas faire illusion car c'est l'épouse qui doit posséder davantage de vertus que son conjoint. Il suffit de lire la sous-liste des vertus au sein de la quatrième qualité (« variétés d'ornements ») pour se rendre compte que le prédicateur est plus exigeant à l'égard de la femme que de l'homme. On constate également les registres différents renvoyant à des fonctions masculines et féminines spécifiques. Les qualités masculines de l'époux s'apparentent à celles de l'aristocrate qui tient son état de la naissance noble, du pouvoir et de la richesse, autant de qualités qui lui permettront de jouer un rôle sur la scène publique et de tenir son rang. Son éloquence contraste avec l'une des assignations les

plus fortes imposées aux femmes, celle de se taire, comme le rappellent souvent les scripteurs médiévaux, citant la fameuse phrase de Paul, « Que les femmes se taisent dans les Assemblées ». Les qualités énumérées par Gérard de Mailly sont bien peu utiles pour un homme dans sa fonction de mari. En revanche, celles de l'épouse sont surtout destinées aux besoins du foyer et au plaisir de l'époux : elle doit aimer son mari, garder sa virginité pour lui, lui être obéissante et développer les vertus habituelles d'humilité et de patience, autant de qualités qui lui permettront de jouer un rôle sur la scène conjugale, de faire honneur à son époux et de tenir son sexe. Dans son traité, le Chevalier de la Tour Landry consacre neuf chapitres sur cent vingt-huit à l'obéissance et à l'humilité de l'épouse à l'égard de son mari. Un riche bourgeois anonyme d'âge mûr rédige vers 1393 un traité de morale et d'économie domestique destiné à sa très jeune femme âgée de quinze ans, le *Ménagier de Paris.* On peut, à partir de ces conseils, dresser le portrait de la bonne épouse. Il lui rappelle souvent son devoir impératif de subordination, condition de la survie du couple. « Grâce à l'obéissance, écrit-il, une prude femme gagne l'amour de son mari et finit par avoir de lui ce qu'elle désire. Mais je peux aussi affirmer que si vous décidez de ne pas obéir ou de vous montrer arrogante, vous vous perdez, vous-même, votre mari et votre ménage ». La seconde partie du traité définit les obligations de la « maîtresse souveraine » de la maison qui doit savoir choisir avec diligence valets et chambrières. Son pouvoir dans cet espace doit servir à « accroître la prospérité du ménage » et élargir le cercle d'amis. Eustache Deschamps († 1407), dans plusieurs de ses poèmes, fait l'apologie de son épouse. Il invite sa fille à suivre l'exemple maternel car, explique-t-il, sa femme est économe, bien vêtue mais sans excès, n'est pas paresseuse, se lève tôt, dirige et surveille la maison et les domestiques, et combat l'oisiveté de certains. Bernardin de Sienne, prédicateur franciscain du début du XV^{e} siècle, a lui aussi laissé un portrait de bonne épouse. Elle doit centrer ses activités sur la maison (nourrir, habiller), conserver et multiplier ses biens. Elle est le « médecin » de son mari, « aide, colonne et repos ».

On a conservé 420 lettres échangées entre Francesco di Marco Datini, riche marchand de Prato, et son épouse Margherita, écrites entre 1384 et 1410, dans lesquelles il prodigue à sa jeune épouse des instructions minutieuses sur la tenue de son ménage, en particulier sur la ferme attitude à adopter à l'égard de leurs très nombreux esclaves et domestiques :

Doc. 7. Francesco Datini donne ses instructions à son épouse

« Ne manque pas d'aller tôt au lit et de te lever de bonne heure, et ne permets pas que l'on ouvre la porte de la maison avant que tu sois debout. Et aie l'œil à tout et ne les [les domestiques] laisse pas courailler. Tu sais comment est Bartolomea [une jeune esclave] : elle dit qu'elle va à un endroit et elle se rend à un autre. Ghirigora, elle aussi, a peu de tête ; garde-la toujours dans tes jupes. Redouble de vigilance quand je ne suis pas là… Conduis-toi de manière à ce que je ne sois pas obligé de me fâcher. Tu ne les surveilleras jamais assez et tu en prendras l'habitude… Conduis-toi désormais en femme et non en enfant ; tu entreras bientôt dans ta vingt-cinquième année ».

Cité par Iris Origo, Le Marchand de Prato. La vie d'un banquier toscan au XIV^e siècle, Paris, Albin Michel, 1959, p. 191.

1.5. Veuves viriles

Dans son traité sur les quatre âges de la vie, *Des IIII tenz d'aage d'ome,* Philippe de Novare (1260) consacre la dernière partie à la vieillesse, hommes et femmes. Pour elles, l'accent est davantage mis sur la nécessité de faire pénitence : « les femmes qui vivent si longtemps qu'elles deviennent vieilles doivent s'efforcer de bien faire. Si elles ont du pouvoir, elles doivent être très charitables et faire volontiers pénitence, jeûner, prier et donner des aumônes souvent aux étrangers comme aux familiers, loin et près et plus volontiers aux travailleurs et aux travailleuses qu'aux truands et aux truandes. Leur pénitence doit se réaliser si sagement qu'on ne puisse pas les blâmer. Elles doivent donner le bon exemple et de bons conseils aux jeunes et qu'elles ne se rendent pas complices des péchés des jeunes […] Elles doivent éviter tous les maux et tous les péchés, se confesser de tous leurs méfaits… ». Même très âgées, les femmes demeurent les filles d'Ève et ont donc davantage besoin de contrition.

Contrairement à ce qu'on peut observer à propos de la vieillesse masculine, Philippe de Novare oppose nettement les bonnes et les mauvaises vieilles : « les bonnes vieilles sont d'un grand profit aux

jeunes, à elles-mêmes et à leurs amies. Elles gouvernent et gardent leurs meubles et leurs biens, nourrissent leurs enfants quand elles en ont et leur arrangent des mariages et leur font plein d'autres profits ». Devenues veuves, elles doivent assumer les fonctions masculines de chef de famille. Dans un sermon prêché à Santa Croce de Florence durant le Carême 1425, Bernardin de Sienne s'adresse à elles : « Oh veuves, faites en sorte de vous comporter comme des hommes, même si vous êtes des femmes ». Il qualifie cette « veuve virile » de femme « moitié mâle ». Par contraste avec ces bonnes vieilles, Philippe de Novare évoque les mauvaises qui « ont la volonté de pécher de leur corps a vilain tort ; elles se parent et se maquillent (« amplastrent lor chieres ») et se teignent les cheveux. Elles ne veulent pas admettre qu'elles sont vieilles. Et si on leur dit, elles se mettent en colère […]. Et pour montrer qu'elles ne sont pas vieilles ni fondues, elles font toujours péchés de leur corps et par mésaventure, elles ont deux grandes mauvaises hontes qu'elles prennent pour avantage et honneur : la première est qu'elles ont toujours peur de souffrir le péché en elle [Ève] et la seconde est qu'elles tiennent avec honneur à ce qu'on leur donne, même si elles sont vieilles ; et elles n'arrivent pas à croire qu'on puisse les prendre pour des vieilles ». Selon Philippe de Novare, les hommes vieux échappent à cette tentation « car ils ont une plus ferme volonté et une plus grande connaissance de l'honneur et de la honte. Ils se doivent garder, à moins d'être fous, pour Dieu et pour ne point être blâmé par les gens, de fréquenter et d'habiter avec des femmes puisque le temps est passé ».

Cette vieille femme est une sorte d'archétype de la fin du Moyen Âge : la *vetula*, personnage dont l'Église se méfie car elle est censée détenir des secrets (de bonnes femmes) interdits aux hommes. Dans les sociétés paysannes, souvent présente au moment des rites de passage (naissance et mort), la *vetula* jouit d'une expérience en matière sexuelle, conseille aux femmes de tirer parti des artifices de la toilette et de mettre en valeur leurs avantages dans le but de tromper les hommes. Dans la littérature satirique, elle joue souvent le rôle d'entremetteuse. Ménopausée, elle est de nature froide et sèche. Ne pouvant plus se purifier par les menstruations, elle est toxique. À l'extrême fin du Moyen Âge et surtout au XVI^{e} siècle, elle devient l'image privilégiée de la sorcière. Dans le Dauphiné, entre 1350 et 1415, 50 % des personnes accusées de sorcellerie sont de femmes, au milieu du XV^{e} siècle, 68 % et au début du XVI^{e} siècle, 87 %. Ce sont, pour la plupart, des femmes pauvres, âgées de plus de cinquante ans et isolées familialement. À

Lucerne (Suisse actuelle), 91 % des personnes accusées de sorcellerie dans l'ensemble des procès recensés entre 1398 et 1551, sont des femmes. Elles sont majoritairement âgées et/ou veuves. Il existe de rares exceptions à cette forte féminisation et vieillissement de la sorcière : dans le pays de Vaud, entre 1430 et 1530, les deux tiers des personnes accusées sont des hommes. Dans les écrits de Roger Bacon, la *vetula* représente l'archétype de l'utilisateur de magie démoniaque. Ses pratiques sont associées à celles du magicien (*magicus*). Selon Bacon, l'un et l'autre s'opposent au philosophe, qui, lui, est expert en processus naturels. Les médecins sont obligés de reconnaître le savoir-faire de ces *vetule* mais de plus en plus en leur assignant un rôle subalterne, en décriant leur savoir non littéraire. La montée des travaux écrits a joué en défaveur de ce savoir féminin à qui l'on reproche d'agir au hasard et non selon les règles de l'art. La meilleure manière de les brocarder est de les taxer de pratiques magico-supersitieuses.

2. Caractères masculins et statut social

2.1. Les clercs : une masculinité supérieure

Si l'on considère qu'être un homme au Moyen Âge c'est féconder une femme, protéger ses dépendants et nourrir sa famille (Vern L. Bullough), les clercs sont-ils des hommes ? Peut-on être un homme sans se servir des attributs biologiques les plus évidents de la masculinité ? Dans le groupe des hommes, la pratique ou non de la sexualité crée pourtant une profonde hiérarchie en défaveur des laïcs. Il s'agit du conflit d'identité le plus puissant à l'intérieur des masculinités médiévales, la contradiction majeure entre la possession d'un sexe et la nécessité de ne pas s'en servir. À partir du début du XII^{e} siècle, la partition « grégorienne » de la société de plus en plus nette entre clercs et laïcs et la hiérarchie qu'elle implique sonnent la victoire du célibataire sur l'homme marié dans la lutte pour le pouvoir dans le monde chrétien. On a pu parler d'une crise d'identité masculine, une « question de l'homme » (*Herrenfrage*) (Ann McNamara). Pierre Damien (1007-1072), dans un discours édifiant à l'intention des moines, développe l'exemple du castor qui parvient à sauver sa vie en s'arrachant les testicules et en les montrant aux chasseurs qui voulaient le tuer pour s'emparer de cette partie de son corps, si précieuse dans la pharmacopée médiévale. Pierre Damien glose et explique : pour le moine, l'émasculation (spirituelle) est une

nécessité : ce que le castor retranche de son corps, le moine doit l'enlever de son cœur ou de son âme qui est le siège où naît le vice de la concupiscence et de la luxure. Il écrit : « Retranche de ton cœur tout sujet de luxure, et ainsi, tandis que tu abandonnes au plus profond de ta volonté tout acte de luxure, c'est comme si tu retirais de toi ces parties honteuses qui sont la racine de la luxure ». La tonsure sur le haut du crâne (la *corona*) et, au moins pour les clercs séculiers, l'obligation de rester glabre, sont les marqueurs corporels de cette masculinité supérieure. La pilosité au Moyen Âge n'est donc pas l'attribut de cette masculinité dominante. Cette dernière doit surtout se manifester par la chasteté et la capacité à résister aux pulsions sexuelles, à dompter son corps. Selon Geoffroy de Vendôme, Robert d'Arbrissel aurait inventé un supplice d'un genre nouveau : passer une nuit avec des femmes, partageant leur couche pour éprouver sa chasteté. Voilà le super-homme de la fin du Moyen Âge ! La « virilité » médiévale c'est d'abord la capacité à résister à la tentation. Thomas de Cantimpré rapporte comment Guy de Nivelles († 1227) qui, dans le diocèse de Liège, a pris en charge de nombreuses béguines, a réussi à mater son attirance sexuelle. Lorsqu'il était adolescent, durant trois ans, il a été attiré par une femme. Après le décès de celle-ci, toujours dominé par ses pulsions, il décide d'ouvrir sa tombe et d'observer son corps putréfié. Dès lors, « l'aiguillon de la chair » disparaît. Chez ces « intellectuels », l'exigence de la chasteté repose également sur la conviction que les relations charnelles provoquent un affaiblissement de l'esprit rationnel car une des théories médicales des XII^e^-XIII^e^ siècles sur l'origine du sperme le fait naître du cerveau. Lorsqu'Abélard fait l'amour avec Héloïse, il écrit que l'énergie de son esprit a été « amollie par les plaisirs de la chair ».

2.2. Les chevaliers : courageux, justes et larges

À l'intérieur du groupe des hommes laïques, sous la plume de ceux qui écrivent et qui appartiennent aux couches dominantes de la société, une autre hiérarchie s'instaure. Il convient d'emblée de nuancer l'idée selon laquelle la masculinité médiévale laïque se définirait d'abord par la force physique. Le chevalier doit certes être fort pour monter à cheval, manier les armes et se battre. En moyen anglais, le terme de *manly* peut se traduire par « fort » ou « vigoureux », en particulier sur le champ de bataille. Mais ce n'est pas la qualité première même si elle est nécessaire à l'exercice du métier. La chevalerie n'est pas une « école de virilité ».

Ce qui conditionne l'entrée en chevalerie c'est l'adoubement rituel nécessitant des qualités physiques et morales mais qui, en amont, est déterminée par l'appartenance à un groupe social composé de ceux qui peuvent se payer un armement. On ne connaît pas de refus ou d'exemption d'adoubement pour « mollesse » et il n'existe pas de tests de robustesse. Si l'on dresse la liste des qualités indispensables du chevalier dans la littérature épique, le courage est une valeur bien plus importante. Le sont aussi, les « sentiments droits » qui s'opposent à la félonie et qui doivent être accompagnés de la *pietas* car le héros-chevalier des romans courtois sait mettre cet esprit de justice au service de Dieu et défendre les plus faibles. Enfin, l'homme aristocratique doit faire preuve de largesse. Dans une œuvre allégorique en 660 vers octosyllabiques, le *Roman des Ailes*, rédigé entre 1200 et 1225, Raoul de Houdenc, grand admirateur de Chrétien de Troyes, expose les devoirs et les qualités du parfait chevalier. La prouesse, écrit-il, comporte deux ailes qui s'appellent « largesse et courtoisie ». Chaque aile est composée de sept plumes. Pour largesse, ces plumes sont : être en « largesse hardi », ne pas regarder à son avoir, donner sans attendre de récompense, tenir sa promesse, donner sans retard, ne jamais regretter le don octroyé et offrir à manger généreusement. Pour courtoisie, ce sont : honorer l'Église, ne pas être orgueilleux, ne pas mentir ni se vanter, aimer la joie et les chansons, se garder de l'envie, se protéger de la médisance et aimer sincèrement sa dame. Le héros refuse toute forme de thésaurisation qui est l'apanage des marchands, d'où les virulentes critiques à l'égard de ces derniers. La largesse permet la circulation des biens au sein de l'aristocratie et, dans un souci chrétien, l'aumône faite aux pauvres. Elle se manifeste aussi par le respect des règles de l'hospitalité, comme en rend compte l'importance du droit de gîte dans les devoirs du vassal. L'accueil chaleureux d'hôtes dans un château, les échanges d'amabilités, le festin donné à cette occasion sont des passages obligés des romans chevaleresques ou des fabliaux. La largesse s'exprime enfin dans le combat lorsque le chevalier sait se montrer clément vis-à-vis de l'ennemi, manière de reconnaître malgré tout, les qualités de son adversaire. La chasteté n'est pas une qualité de chevalier. Dans la littérature médiévale, rares sont les chevaliers chastes (Perceval et Galahad). Ils sont perçus comme une anormalité car leur courage et leurs prouesses doivent être récompensés par l'amour de la dame, seule largesse que celle-ci peut se permettre car, pour le reste, elle doit au contraire demeurer « économe », « honnête dans la dépense » et ne pas gaspiller. C'est pourquoi, dans le milieu chevaleresque, la masculinité se

définit d'abord par opposition à la féminité et par la domination, par la violence, sur les autres hommes et les autres femmes. Dans ce milieu homosocial, les femmes ne sont pas complètement absentes mais sont marginales. Lors des tournois en particulier, école d'apprentissage de la masculinité chevaleresque, les « jeunes » se battent sous leur regard.

La masculinité du chevalier ne se définit pas de la même manière que celle du maître artisan. Dans le monde des métiers, où, au contraire, les femmes sont très présentes, devenir homme c'est être capable de faire tourner l'entreprise, donner des ordres, obtenir des gains et participer à la vie civique de sa commune. La masculinité du maître artisan est aussi celle d'un mari et d'un père, sobre, modéré et responsable, devant exercer son autorité sur sa maison et son atelier. Dans ce milieu, elle s'affirme donc face aux femmes mais aussi face à la jeunesse. Par le mariage et la paternité, l'artisan se démarque de l'apprenti et du valet, devient adulte, assure son indépendance économique et remplit un impératif social masculin central en produisant une descendance.

2.3. Les universitaires : une communauté féminine rationnelle

Le monde des étudiants, exclusivement masculin, propose encore une autre forme de masculinité. Souvent jeunes et turbulents, entre 15 et 30 ans, ils sont issus des mêmes groupes sociaux que le chevalier. Ils s'affrontent souvent avec la population citadine jalouse de leurs prérogatives car ils bénéficient, du fait de leur cléricature, du for ecclésiastique. Mais ils détournent la violence des gestes qui se canalisent dans les métaphores verbales. Dans l'*Histoire de mes malheurs,* écrite vers 1132, Abélard dont le père a décidé « d'instruire tous les fils qu'il aurait dans les lettres d'abord et ensuite seulement dans les armes », se ressent de cette double culture par l'utilisation fréquente des métaphores guerrières, telles « l'armure des raisonnements dialectiques » ou « les combats des disputes ». Il écrit qu'il a préféré « la teinture des lettres » au « baudrier militaire », « l'amour des lettres » à « l'éclat de la gloire militaire » et le « giron de Minerve » à « la cour de Mars ». Par son accession même dans le monde universitaire, l'étudiant s'est déjà distingué du monde féminin. Il faut donc qu'il se démarque et s'affirme face à d'autres hommes par la rationalité. Dans ce milieu, le but de l'éducation mâle n'est donc pas d'apprendre à conquérir un pouvoir et une femme mais d'être le meilleur en rhétorique, d'exceller par le verbe, d'user de son intellect pour dominer d'autres hommes.

L'universitaire s'oppose à l'animal et sa masculinité s'affirme et se construit non par la violence mais par la rationalité. À Paris, le jeune bizuté est appelé le « béjaune », jeune faucon (animal qui symbolise la noblesse) non encore dressé dont le bec est recouvert d'une membrane jaune. Grâce aux exercices universitaires traditionnels (*lectio*, *questio*, *disputatio*, etc.), l'étudiant est censé acquérir deux qualités « masculines », la rationalité et la modération. Cette masculinité est sans conteste la plus influencée par les idées aristotéliciennes foncièrement dévalorisantes à l'égard des femmes et avec une tendance à la biologisation des sexes qui se ressentent en particulier dans les questions quodlibétiques de la faculté de médecine. Dans les villes médiévales, l'universitaire non seulement devient homme par l'utilisation et la maîtrise du latin – manière de se distinguer des femmes mais aussi du peuple – mais encore en fréquentant les tavernes et les prostituées. Le monde des écoles n'est jamais très loin du monde de la prostitution, comme en témoigne Jacques de Vitry dans son *Histoire occidentale*, rédigée vers 1220 se rappelant le Paris de sa jeunesse : « Dans une même maison, il y a : au premier, les écoles ; au rez-de-chaussée, les lupanars. À l'étage supérieur, les maîtres donnent leurs leçons ; à l'étage inférieur, les putains exercent leur honteux métier. D'un côté, les prostituées qui se querellent entre elles ou avec leur souteneur ; de l'autre, les savants qui hurlent, discutent et disputent ». De nombreux procès mettent en accusation des étudiants ayant commis des rapts de femmes ou des viols.

Mais ces jeunes hommes affirmant leur sexualité sont des clercs et se doivent de respecter les interdits liés à ce statut. Ils ne doivent pas arborer des signes visibles de leur masculinité. Les statuts des universités imposent pour tous le port d'un vêtement long et ample contrastant avec celui de « l'homme de mode » laïque du XIV^e^ siècle et limitent ou interdisent le port d'arme. Ces prohibitions des puissants marqueurs identitaires masculins désexualisent le corps de l'universitaire. Paradoxalement, ce monde exclusivement masculin se pense symboliquement comme féminin. En rend compte le vocabulaire latin, l'*universitas* désigne l'ensemble des maîtres et des étudiants, la *facultas* regroupe les personnes qui étudient et enseignent une même discipline et la *nacio* rassemble des étudiants ayant une même origine géographique. L'université parisienne est qualifiée de *mater nostra*, puis à partir de 1385, d'*alma mater*, mère qui protège et nourrit les maîtres et les écoliers ou de « fille du roi » et « fille du pape ». Comme de nombreuses autres communautés ecclésiastiques, les universités se mettent sous la protection de la Vierge dont la figuration est très fréquente sur les sceaux

universitaires. Voilà donc un univers qui peut nous paraître bien étrange : un monde composé exclusivement d'hommes qui arborent des signes identitaires asexués et qui se pensent comme une communauté féminine.

2.4. Les paysans : hideux, sauvages mais travailleurs

Le paysan est très peu représenté dans les écrits médiévaux avant le XII^e^ siècle. Lorsqu'il commence à l'être, sous la plume de ceux qui détiennent le monopole de l'écrit (l'aristocratie), il est le plus souvent dévalorisé, provoquant crainte, mépris et pitié. Dans *Aucassin et Nicolette*, composition anonyme du début du XIII^e^ siècle, tombant par hasard sur un jeune laboureur, Aucassin prend peur car « Il était grand, affreusement laid et horrible. Il avait une hure énorme, plus noire que le charbon des blés. Entre ses deux yeux il y avait plus de la largeur d'une main ; il avait de grosses joues et un immense nez plat, d'énormes et larges narines, de grosses lèvres plus rouges qu'un morceau de viande, de longues dents jaunes et sales ; il portait des jambières et de gros souliers en cuir de bœuf que des lacets en écorce de tilleul lui maintenaient autour de la jambe jusqu'au genou, une cape sans envers ni endroit, et il était appuyé sur une énorme massue ». Dans les fabliaux, autre forme de littérature courtoise, la figure du paysan (le vilain) n'est guère plus valorisante. Dans *Du Vilain ânier*, un paysan qui transporte du fumier dans les rues de Montpellier, s'évanouit à cause des douces odeurs d'épice. On le réanime en lui mettant du crottin sous le nez. Le *Vilain de Bailleul*, quant à lui, « de taille étonnante, un vrai diable, à la laide hure » mais « sot et hideux », est trompé par sa femme qui parvient à le convaincre qu'il est mort pour s'ébattre sous ses yeux avec le prêtre. De ces portraits ressort l'image d'un être bestial, sauvage, voire monstrueux. Lors des grandes jacqueries du milieu du XIV^e^ siècle, lorsque les groupes dominants sont directement et réellement menacés par la paysannerie, l'homme des champs est encore davantage décrit comme un être incapable de se contrôler et s'attaquant aux valeurs les plus sacrées de la société. Dans ses *Chroniques de France, d'Angleterre et des pays voisins*, Froissart insiste sur la sauvagerie du soulèvement des Jacques en mai 1358 au nord de Paris. « Comme des chiens enragés », ils détruisent les châteaux, symboles du pouvoir aristocratique, tuent des chevaliers en les faisant souffrir, violent leur épouse et leurs filles vierges, massacrent les petits enfants et les femmes enceintes. L'un des

nobles victimes de cette barbarie est embroché et rôti devant son épouse et ses enfants qui sont invités à le manger.

Lorsque les narrateurs évoquent les qualités morales du paysan c'est bien souvent pour les opposer point par point aux vertus aristocratiques. Dans le prologue du *Chevalier au Lion*, Chrétien de Troyes cite un des nombreux proverbes peu avenants à l'égard du paysan « Mieux vaut courtois mort que vilain vif ». Dans le *Roman de Renart*, Liétard, le paysan parvenu, « ne sait pas prendre son temps » et même lorsqu'il arrive très tôt dans son champ il pense que c'est déjà tard, révélant par cette attitude qu'il n'appartient pas à la classe du loisir, de l'*otium*, celle qui peut et sait se reposer. Dans un sirventès attribué à Bertran de Born († 1215), on apprend du vilain que « lorsqu'il s'élève à un haut degré de richesse, l'argent lui fait perdre la tête » et qu'il « refuse d'aider de son bien son plus proche parent », bafouant ainsi les valeurs chrétiennes d'entraide et la largesse aristocratique. D'ailleurs, pour Bertran de Born, les paysans réitèrent le péché du premier homme : « Ils pensent imiter Adam ». Lorsque le paysan parvenu réalise un beau mariage et accède à la noblesse, il est radicalement condamné car cette promotion entraîne une contradiction entre hiérarchie sociale et hiérarchie de sexe et le paysan finit par être assujetti dans son couple. L'épouse de Liétard, pourtant d'une petite aristocratie, domine son mari qui, face à elle, « n'ose rien dire et rien faire » car « elle commandait au paysan parce qu'elle était d'origine noble ». La position sociale passe avant la position de sexe. Avec la valorisation du travail de la fin du Moyen Âge, le seul aspect positif dans les qualités du paysan réside dans sa grande capacité laborieuse, son courage et son endurance aux champs qui lui permettent de vivre du sien.

La mise en parallèle du clerc, du chevalier, de l'universitaire et de l'artisan atteste donc qu'il existe différents modèles de masculinité, pour une même période, dans « chaque segment de la société » (Ruth M. Karras). La diversité des formes de masculinité montre qu'on ne s'affirme pas toujours homme contre les femmes et que le masculin peut être pensé sans référence au féminin, en opposition à la nature, à l'animal ou à d'autres milieux sociaux. Les fortes hiérarchies à l'intérieur même du groupe des hommes attestent que le « sexe opprimé » n'est pas toujours là où on l'attend.

2.5. Des masculinités féminisées et dévalorisées

L'hégémonie masculine s'accompagne d'une forte féminisation des masculinités jugées socialement ou religieusement inférieures. Dans le discours tenus par les dominants, il existe des procédés de dévalorisation qui, en particulier, passe par la féminisation des qualités ou des attitudes de l'homme que l'on veut dénigrer. Dans le contexte de la fameuse querelle des Mendiants et des séculiers, lorsque Rutebeuf écrit le fabliau *Frère Denise* en 1262, il attribue au Franciscain dont il veut dénoncer l'hypocrisie les qualités traditionnelles attachées à la femme dans le genre littéraire qu'il utilise, en l'occurrence la ruse. Malgré leur « survirilisme » qui tient à leur force, les paysans, comme les femmes, sont surtout décrits physiquement et maîtrisent mal leurs émotions et pulsions. Dans le contexte d'essor de l'anti-judaïsme, à partir du début du XIII^e^ siècle, apparaît l'idée que les Juifs, responsables de la mort du Christ, sont punis chaque vendredi saint, par un flux de sang qui coule de leur sexe. Les maîtres ès arts de l'Université de Paris expliquent scientifiquement ces écoulements « féminins » par la nature mélancolique des Juifs. Dans les sagas et les codes de lois norvégiens ou islandais, parmi les insultes jugées très graves et punies de bannissement perpétuel, est incluse celle qui consiste à appeler un homme par un nom d'animal féminin, manière de porter une accusation de comportement homosexuel passif et donc de remettre en cause la masculinité de l'homme injurié.

Le discours clérical et aristocratique associe souvent les statuts les plus bas de la société à des vertus féminines : sexualité débridée, ruse, mensonges, irrationalité, désordre, non-contrôle de soi, hypocrisie. Ainsi, le mauvais pauvre c'est celui qui triche avec son corps, qui le mutile ou qui feint d'être amputé ou estropié pour attirer la charité, telle une femme, ou pire encore, une prostituée ou une *vetula* trichant sur son âge en utilisant des artifices et des ruses pour susciter le regard masculin. Le faux mendiant se démasculinise. Il dévirilise son corps robuste qui devrait servir la société par son travail pour mendier, forme de travestissement qui, dans un contexte socio-économique qui se dégrade au XIV^e^ siècle, devient inacceptable. Offrant son corps à la vue de tous pour gagner de l'argent, l'homme pauvre est un être féminin (Sharon Farmer).

Chapitre 4

Des identifications sexuées

1. LES NOMS
2. LES SCEAUX
3. LES VÊTEMENTS

À l'époque médiévale, les individus portent des marqueurs personnels, tels nom, sceau, signature, titulature, héraldique, vêtement, leur permettant d'affirmer leur singularité. Ces procédures d'identification révèlent moins une identité sociale préexistante qu'elles ne la construisent. Une même personne possède de multiples formes d'identification qui se chevauchent et s'articulent les unes aux autres. Dans un même document, une femme peut être nommée par son nom de baptême (qui en fait une chrétienne), rattaché au nom de son époux, par la médiation de *uxor* (qui en fait une femme mariée), sceller avec un sceau aux armes de son père (qui en fait une fille) et être qualifiée de gentille dame, de *domina* (ce qui en fait une aristocrate). Il convient de prendre en compte l'ensemble de ces signes identitaires car les acteurs et les actrices, ou le locuteur qui les met en scène, au gré des contextes, jouent de ces appartenances multiples. Comment les hommes et les femmes des XII^{e}-XV^{e} siècles se sont-ils identifiés ? L'expression médiévale d'une identité personnelle, d'une affirmation de soi, se réalise toujours au sein des différents groupes d'appartenance sociale (famille, parenté, paroisse, communauté, etc.). L'identité des hommes est souvent liée à une activité sociale et se présente comme absolue. Celle des femmes s'articule à la parenté et s'avère relative. Dès lors, l'individualisation n'est-elle pas encore plus difficile pour les femmes que pour les hommes ? Nous pouvons tenter de répondre à cette question

en étudiant trois signes identitaires majeurs : le nom, le sceau et le vêtement.

1. Les noms

Le nom est un marqueur d'identité et un puissant facteur de transmission de biens symboliques. La manière dont il circule à l'intérieur de la parenté traduit un degré plus ou moins aigu de conscience familiale et révèle le type de structure de parenté. Il témoigne aussi de distinctions de sexe. Malgré le rôle très important du notaire dans ces désignations, les fortes variations des formes anthroponymiques d'une même personne en fonction du contexte d'énonciation et des intentions de celui qui dit son identité, l'étude des noms reste précieuse pour construire une histoire des identités sexuées. Elle permet, entre autre, d'observer les positions plurielles des femmes (déjà épouse, mère ou veuve mais toujours fille et sœur) au sein de la famille et de la parenté et les formes de la domination masculine. L'histoire du genre ne doit pas s'arrêter à constater des différences entre les modes de désignation des hommes et des femmes, mais doit également tenter d'expliquer le principe de partition.

1.1. Une révolution anthroponymique à des rythmes différents

Entre 1050 et 1150 environ, dans l'ensemble de l'Occident, selon des rythmes et des modalités différents en fonction des régions et des milieux sociaux, on assiste au déclin du « nom seul » au profit du « nom à deux éléments ». L'individu commence à porter un *nomen proprium*, nom de baptême, marque identitaire individuelle, suivi d'un *cognomen* (surnom) le rattachant à une famille et se cristallisant parfois en patronyme. À la fin du XII^{e} siècle, la majorité des individus a adopté un système anthroponymique à deux éléments. Le second *nomen* peut être un surnom lié à un trait physique ou moral de l'individu ou procéder d'un lieu de résidence ou d'un métier. La « révolution anthroponymique » s'est accompagnée d'un resserrement général du stock des *nomina*, d'une concentration des choix et d'un effacement progressif et tardif des *nomina* d'origine ou de tradition romaine ou germanique au profit de ceux d'inspiration chrétienne.

Au sein de cette évolution d'ensemble, l'utilisation du système à deux noms est plus tardive pour désigner les femmes, rare avant le XII^e^ siècle. Au cours de ce siècle, en Catalogne ou dans les régions de Béziers et d'Agde, l'anthroponymie féminine reste simple, davantage encore dans la noblesse que dans les autres milieux sociaux. Les femmes ne sont pas au centre du système féodal et demeurent en marge de la transmission des patrimoines. C'est pourquoi leur anthroponymie n'évolue pas au rythme des mutations lignagères (Monique Bourin). Pour les femmes, il faut donc attendre les XIII^e^-XIV^e^ siècles pour voir un système à deux éléments s'imposer : en Bourgogne, en Provence, à Paris, à Blois au début du XIV^e^ siècle, le système anthroponymique féminin à deux éléments est bien établi. Les clercs en revanche restent longtemps attachés au système du nom unique suivi par une référence spatiale. En étant désignés majoritairement par un seul nom suivi du lieu d'origine ou de provenance, les clercs cassent la chaîne des générations. Entrés en religion, ils abandonnent leur inscription dans leur famille biologique. La masculinité dominante de l'Occident médiéval est une masculinité sans famille.

1.2. Le *nomen proprium* des femmes plus varié et plus original

Il est toujours délicat de savoir si un *nomen* provient de la branche paternelle ou de la branche maternelle. En effet, plus le stock se christianise et se concentre sur un petit nombre de *nomina*, plus il est difficile d'en déceler l'origine. Cependant, il semble que ce soit les filles qui reçoivent plus souvent des noms issus des deux branches. Pour les nommer, les parents sont moins soumis à des impératifs lignagers que pour les garçons et disposent donc d'une liberté de choix plus grande. Comme pour la transmission des biens matériels, le droit d'aînesse est bien visible dans celle des biens symboliques que constitue la dévolution des *nomina*. Dans les milieux aristocratiques, le choix de celui de l'aîné est rarement laissé au hasard. Sur 44 familles paysannes vivant au début du XIV^e^ siècle à Conas (dans le Biterrois, près de Pézenas), le fils aîné porte 22 fois le même *nomen* que son père. Le choix résolument agnatique du nom de baptême de l'aîné des garçons explique pourquoi un *nomen* masculin se répète sur plusieurs générations pour désigner le chef du lignage. La concession faite à la branche maternelle concerne donc plus volontiers un cadet ou une fille qu'un aîné.

À la fin du Moyen Âge, on assiste à une concentration croissante sur quelques *nomina* leaders. Pour les garçons, Jean domine très nettement dans presque toutes les régions d'Europe où la christianisation est ancienne, pouvant désigner parfois plus de 30 % d'une population masculine. Derrière Jean, on rencontre Pierre, Guillaume et Robert. Dans les rôles de la taille parisienne du début du XIV^e^ siècle, les 25 *nomina* masculins les plus fréquents sont portés par environ 75 % de la population et sept d'entre eux servent à nommer plus de 50 % des individus. Pour les femmes, Jeanne domine mais moins nettement que Jean. Derrière, existe une plus grande variété de noms : Marie, Agnès, Emeline, Péronnelle et Isabelle. Le stock anthroponymique féminin s'avère donc plus ouvert que celui des hommes. Un des éléments les plus caractéristiques de l'onomastique féminine réside dans l'importance des formes laudatives. Les femmes sont en effet fréquemment désignées par des sobriquets, des noms originaux flattant leurs qualités physiques ou morales ou s'inspirant du registre affectif, usant de qualificatifs exprimant la tendresse, la noblesse ou la beauté. Dans les Marches du début du XIV^e^ siècle, on trouve : *Alluminata*, *Bonafemina*, *Humiliata*, *Flordalixa*, *Novella*, *Brunella*, *Bruna*, *Blonda*, *Bellabruna*, *Dolcebella*, *Amorosa*, *Bellucia*, *Caradompna*, etc. Sont-ce des noms de baptême ou des noms qui s'acquièrent au fil de la vie ? Qui donne ces noms ? Même si, du fait de leur domination sociale et familiale, les hommes jouent un rôle central dans ces désignations, c'est l'ensemble de la communauté qui valide une dénomination de naissance ou une appellation usuelle. L'anthroponymie des femmes tend vers celle des plus pauvres qui, eux aussi, sont parfois désignés par des auguratifs. À travers l'anthroponymie se jouent des enjeux sociaux. Nommer est un acte performatif. Lorsqu'une communauté impose bien plus aisément *Bonafemina* ou *Humiliata* que *Johannesbonus*, elle construit et contrôle l'identité des femmes davantage que celle des hommes.

1.3. Le second *nomen* : une identité féminine sous dépendance masculine

L'étude du second *nomen* des hommes et des femmes confirme des modes de désignation fortement sexués. L'anthroponymie des femmes laïques intègre très souvent la médiation d'un terme de parenté (*uxor* ou *filia*). Dans les testaments rédigés à Gênes entre 1150 et 1250, 80 % des femmes qui testent se présentent (ou sont présentées par le notaire)

comme « fille de » ou « épouse de ». Leur identité est relative car elles sont majoritairement désignées par rapport à un homme de la parenté (père ou mari). Les hommes quant à eux, ne sont jamais « mari de » et la médiation de *filius*, exceptionnelle, signale plutôt la jeunesse. Dans un acte notarié ou un procès, le statut conjugal ou familial de l'homme a peu d'importance tandis que celui de la femme apporte des éléments de renommée, donc des éléments probatoires supplémentaires.

Au sein du système anthroponymique, un autre signe atteste la dépendance féminine à l'égard des hommes : les femmes intègrent parfois des éléments onomastiques de leur époux. Ainsi, au début du XIV^e^ siècle, 69 % des Blésoises portent le surnom de leur mari. Ailleurs, elles féminisent parfois le patronyme de leur époux. Un peu plus d'un quart seulement des testatrices de la région lyonnaise de la fin du Moyen Âge indique leur patronyme d'origine et préfère arborer celui de leur conjoint. Les femmes restent donc, dans l'ensemble, davantage marquées par leur nom d'alliance, par un patronyme d'une autre famille que par celui de la famille dans laquelle elles sont nées. Dans les Marches de la fin du Moyen Âge, où le patronyme est exceptionnel, le second *nomen* des femmes, au génitif, est très souvent le nom du père avec ou sans la médiation de *filia* : *Bruna (filia) Pensanicti*. Mais il peut aussi être celui du mari, avec ou sans la médiation de *uxor* : *Bruna (uxor) Pensanicti*. Comme on peut trouver une forme ou une autre, lorsque les termes de parenté *uxor* ou *filia* n'apparaissent pas, il est très difficile de savoir si *Pensanictus* est le père ou le mari de *Bruna*. Quoi qu'il en soit, lorsque l'onomastique des femmes laïques comporte un second élément au génitif qui les *attribue* à un homme, il faut donc admettre l'idée que cet homme est parfois le père et parfois le mari. Non pas d'abord, chronologiquement, le premier et ensuite, le second puisqu'une femme, dans un même document, peut être désignée tantôt par l'un, tantôt par l'autre, sans tenir compte de la position qu'elle occupe dans son cycle de vie. On peut aller jusqu'à se demander si une *Pacifia Guadambii Raynaldi Albrici Ausi* n'est pas désignée par des éléments onomastiques provenant des deux familles (d'origine et d'orientation), ce qui prouve de toute façon la très forte dépendance de l'identité des femmes vis-à-vis des hommes de leur parenté.

2. Les sceaux

Le sceau, empreinte sur de la cire d'images ou de caractères, servant à valider un acte, est au Moyen Âge, peut-être plus que le nom, un marqueur identitaire très personnel. Son possesseur y laisse parfois au revers la trace de son doigt ou un morceau d'ongle ou de poil. Mis à part les grands personnages qui la confient à un « garde du scel », la matrice du sceau est souvent portée sur soi, enchaînée à une ceinture ou enfermée dans une bourse. Il n'est pas rare qu'à la mort d'une personne, son sceau soit brisé à jamais ou inhumé avec lui pour éviter tout usage frauduleux. Le sceau est donc « l'imago du sigillant, c'est-à-dire son image personnelle, celle à qui il transmet son *auctoritas*, celle qui juridiquement le représente et le prolonge, l'emblématise et le symbolise, celle qui est à la fois lui-même et le double de lui-même » (Michel Pastoureau). Mais en même temps, le sceau est un signe d'appartenance à un groupe social, professionnel ou sexué car lorsque l'évêque, le chevalier ou la princesse adopte un marqueur sigillaire, il ou elle cherche à ressembler à ceux ou à celles qui sortent du même moule, qui appartiennent au même *ordo*, à la même parenté ou au même sexe, comme l'attestent les principaux types iconographiques : seigneur à cheval, évêque portant la crosse et la mitre, dame en atours. Sur 50 000 sceaux recensés, 35 % concernent des femmes, ce qui permet d'utiliser ce type de documentation pour construire une histoire des identités sexuées.

2.1. Le XII^e^ siècle et la fin du monopole masculin

Au début du Moyen Âge, seuls des hommes, papes, rois et empereurs puis membres de la haute aristocratie impériale, utilisent un sceau. À partir du milieu du XI^e^ siècle, les archevêques, les évêques, les abbés, les comtes et les ducs commencent eux aussi à en user pour sceller leurs chartes. Le niveau social et culturel de ces premiers possesseurs prouve que le sceau n'est pas une signature d'illettré puisque ceux qui l'adoptent maîtrisent très souvent l'écrit. Rivé au parchemin, puis, de plus en plus appendu par des lanières de cuir, des cordons, des rubans ou des queues de parchemin, le sceau médiéval est indissociable de l'écrit. Au cours du XII^e^ siècle, le sceau continue à se diffuser socialement pour être adopté par des châtelains et des corps de ville et, au XIII^e^ siècle, par les chanoines, les curés, les chevaliers, les artisans, les marchands, les universités et même, dans certaines régions (la Normandie) les paysans.

L'importance du notariat publique dans l'Europe méridionale explique la rareté des sceaux dans cette aire géographique.

Au cours du XII^e siècle, progressivement, ce monopole masculin cède. Déjà en Germanie, l'impératrice Cunégonde, épouse d'Henri II, scelle un acte en 1002. En Angleterre, il faut attendre 1100 environ pour voir la reine Mathilde, épouse d'Henri I^er, user d'un sceau. En France, c'est la reine Bertrade de Montfort, veuve du roi Philippe I^er, qui, la première, scelle une charte en faveur de l'abbaye de Marmoutiers en 1115 : elle y apparaît comme « Reine de France par la grâce de Dieu », titulature qui, comme pour les hommes, sert à justifier une fonction et donc un pouvoir. Avant la mort de Philippe I^er (1108), son nom est souvent présent aux côtés de celui du roi et elle emprunte parfois le sceau de son époux quand elle écrit personnellement au souverain anglais. Mais elle a dû attendre son veuvage pour se doter d'un sceau personnel qu'elle utilise uniquement pour authentifier des actes privés. Bertrade amorce un processus qui est suivi par les autres reines capétiennes : Adélaïde, épouse de Louis VI, qui a joué un rôle important dans le gouvernement de son époux comme en témoignent les 90 actes (en vingt-deux ans) où elle est mentionnée, a aussi scellé des actes lorsqu'elle est devenue veuve (après 1137). Le sceau devient une nécessité pour la reine lorsqu'elle est privée d'époux car elle doit administrer son douaire de manière indépendante. Pour ces femmes, il est aussi un signe d'autonomie. Après 1152, Aliénor d'Aquitaine est la première reine à adopter un sceau personnel du vivant du roi d'Angleterre, son époux, mais elle ne scelle que des actes en relation avec le duché d'Aquitaine qu'elle a apporté à la couronne, ce qui confirme encore le caractère non royal du sceau de la reine. Dans les milieux royaux, seul le sceau du roi est représentant de l'autorité de l'État, jamais celui de la femme. Pour ces reines et ces princesses, le décès ou l'absence du mari a des incidences sur les modes de représentations sigillaires. Ainsi, le premier sceau de Jeanne de Flandre et de Hainaut la montre debout, un faucon dans une main tandis que l'autre demeure sur sa hanche, type féminin. En revanche, le sceau qu'elle commande après que son mari soit emprisonné, alors qu'elle est seule à régner, la fait apparaître à cheval, une main sur le cœur et l'autre portant un faucon. L'exercice du pouvoir à « viriliser » son sceau.

Suivant le même processus mentionné précédemment pour les hommes, mais avec un décalage chronologique, le sceau féminin se diffuse progressivement dans le corps social. Au début du XIII^e siècle, des femmes de petits chevaliers ou extérieures à la noblesse commencent à

en user. Cependant, après 1300, la pratique de sceller décline chez les femmes comme chez les hommes, décline à cause de la concurrence de la signature autographe et du triomphe du notariat publique ou de son équivalent septentrional, le tabellionage des juridictions.

Doc. 8. Sceau féminin. Elisabeth, première épouse de Philippe d'Alsace (1170)

Sceau ovale, les femmes y figurent en pieds, en costume d'apparat et un oiseau sur le poing, un fleuron ou un objet dans la main.

Inventaire des sceaux de Flandre recueillis dans les dépôts d'archives, musées

et collections particulières du département du Nord, ouvrages accompagné

de trente planches photoglyptiques, G. Demay éd., Paris, Imprimerie Nationale,

2 vol., 1873, n° 140, p. 24.

Doc. 9. Sceau masculin, de chevalier, type « pédestre ». Philippe d'Alsace (1170)

Sceaux ronds sur lesquels l'aristocrate est représenté à cheval.

Inventaire des sceaux de Flandre…, n° 138, p. 24.

Doc. 10. Le souverain, assis en majesté sur un trône

Corpus des sceaux français du Moyen Âge, tome II. Les sceaux des rois et de régence, Martine Dalas éd., Paris, Archives nationales, 1991, p. 150.

Doc. 11. Sceau féminin de type équestre de chasse. Jeanne, comtesse de Flandre (1221)

Inventaire des sceaux de Flandre…, n° 145, p. 29.

2.2. L'identité sigillaire féminine sous dépendance masculine

Les sceaux féminins, royaux, princiers ou aristocratiques, sont majoritairement ovales et les femmes, entourées dans le champ d'ornements divers, y figurent debout, de face, en costume d'apparat, un oiseau sur le poing, un fleuron ou un objet dans la main (doc. 8). Ce type « pédestre » diffère de celui adopté communément par leurs homologues masculins de même niveau social, le type « équestre » : des sceaux ronds sur lesquels l'aristocrate est représenté à cheval (doc. 9). Le souverain,

quant à lui, apparaît le plus souvent assis en majesté sur un trône (doc. 10). Il arrive cependant que les femmes nobles utilisent des sceaux de type équestre de chasse (doc. 11), plus rarement celui de guerre. Comme pour l'anthroponymie, on remarque une ressemblance entre sceau féminin et sceau de clerc puisque celui de l'évêque, lui aussi, se présente souvent sous une forme ovale. On a pu également remarquer une très grande similitude entre sceaux des abbés et sceaux des abbesses qui apparaissent dans les mêmes contextes. Comme on l'a vu pour l'étude des noms, en matière d'identité, la différence des sexes est peu opérante lorsqu'il s'agit de figurer le corps clérical, groupe à qui l'activité sexuelle est proscrite.

L'étude de plus de 800 sceaux féminins, provenant surtout d'Île-de-France et de Normandie, entre 1150 et 1350 (B. M. Bedos-Rezal) corrobore la forte dépendance féminine dans tous les milieux sociaux : la majorité des sceaux de femmes mariées sont des empreintes conjointes au mari, au père ou au fils. Seules les veuves scellent leurs actes de manière autonome. Le sceau de la femme à un pouvoir d'authentification aussi fort que celui de l'homme mais il n'authentifie que des actes privés. L'observation du texte de la légende et des emblèmes héraldiques des sceaux féminins, tout au cours de la période 1150-1350, nous enseignent que les femmes de la haute et moyenne aristocratie portent leur *nomen* suivi par les titres de leur mari, médiatisé parfois par le terme *uxor*. Quelques femmes héritières peuvent, après leur nom, faire apparaître leur patronyme, ignorant les titres du mari ou mentionnant son nom après ou sur le contre-sceau. Après 1300, les légendes affichent presque toujours le nom patronymique suivi des titres de l'époux. Dans ces cas, lorsque la fille descend d'un lignage prestigieux, son origine est rappelée par l'insertion de *filiae*. Les femmes mariées de la petite aristocratie quant à elle adoptent plus volontiers le titre de leur mari avec *uxoris* faisant beaucoup plus rarement référence au père. Quant aux sceaux féminins non nobles, ils attestent d'un lien féminin plus fort avec le mari qu'avec la famille d'origine. Alors que, dans les familles nobles, surtout les plus hautes, l'attention est davantage portée sur la filiation, dans les milieux non nobles, c'est la conjugalité qui est mise en valeur.

Cette dépendance féminine se retrouve sur les monnaies. Les veuves ou les héritières des grandes familles royales ou princières qui ont pu jouir du droit de battre monnaie, et, partant, de se faire représenter sur la pièce, le font temporairement, en absence d'homme. Ainsi, le nom de Marie d'Anjou (1371-1395) apparaît seulement durant trois années entre

le décès de son père, Louis I^{er} de Hongrie (1382), et son mariage avec Sigismund de Luxembourg (1385).

2.3. Les XIII^{e}-XIV^{e} siècles : quelques femmes autonomes

Avant 1200, les femmes de la haute et moyenne aristocratie sont nombreuses à sceller des transactions très diverses, parfois seules. Puis, à partir du milieu du XIII^{e} siècle, elles ne représentent plus que 5 % de l'ensemble des sigillants et leur sceau accompagne celui de leur père, de leur mari, voire de leur fils et se rencontre uniquement pour les actes concernant leur propriété personnelle. En revanche, les femmes des milieux non-nobles (mais possédants) scellent bien davantage. Vers 1300, elles sont 38 % à le faire de manière indépendante. Les femmes mariées peuvent sceller des actes très variés aux côtés de leur mari et pas seulement ceux qui affectent uniquement leur patrimoine. Même des femmes non mariées peuvent sceller, ce qui n'est pas concevable dans les milieux nobiliaires de la même époque. Cela atteste d'une situation de moins grande inégalité dans les milieux roturiers où les femmes jouent un rôle important dans la gestion des biens du ménage. Doit-on y voir un signe d'une dépendance accrue à l'égard des hommes de la parenté dans les milieux nobiliaires ? La structure patrilinéaire de la parenté et la forte masculinité des obligations féodales et militaires ont sans doute tendance à renforcer la domination masculine. Quoi qu'il en soit, il est faux d'affirmer que le sceau d'une femme est l'expression d'une conscience féminine car il faudrait prouver que ces sceaux sont commandés et conçus par elles, ce qui est loin d'être toujours le cas.

Par leur nombre et par leur variété, les sceaux forment aussi une source de premier ordre pour étudier l'évolution du vêtement. Par rapport à tous les autres documents iconographiques, ce support présente l'avantage d'être exactement daté par les actes au bas desquels ils sont appendus. On peut y lire, décennie par décennie, voire année par année, les transformations vestimentaires.

3. Les vêtements

Le vêtement est un puissant marqueur identitaire et social. Il révèle des différences de genre, d'autant plus qu'il a aussi pour fonction de cacher le corps, de cacher le sexe. Dans l'histoire chrétienne, « le

vêtement apparaît en effet au moment de la Faute, pour cacher une nudité devenue honteuse et en même temps réparer la définitive coupure du sexe » (Odile Blanc). Il convient d'étudier les évolutions de ce que portent les hommes et les femmes en réinscrivant cette observation dans une histoire sociale du vêtement, pour tenter de montrer en quoi le vêtement aide ou non à différencier les sexes et en se demandant si les évolutions suivent les mêmes rythmes.

3.1. Les XII^e^-XIII^e^ siècles : un vêtement long pour les deux sexes

Pendant tout le haut Moyen Âge, le vêtement masculin se distingue nettement du vêtement féminin. Les hommes, des Gaulois aux Carolingiens, en passant par les Mérovingiens portaient un habit court, laissant voir les jambes, tandis que les femmes portaient un habit long. Puis, à partir du début du XII^e^ siècle, ce dernier s'impose pour les deux sexes. On attribue l'introduction de cette nouveauté vestimentaire masculine dans l'Europe du Nord aux Normands qui l'auraient rencontrée en allant conquérir les Pouilles et la Sicile, régions très influencées par les Grecs et par les Arabes. Ce modèle vestimentaire serait donc originaire du Moyen-Orient, ce qui explique sa présence également dans les pays du sud de l'Europe en contact avec la civilisation musulmane, comme la péninsule Ibérique ou les confins aquitains.

À partir de cette époque, l'aristocrate porte donc le long manteau fermé presque jusqu'à l'encolure par des boutons ou des lacets. Les moralistes, toujours prompts à condamner les nouveautés, critiquent la longueur de ce vêtement masculin assignant à celui qui le porte une allure de femme, brouillage qui traduit selon eux un relâchement des mœurs. Des distinctions existent cependant, surtout dans les milieux paysans et artisans, où les femmes, sous une longue robe, portent une longue chemise en toile de lin, de chanvre ou plus rarement de coton, ainsi qu'une coiffe et une guimpe (voile qui enserre le visage masquant le front et le menton). Les hommes, au moins jusqu'au milieu du XIV^e^ siècle, portent des braies et une chemise plus courte sur lesquelles ils ont revêtu une simple robe ou une cotte serrée par une ceinture et parfois un tablier pour se protéger lors des travaux agricoles ou artisanaux. Si la chemise est mixte, les braies sont une pièce de vêtement uniquement masculin. Dans les représentations de la « bataille pour la

culotte », le mari et son épouse se disputent ce symbole du pouvoir au sein du couple.

Ces différences sexuées ne valent pas pour les enfants. Dans les images, les tout premiers âges de la vie sont symbolisés non par le vêtement mais par la nudité. Lorsqu'il est habillé, le nouveau-né est serré dans des langes. Le passage du maillot à la robe ou à la cotte se réalise, pour les deux sexes, progressivement après un ou deux ans. Dès lors, l'un et l'autre, libérés du maillot et du bonnet, exhibent une robe peu contraignante, longue mais large, souvent fendue sur les côtés, portéee sans chemise ni culotte. Il faut attendre l'âge de six ou sept ans pour assister à une sexuation des vêtements : les garçons portent une tunique et un pourpoint, des chausses et des chaussures, comme les adultes. Les filles sont vêtues de robes ajustées et longues. La principale différence par rapport au costume adulte est l'absence de couvre-chef pour les deux sexes.

Doc. 12. Les quatre âges de la vie, Barthélemy l'Anglais, *Le Livre des propriétés des choses*, France (Anjou, Maine), XV^e^ siècle

Paris, BNF, ms. fr. 134, fol. 42v.

3.2. Les bouleversements vestimentaires masculins du milieu du XIV^e^ siècle

Autour de 1340 se produit un changement brutal et profond : le costume masculin se raccourcie et s'ajuste au corps. Dans la *Chronique de Limbourg* rédigée vers 1350, on peut lire que ces vêtements nouveaux s'arrêtaient « tout près du haut du genou ». Dans *le Dit du Lendit rimé*, fabliau contemporain de cette « révolution », le jeune héros porte ce nouveau pourpoint, veste surpiquée très ajustée aux épaules et à la poitrine rembourrées pour mettre en valeur sa force. Il semble que ce nouveau costume apparaisse d'abord parmi les jeunes et les serviteurs, ceux qui portent les armes ou remplissent un service précis, comme on peut le voir dans de très nombreuses enluminures du manuscrit des Grandes Chroniques de France de Charles V (seconde moitié du XIV^e^ siècle). Dans une enluminure du XV^e^ siècle qui se trouve dans un manuscrit d'une traduction du *Livre des propriétés des choses* de Barthélemy l'Anglais, illustrant les quatre âges de la vie (doc. 12), seul l'enfant apprenant à marcher en s'aidant d'un youpala et le vieux s'appuyant sur une canne, portent des habits très longs, tandis que le jeune est « à la mode ». En France cependant, le milieu royal reste longtemps hostile à cette mode et Charles V (roi de France 1364 à 1380) conserve la robe longue. Il faut attendre Charles VI (1380 à 1422), jeune, pour voir un souverain adopter ce costume déjà vieux d'un demi-siècle. Les ecclésiastiques le rejettent catégoriquement, le jugeant incompatible avec la modération et la décence. À la fin du Moyen Âge, seuls les clercs et les femmes continuent à porter un vêtement long. Au XV^e^ siècle, ce dernier s'est « démocratisé » et il est courant de voir les paysans et les artisans exhiber pourpoint et chausses ajustés.

Ce bouleversement donne naissance à un vêtement masculin composé de deux pièces bien distinctes qui relèvent les formes : un pourpoint dessinant un buste exagérément cambré et des chausses moulantes qui gainent les jambes (doc. 13). On comprend que cette mise en valeur du corps soit condamnée dès son apparition par les moralistes. Gilles de Muisit dans ses *Annales* (première moitié du XIV^e^ siècle) s'offusque du raccourcissement et ajustement du vêtement masculin qu'il trouve « impudique et déshonnête (*inhonestum*) ». Villani se moque de ce « surcot si étroit » que les hommes « ne peuvent le mettre sans aide ». Les statuts communaux italiens condamnent également : en 1375, les lois somptuaires de Aquila (dans les Abruzzes au sud de l'Aquila) proclament « que personne n'ose porter un pourpoint si court que les attributs génitaux (*genitalia*) soient découverts ». Cette mode crée un phénomène très nouveau dans l'histoire de la confection du costume car

désormais, pour obtenir un ajustement parfait du vêtement au corps, il faut le tailler, au moins dans le dos en raison de la cambrure naturelle, pour éliminer l'excédent de tissu. L'habit n'étant plus fermé, on voit également se multiplier les boutons.

Doc. 13. L'homme de mode du XIV^e siècle

Vêtement masculin composé
de deux pièces bien distinctes
qui relèvent les formes : un pourpoint dessinant
un buste exagérément cambré
et des chausses moulantes
qui gainent les jambes.

Doc. 14. La femme au buste ajusté du XIV^e siècle

Doc. 15. L'aristocrate du XV^e siècle : le retour à la longue robe

Croquis tirés d'un article d'Odile Blanc, p. 252-253

3.3. Le décolleté féminin

Tandis que la partie inférieure du corps masculin s'exhibe à partir du milieu du XIV^e siècle, le corps féminin demeure caché par la longue robe fermée, offrant donc davantage d'analogies entre hommes et femmes dans la partie supérieure du corps (doc. 14). Chez elles, c'est cependant la partie supérieure qui connaît quelques changements : le décolleté fait son apparition et le buste s'ajuste, soulignant la poitrine et déclenchant

l'ire des moralistes et des autorités communales. En 1350, les lois somptuaires de Barcelone demandent à ce que le décolleté du surcot féminin ne puisse dépasser la fin de l'épaule, tant derrière que devant. En 1491, celles de Bergame, menacent d'une amende de 50 livres impériales les femmes, de quelque âge et condition sociale que ce soit, qui oseraient porter des vêtements laissant voir une partie découverte de leur poitrine. À la fin du Moyen Âge, le peintre souhaitant figurer une mauvaise femme la représente avec un corps sinueux et déhanché mettant en valeur la courbure du buste, la minceur et la forme des seins, insistant sur le décolleté qui dénude une partie du corps fortement érotisée. Avec le visage, c'est la seule surface corporelle nue qui capte le regard du spectateur. « Montrer sa gorge et laisser deviner ses seins, c'est provoquer le désir et donner, pour ainsi dire, la partie pour le tout » (Odile Blanc). Si, de surcroît, la femme au décolleté s'admire dans un miroir, dédoublant la partie dénudée et érotisée, elle est à ranger sans conteste parmi les très mauvaises femmes.

Les condamnations des moralistes à l'encontre du vêtement féminin ne se déploient pas sur le même terrain que leurs dénonciations de la parure masculine. Le pourpoint et les chausses moulants le corps de l'homme sont jugés impudiques. La nudité de la partie haute de la poitrine féminine est décriée parce qu'elle incite l'homme à la débauche. Alors que le vêtement féminin a subi beaucoup moins de changements que le vêtement masculin, les moralistes se montrent beaucoup plus sévères à l'égard des femmes que des hommes. L'homme de mode, ajusté ainsi, sans pudeur, suscite de la part des moralistes surtout de la moquerie. Sa nudité renvoie à la sauvagerie, le rabaisse au rang d'animal. Son vêtement ne remplit plus le rôle qui lui a été assigné depuis la Chute, celui de cacher un sexe devenu coupable et honteux. Il laisse voir sa virilité car il ne la contrôle plus. C'est pourquoi ces hommes élégants sont parfois taxés d'efféminés. Comme les femmes, ils manifestent un goût immodéré pour la parure, les soins du corps, préoccupations qui, selon Alain Chartier dans le *Quadriloque invectif*, rédigé en 1422, quelques années après la déroute d'Azincourt, sont à l'origine des défaites françaises face aux Anglais. Ces aristocrates sont si attentifs à leur aspect extérieur qu'ils négligent non seulement leur âme mais également leurs devoirs militaires qui doivent les distinguer des femmes. En revanche, la nudité féminine renvoie à d'autres fantasmes liés au statut sexuel de la femme. Lorsque cette dernière laisse voir le haut de sa poitrine, elle est accusée de provoquer le désir des hommes. Comme Ève, elle reprend l'initiative, devient active et renverse ainsi la

hiérarchie entre les sexes. En ne respectant pas un code vestimentaire établi et étroitement surveillé par l'Église, l'homme et la femme ne sont pas jugés de la même manière : il est obscène et ridicule, elle est lubrique et aguichante. Ce n'est pas leur acte « réel » qui compte mais le regard stéréotypé porté sur leur sexe. Même si, à partir du milieu du XIVe siècle, c'est lui plus qu'elle qui laisse voir ou deviner son corps, les discours récurrents continuent à accuser les femmes censées abuser de ces procédés de monstration du corps sexué qui attise le désir.

3.4. Les excès somptuaires du XVe siècle

Le XVe siècle est marqué par des évolutions, moins importantes et brutales que la « révolution » de 1340. Les deux sexes de la haute société portent de plus en plus de fourrure et de soie. Les peaux, pour se couvrir, ont été utilisées tardivement car elles assimilent l'homme à l'animal. Cachées à l'intérieur, elles ont d'abord servi à doubler des vêtements avant d'être visibles, à l'extérieur. Là encore, le jugement porté par les moralistes sur ces nouveaux « tissus » est différent en fonction du sexe de celui qui les porte. Certes, pour les hommes comme pour les femmes, montrer de manière ostentatoire sur soi la peau d'une bête dégrade le statut du genre humain. Mais l'homme est accusé de révéler la sauvagerie qui sommeille en son âme et la femme d'adopter des poils sur un corps lisse. Quant à la soie, elle reste d'un usage très limitée jusqu'à la fin du Moyen Âge, même si on en trouve un peu plus au sud de l'Europe qu'au nord. Il faut attendre la seconde moitié du XVe siècle pour voir ce tissu oriental s'imposer dans le costume princier et se répandre dans la haute bourgeoisie, inquiétant les autorités urbaines et royales qui cherchent à circonscrire l'emploi de ce textile à la noblesse. Pour les deux sexes également, on assiste à un développement sans précédent de la couleur noire, jusque-là exclue du vêtement d'apparat, notamment parce qu'on ne savait pas la faire dense et lumineuse.

Au XVe siècle, on remarque que le vêtement masculin ajusté est de plus en plus concurrencé par la robe longue (doc. 15), surtout chez les hommes âgés et/ou appartenant à la haute société. Le pourpoint n'est plus guère porté que par les serviteurs et les hommes de guerre. L'ajustement masculin si prisé dans la seconde moitié du XIVe siècle, a cessé d'être un signe de mode (sauf peut-être encore dans les pays germaniques) pour marquer une condition laborieuse, inférieure ou réprouvée. Chez les hommes apparaît également une nouveauté, la

braguette, pièce du caleçon long ou court, de toile ou de cuir maintenue à la taille par une ceinture appelée « braiel ». On la ferme par des boutons, ou plus souvent par des aiguillettes, sortes de lacets passés dans des œillets, permettant de maintenir les parties génitales à l'intérieur. La braguette est d'abord une pièce d'étoffe très colorée, souvent rembourrée, signalant ce qui doit rester caché, mais dont on ne peut plus ignorer la présence.

Au XV^e^ siècle, c'est surtout la mode féminine qui est affectée par de profonds changements. À partir des années 1430, dans la haute noblesse, on voit apparaître des coiffes coniques de plus en plus hautes : les « hennins », attestant que la coiffure fait de plus en plus partie intégrante de la parure féminine. Le port de ces coiffes permet aux femmes de montrer leur front. Dans son *Speculum phisionomie*, dédié en 1442 au marquis d'Este Leonello, Michel Savonarole signale l'habitude qu'ont les jeunes filles de Ferrare de se raser le haut du crâne afin d'agrandir leur front. Les peintures de Piero della Francesca ou de Roger Van der Weyden qui, comme Savonarole, ont séjourné à la cour de Ferrare en 1449 et 1450 en témoignent. Les femmes du XV^e^ siècle prennent également l'habitude de se grandir par le port de patins, semelles surélevées de cuir, de bois ou de liège, très prisées dans les villes espagnoles ou italiennes (les *zoccoli* vénitiens). Les traînes des femmes se font également de plus en plus fréquentes et s'allongent. Est attesté enfin à l'extrême fin du XV^e^ siècle et surtout au XVI^e^ siècle, d'abord en Espagne (Castille) et en Italie puis en Angleterre et en France sous François I^er^, le vertugadin, armature en cerceaux conçue pour tenir la robe éloignée du corps.

Toutes ces nouveautés affectant le vêtement féminin sont condamnées sans appel par les moralistes, comme est dénoncée l'utilisation des fards, des parfums, des masques ou des cheveux postiches. Le Chevalier de La Tour Landry, dans son traité pour l'enseignement de ses filles rédigé vers 1372, condamne les hautes coiffures coniques qui rendent les femmes « cornues » et « branchues », « semblables à des limaces ou à des licornes ». Les patins, trop hauts, empêcheraient les femmes de marcher. Leurs traînes sont assimilées aux queues des animaux. Quant au vertugadin, il permettrait aux femmes de cour de cacher leurs grossesses illégitimes. Alors qu'au cours des deux derniers siècles du Moyen Âge, c'est le vêtement des hommes qui connaît les transformations les plus profondes, qui est le plus audacieux puisqu'il révèle les formes corporelles, alors que, comme l'attestent certaines comptabilités, les

dépenses effectuées par les reines et les princesses pour leur toilette sont moins importantes que celles engagées par leurs époux, les prédicateurs et moralistes sont plus prompts à sanctionner les excès des vêtements féminins. Ces condamnations ne rendent donc pas compte de changements vestimentaires « objectifs » mais de la manière dont des moralistes jugent et interprètent ces changements. Le vêtement des femmes sert à séduire, celui des hommes, à affirmer une autorité.

C'est donc à partir du XIV^e^ siècle que la mode se sexualise. Dans les cours du XV^e^ siècle, les femmes, aux épaules étroites et aux bustes menus, portent des robes ajustées sur les bras et la poitrine et ceinturées au dessus ou au-dessous de la taille dont l'ampleur ne part qu'au niveau des hanches. Patins, hennins, traînes étirent le corps féminin. Les vêtements des hommes, au contraire, accentuent la largeur des épaules, la finesse de la taille et dégagent les jambes. En cette fin du Moyen Âge, les deux silhouettes se font de plus en plus distinctes.

3.5. Les lois somptuaires de la fin du Moyen Âge

À partir du début du XIII^e^ siècle, spécialement en milieu urbain, on assiste à la promulgation de lois somptuaires visant à limiter les dots, contrôler les noces et les funérailles et restreindre le luxe vestimentaire. Intégrées dans les statuts communaux, elles s'adressent à toute la population mais, de fait, ne concernent qu'une minorité de privilégiés. La réglementation porte sur le nombre de vêtements possédés, les pièces qui les composent, les étoffes dont ils sont faits, les couleurs dont ils sont teints, les fourrures, les bijoux et tous les accessoires du costume. Toutes les communes italiennes, quel que soit le régime mis en place, en ont promulgué. Ces prescriptions ont une triple fonction. Tout d'abord, une fonction économique : limiter dans toutes les classes et catégories sociales les dépenses concernant le vêtement et ses accessoires, car ce sont des investissements jugés improductifs à une époque où on tente de lutter contre la fuite des capitaux, de l'or et de l'argent. Ces mesures visent également à protéger l'artisanat local de la concurrence étrangère. Ensuite, les lois somptuaires ont une fonction morale : maintenir une tradition chrétienne de modestie et de vertu dont la Réforme protestante se fera l'héritière. Enfin, ces prescriptions ont une fonction sociale et idéologique : instaurer une ségrégation par le vêtement, chacun devant porter celui de son sexe et de son rang.

Alors même que les dépenses vestimentaires les plus grandes et fréquentes sont faites pour les hommes, ce sont le costume et les parures (voiles, broderies, or, argent, etc.) des femmes qui sont davantage visés. En 1272, le statut de Messine, l'un des plus précoces en la matière, cherche à lutter contre « la parure (*ornatus*) superflue des femmes ». À Barcelone, ces ordonnances datent de 1331 puis 1345 et 1350. La loi de 1345 s'appelle le « Bans des femmes ». Elle interdit aux épouses de notables, le port de robes d'apparat coupées dans des étoffes d'or ou de soie importées, ornées de bijoux. Dans la Florence de la Renaissance, non seulement la majorité des lois somptuaires affectent les femmes mais lorsque ces lois contiennent des mesures concernant les hommes, elles apparaissent parfois sous la rubrique *ornementa mulierum*. Les femmes sont davantage visées car le législateur établit un lien entre le luxe des habits féminins, l'instabilité de l'économie, le déclin des mariages et la baisse du taux de fécondité. Ce que redoutent le plus les autorités communales qui édictent ces statuts, c'est le déclin démographique. Les lois somptuaires de Lucques en 1380 expliquent qu'il y a beaucoup de filles à marier et de jeunes hommes désireux de les épouser mais que ces unions ne peuvent se réaliser à cause du montant trop élevé des dots et des dépenses à prévoir le jour des noces.

La population urbaine n'est pas toujours restée passive face à ces limitations. Suite aux lois somptuaires qui leur ont été imposées en 1272, les habitants de Messine ont fait parvenir une pétition au roi expliquant que les femmes de la ville ont refusé de les appliquer. À Pérouse, en 1366, est promulguée une loi contre les femmes qui n'autorisent pas les officiers de la ville à vérifier leur garde-robe ou qui refusent de donner leur nom aux notaires. On retrouve cette prescription en 1402, preuve sans doute qu'elle n'a pas eu un grand effet. À Venise, en 1437, trois patriciennes, Cristina Corner, Felicita et Benedetta Donà adressent une pétition au pape pour obtenir le droit de revêtir « pour l'honneur de leur famille et de leur propre beauté », leurs plus beaux vêtements et leurs ornements les plus précieux. Elles obtiennent une autorisation pour trois ans. À Bologne, en 1453, un légat pontifical, le cardinal Bessarion, édicte une loi somptuaire énonçant les vêtements autorisés pour chaque femme en fonction de son appartenance sociale et en interdisant, y compris aux femmes de l'aristocratie, les tissus d'or et d'argent qui deviennent alors le monopole des hommes. Une femme de la haute noblesse rédige, ou fait écrire, une diatribe intitulée « Nicolosa Sanuti, matrone de Bologne au très révérend père en Christ, légat pontifical à Bologne pour que soit restaurée l'ornementation des femmes », dans

lequel on peut lire : « De toutes nos forces nous nous opposerons à ce que nous soient arrachés nos ornements et nos parures, car ce sont les insignes de nos vertus ». Pour autant, il serait anachronique d'attribuer à ces revendications une valeur « féministe ». Ces pétitions émanent toutes des épouses de l'élite urbaine. Ce sont leurs époux ou d'autres hommes qui ont tenu la plume (un certain Bedoro de'Preti a sans doute rédigé le pamphlet de Nicolosa). Ces femmes cherchent davantage à conserver des formes de distinction sociale qu'à défendre la condition féminine. Le libelle de Nicolosa Sanuti ne s'attaque pas aux prérogatives masculines considérées comme « naturelles » mais présente le luxe vestimentaire des femmes comme une compensation à leur exclusion du champ politique, militaire et religieux. On peut y lire : « Exercer une magistrature n'est pas autorisé aux femmes. On ne leur permet pas non plus l'accès au sacerdoce et à l'armée. De tels offices doivent être masculins (*viriles*). Bien ! Qu'en plus, on cherche à nous arracher nos habits, symboles de notre vertu […], nous ne pourrons pas le supporter ! ». D'ailleurs certaines femmes sollicitent des dispenses individuelles, telle Battista Petrucci qui demande à Frédéric III, en récompense de sa grande éloquence, à être exemptés des lois somptuaires de Sienne. D'autres considèrent ces interdictions comme une taxe sur le luxe, la paie pour continuer à porter ce qu'elles veulent. Les autorités communales finissent parfois par reconnaître que les vêtements luxueux des femmes sont un marqueur de richesse et d'honorabilité de la ville.

3.6. Travestissements : virilisation acceptable, féminisation condamnée

Au Moyen Âge toute forme de travestissement est condamnée : « Une femme ne portera pas un costume masculin, et un homme ne mettra pas un vêtement de femme ; quiconque agit ainsi est en abomination de Yhavé ton Dieu » (Deutéronome, 22, 5). Qu'il soit le passage d'un homme en femme ou d'une femme en homme, cet acte demeure un comportement déviant, une transgression car il franchit une limite, une frontière, celle des sexes. Mais malgré cette égalité de condamnation, force est de constater que la grande majorité des travestissements connus ou mis en scène dans des fictions repose sur une virilisation : l'adoption par une femme de vêtements masculins. Sur les modèles souvent rappelés d'Euphrosine ou de Marina, une future sainte peut se travestir en homme pour entrer dans un monastère et conserver sa virginité. Pour

accomplir un destin politique hors du commun, la virilisation d'une femme peut être légitime. Dans le procès en réhabilitation de Jeanne d'Arc, beaucoup d'arguments sont utilisés pour justifier le bien-fondé du travestissement d'une femme en homme en vue de défendre l'Église ou la royauté. En revanche, jamais un saint ne prend des habits de femme pour accomplir sa destinée et, face à la justice, le travestissement d'un homme en femme, considéré comme un amollissement, est beaucoup plus sévèrement condamné. Cette inégalité révèle et construit la hiérarchie entre les sexes : une femme peut tenter de se hisser au rang d'homme tandis que ce dernier ne doit pas se rabaisser au niveau des femmes.

Lorsqu'il étudie un cas de travestissement, l'historien doit se demander s'il existe une polarisation du masculin et du féminin ou une exclusion de l'un au profit de l'autre et jusqu'où va le brouillage des identités sexuées car les changements n'affectent pas seulement le vêtement, mais des parties du corps ou des comportements. Il doit suivre pas à pas la manière dont le changement s'opère, les différentes étapes qui féminisent ou virilisent. En 1262, dans le fabliau intitulé *Le dit de Frère Denise le cordelier*, pour condamner les Franciscains, Rutebeuf met en scène une jeune fille noble et ravissante qui refuse le mariage pour prendre le voile mais qui est abusée par Frère Simon le cordelier qui lui propose de se déguiser en homme pour entrer au couvent mendiant mais, en réalité, pour avoir commerce charnel avec elle. Le premier acte du travestissement est la tonte des cheveux, acte au caractère fortement sexué, violent, mutilant, portant atteinte à l'intégrité physique : « Elle a fait couper ses beaux cheveux ; la voilà tondue comme un garçon (*vallez*) ». Ce n'est qu'ensuite qu'elle change de vêtement, d'abord en s'habillant en homme puis en Franciscain.

À moins que l'essor quantitatif de la documentation ne le fasse croire, il semble qu'on assiste à une recrudescence du thème du travestissement dans la seconde moitié du XV^{e} siècle. À côté de la figure de prou représentée par Jeanne d'Arc, deux cas sont mentionnés dans *Le Journal d'un bourgeois de Paris.* Piéronne, brûlée sur le parvis de Notre-Dame en 1430 pour avoir affirmé haut et fort sa sympathie pour la Pucelle, ou Claude, travestie originaire de Cologne, jugée en 1440 à Paris. Il convient de réinscrire ces deux exemples non seulement dans un contexte de durcissement général de la répression des comportements sexuels et sexués jugés déviants mais aussi dans celui de l'essor du

« sentiment national », ces deux femmes ayant été jugées aussi pour s’être engagées dans les rangs des Armagnacs.

Deuxième partie

Genre et culture

Chapitre 5

Éducation, sexe et culture

1. UNE PÉDAGOGIE SEXUÉE
2. TRANSMETTRE DES VALEURS SEXUÉES
3. ÉCRITURE ET LECTURE
4. ÉCRIVAINS ET ÉCRIVAINES, AUTEURS ET AUTEURES

Il existe au Moyen Âge un fort souci éducatif qui, entre le XII^e^ et le XV^e^ siècle, se manifeste par la floraison des écoles urbaines, la naissance des universités, la fréquence des conseils donnés aux parents par les prédicateurs pour bien éduquer leurs enfants, l'essor de la rédaction de traités de pédagogie et le nombre et la diversité des termes désignant le fait d'instruire ou d'enseigner. En ancien français, on comptabilise une cinquantaine de mots : *alever, amender, somondre, amonester, doctriner, reprendre, chastier, discipliner, monstrer, enseigner, endoctriner, conduire, governer, etc*. Par le contenu de ce qui est enseigné et par les voies empruntées pour transmettre des valeurs, on constate que l'éducation est fortement sexuée et que les hommes et les femmes occupent des places et des fonctions différentes dans le domaine culturel.

1. Une pédagogie sexuée

1.1. Le sexe des traités de pédagogie

Les traités de pédagogie, nombreux à partir du XIII^e^ siècle, portent des titres divers qui informent sur les objectifs de leur auteur : *Instructio, Educatio, Disciplina, Eruditio, Speculum, Enseignement, Doctrinal, Miroir*, etc. Ils s'adressent surtout aux garçons de la haute aristocratie, du

De eruditione filiorum nobilium de Vincent de Beauvais composé vers 1249 au *De educatione liberorum et eorum claris moribus* de l'humaniste Maffeo Vegio de Lodi, achevé en janvier 1444, en passant par le *De regimine principum,* écrit vers 1285 par Gilles de Rome pour le futur Philippe le Bel âgé de dix-sept ans, le *Winsbeck* rédigé par un noble bavarois dans la seconde moitié du XIII^e^ siècle pour son fils adolescent ou L'*Epistre d'Othea* composé par Christine de Pizan vers 1400-1401 pour le jeune Hector de Troyes âgé de quinze ans. De nombreux auteurs sont des pères destinant leur ouvrage à leur fils. C'est le cas du *Winsbeck*, de la *Doctrina pueril* du catalan Raymond Lulle achevée en 1283, du *Liber legum moralium* rédigé dans la seconde moitié du XIII^e^ siècle par le Milanais Bellino Bissolo ou de *La Complainte et les Enseignements* de François Garin, marchand lyonnais en 1460. Christine de Pizan est la seule mère de la fin du Moyen Âge à avoir rédigé un traité, *Les Enseignements moraux*, pour son fils Jean Castel.

Dans ces ouvrages « masculins », quelques parties, plus ou moins longues, traitent de l'éducation des filles. Vincent de Beauvais consacre dix chapitres sur cinquante aux princesses, dans un traité destiné, il est vrai, à Marguerite de Provence. En 1260, Philippe de Novare divise son ouvrage, *Des IIII tenz d'aage d'ome,* en quatre parties. L'*anfance* comprend 31 chapitres, la *jovent*, 61 chapitres, le *moien aage*, 70 et la *viellesce*, 22. La fin de chaque section est consacrée au sexe féminin : 11 chapitres sur 31 pour l'enfance (35 %) 8 sur 61 pour la jeunesse (13 %) 4 sur 70 pour l'âge mûr (à peine 6 %) et 5 sur 22 pour la femme âgée (23 %). C'est donc lorsqu'il évoque les deux âges extrêmes, surtout l'enfance, qu'il parle davantage des femmes. Dans ces passages sur le féminin, le sexe prime sur l'âge car Philippe de Novare y développe moins un discours sur la petite fille, l'adolescente, la femme mâture ou la vieille femme qu'il n'avance de poncifs sur la nature de la femme. Tout se passe comme si les pédagogues avaient davantage de difficultés à disserter sur les âges de la vie au féminin.

Les traités spécifiquement adressés aux filles ou aux femmes se multiplient à partir de la fin du XIII^e^ siècle, moment où un Franciscain anonyme compose *Le Miroir des bonnes femmes*, comportant de très nombreux *exempla*, ouvrage auquel les traités féminins postérieurs font de larges emprunts. En 1320, un riche notaire florentin, Francesco da Barberino, rédige le *Reggimento e costumi di donna (Régime et coutumes des Dames)*. En 1372, un petit noble angevin, le Chevalier de la Tour Landry écrit *Le Livre pour l'Enseignement de mes filles* à

l'intention de ses deux ou trois filles en âge de se marier, ouvrage qui a connu un grand succès comme en témoignent les traductions dans de nombreuses langues. Vers 1396, un Franciscain catalan, Francesc Eiximenis compose *le Libbre de les dones* et, au début du XV^e^ siècle, un auteur anonyme, *Les Castigos y dotrinas que un sabio daua a sus hijas*. En 1405, Christine de Pizan écrit le *Livre des trois vertus* (ou *Trésor de la Cité des Dames*) pour Marguerite de Bourgogne, princesse âgée de onze ans. Il semble, mais une enquête plus systématique devrait être menée, que, dans ces manuels féminins, l'utilisation des *exempla* soit plus fréquente que dans les traités masculins.

1.2. Garder les filles, éduquer les garçons

Les pédagogues donnent des conseils relatifs aux bonnes manières, à l'éducation du corps, au jeu, à la formation intellectuelle, morale, professionnelle, esthétique ou religieuse. Ils insistent également sur la nécessité de discipliner les sens dès le plus jeune âge car, comme l'exprime parmi bien d'autres Gaston Phébus dans *Le Livre de la chasse*, « Ce qu'on apprend dans sa jeunesse, on le retient dans sa vieillesse ». Mais les conseils délivrés aux filles et aux garçons sont très différents. Philippe de Novare écrit : « Et la femme, si elle est chaste de son corps, toutes ses autres fautes restent cachées […] c'est pourquoi il ne convient pas de donner autant d'instruction aux filles qu'aux garçons ». Paolo da Certaldo, vers 1360, dans son *Libro di buoni costumi*, pense qu'il faut demander l'avis des garçons pour leur choisir un futur métier ou une future épouse mais qu'il n'est pas nécessaire de consulter les filles pour les marier ou les placer au monastère. Les éducateurs médiévaux invitent les parents à « garder » leur fille, la protéger des dangers jusqu'au mariage, tandis qu'ils prônent, pour les garçons, une éducation plus ouverte sur le monde. Ils citent souvent, sous des formes variées, la phrase de l'*Ecclésiastique* (7, 23-24) : « As-tu des fils ? Fais leur éducation et fais-leur plier l'échine dès l'enfance. As-tu des filles ? Veille sur leur corps et ne leur montre pas un visage rieur ». Les Florentins se montrent souvent les plus cyniques en la matière. Paolo da Certaldo, écrit : « Nourris bien tes garçons […] mais la manière dont tu nourris la fille n'importe pas, pourvu que tu la tiennes en vie ; ne la rends pas trop grasse ». Le sens premier du mot « éduquer » (*ex/ducare* ; conduire en dehors de) s'applique donc surtout aux garçons. Ces deux principes

différents structurent les modes de penser et le système éducatif médiéval.

Garder les filles c'est d'abord les empêcher de sortir du domicile parental. Gilles de Rome écrit : « Les femmes et même les 'pucelles' sont plus dans leur maison que dehors et ne doivent pas faire les œuvres qui appartiennent à toute la communauté ». Lorsqu'ils abordent ce thème, les pédagogues citent souvent la figure emblématique de Dina, fille de Jacob et de Léa (*Genèse*, 34), exemple à ne pas suivre, qui, trop curieuse, sortie « pour aller voir les filles du pays », se fait violer. Dans les traités de pédagogie féminins, les métaphores de la clôture sont fréquentes. Certains ouvrages portent en titre des mots qui y réfèrent : *La cité des Dames* de Christine de Pizan (1405), *Le Jardin des nobles* de Pierre Des Gros (1461-1464), *La Maison de conscience* de Jean Saulnier (1413) ou *La Nef des dames vertueuses* de Symphorien Champier (1503). Certains passages de ces mêmes traités ou leur structure même filent la métaphore de la clôture. Pierre Des Gros utilise souvent l'image du jardin fermé par quatre murs dont le second est formé par la bonne contenance des nobles dames. L'image centrale de *La Maison de conscience* est celle d'une femme vertueuse construisant sa maison. Les pédagogues indiquent donc le chemin à suivre : les filles doivent demeurer dans l'enclos et l'entretenir. Dans certains manuscrits de traités féminins, on retrouve cette métaphore dans le frontispice qui joue, iconographiquement parlant, le rôle de titre.

Doc. 16. Geoffroi de La Tour Landry enseigne à ses filles « dans la clôture »

Geoffroi de La Tour Landry, Livre pour l'enseignement de ses filles, France de l'Ouest ?,

2e quart ou milieu du xve siècle, Châteauroux, BM, ms. 4, f. 1r.

Cette enluminure figure au frontispice du manuscrit. Le Chevalier de la Tour Landry, la main gauche ouverte et la droite à l'index levé, donne des conseils à ses trois filles attentives, les mains posées sur le pubis ou sur la poitrine, parties du corps susceptibles d'être agressées et qui doivent donc être protégés. L'idée de clôture, voire d'enfermement, est suggérée par la présence du château, symbole de la puissance et protection paternelles, entre les murs épais duquel les filles doivent préserver leur virginité, château qui sera aussi, après leur mariage, le lieu dans lequel elles devront demeurer par fidélité en aimant et en obéissant à leur époux. Au tout premier plan, on voit, à droite, un petit muret prolongeant le château et, à gauche, une palissade en bois, deux éléments qui enclosent encore davantage les trois filles pour les mieux garder.

1.3. Le genre des conseils pédagogiques

Les conseils adressés aux garçons de la haute aristocratie et ceux destinés aux filles du même milieu social se révèlent non seulement très différents mais, de plus, se modifient en fonction du domaine abordé par le pédagogue. Lorsque ce dernier développe un catéchisme, c'est-à-dire un ensemble de recommandations visant à se comporter en bon chrétien, le programme éducatif n'est guère différent d'un sexe à l'autre. Les conseils donnés dans cette partie sont valables pour tous les chrétiens, hommes, femmes, enfants, paysans, nobles, etc. Car, pour ce qui concerne l'attitude du fidèle, la hiérarchie la plus pertinente, qui masque, voire qui gomme, la distinction de sexe, et celle qui existe entre Dieu et tous les chrétiens. En revanche, les comportements à tenir au sein de la cellule familiale sont fortement marqués par le genre. La jeune fille doit apprendre son futur rôle d'épouse, mère, ou veuve et donc à affirmer sa différence de sexe. Le jeune garçon doit savoir comment assumer sa fonction de chef de maison à venir et manifester son autorité et sa domination. Si l'on observe enfin un troisième domaine abordé dans ces traités, l'instruction politique, on se rend compte que le spectre du genre, qui irait d'un pôle très masculin à un pôle très féminin, se ferme car, pour gouverner, on exige de la princesse qu'elle possède des qualités masculines. Christine de Pizan affirme que « la baronesse doit savoir faire toutes choses et avoir courage d'homme et ne pas être habituée aux

douceurs de la vie féminine ». Pour toutes les fonctions visant à assurer une domination, à se distinguer socialement, on demande aux femmes nobles d'agir « comme des hommes ». La comparaison de ces trois champs permet de montrer qu'il existe aussi en matière éducative des distorsions entre sexe anatomique et genre, qu'il y a certes deux sexes mais pas deux genres, des degrés de féminin et de masculin.

1.4. Devenir épouse et mère, exercer un métier

Les filles ont-elles besoin de savoir lire et écrire ? Les réponses des pédagogues divergent. Vincent de Beauvais y est favorable : « Il convient de les initier aux lettres, afin qu'appliquées assidûment à cette honnête occupation, elles évitent les mauvaises pensées et repoussent les voluptés de la chair et les vanités ». Philippe de Novare y est hostile : « On ne doit pas apprendre aux jeunes filles à lire et à écrire à moins que ce ne soit pour devenir nonne ». Car, poursuit-il, elles en profiteront pour avoir un échange épistolaire avec leur amant. Même si les injonctions sont diamétralement opposées, le but recherché par les deux pédagogues contemporains est le même : il faut garder la fille de son mauvais penchant naturel, la préserver de sa propension à la luxure. Un siècle plus tard, Paolo da Certaldo pense toujours qu'il n'est pas nécessaire d'apprendre aux filles à lire « sauf si tu veux la faire religieuse ». Le Chevalier de la Tour Landry a une opinion médiane : « Quant à écrire, il est préférable que la femme ne le sache pas […] mais quant à lire, il est préférable que toute femme le sache car ainsi elle connaîtra mieux la foi et les périls encourus par l'âme et son salut ».

Cette différence de traitement s'explique par la façon dont on imagine la vie future des garçons et des filles. Le garçon doit être instruit pour exercer un métier. Dans les milieux princiers ou nobles, en plus d'être un bon chrétien, il doit devenir un homme qui saura bien se tenir, gouverner sa maison et gérer un territoire (comté, province ou État). Très jeune, il doit s'entraîner à l'équitation, à la chasse et au maniement des armes car plus tard il devra être chevalier comme son père. Il doit savoir manier l'arc, lancer éperviers et faucons pour la chasse et se servir de la longue épée, du javelot, de la hache et du bouclier pour les batailles futures. La petite aristocrate quant à elle, doit apprendre les « bonnes manières », devenir une bonne chrétienne, une bonne épouse et une bonne mère. Beaucoup de traités féminins (ceux de Francesco da Barberino ou du Chevalier de La Tour Landry) sont centrés sur la tenue de la future

maison après le mariage. La fille devra savoir coudre, filer, broder, être capable de donner des ordres à ses domestiques et une éducation religieuse à ses enfants. Dans les milieux princiers, elle doit aussi apprendre dès son plus jeune âge à se tenir en société, à se préparer à aider son mari à gouverner ou à assurer une régence si son époux décède. Dans la haute aristocratie, des gouvernantes ou des précepteurs viennent éduquer et instruire sur place les enfants et leur inculquent des rudiments de peinture, de musique ou de danse.

2. Transmettre des valeurs sexuées

2.1. Une éducation parentale sexuée

Dans l'ordre de la transmission, le sexe de l'enfant, comme celui du parent, est une variable centrale. Le père et la mère ne lèguent pas les mêmes valeurs à chaque membre de la fratrie en fonction de son sexe. Dans un récit extrait des *miracula* de Guillaume de Norwich, on peut lire qu'en 1168, « Il y avait, dans notre pays, un homme au nom connu, de grande renommée, à la lignée éminente et comblé par sa descendance, nommé Adam de Croome ». L'entourage de ce dernier lui témoigne un profond respect, surtout pour ce qui concerne sa progéniture des deux sexes. « En effet, on trouve, parmi ses enfants, des moines pieux, de braves chevaliers, des jeunes hommes très élégants et des jeunes filles – je devrais plutôt dire des vierges – qui étaient, dans tout le pays, incomparables par leur beauté et leur chasteté. Leur éducation (*disciplina*) renseigne aisément sur le sang royal de leur visage, sur la pieuse sévérité des mœurs paternelles et la chasteté maternelle ». Chacun des parents laisse donc son empreinte morale et/ou physique sur ses enfants : le père transmet ses qualités d'homme (courage, élégance, sévérité et piété) plutôt à ses fils, la mère, ses qualités de femme (beauté et chasteté), plutôt à ses filles.

Dans le prologue du *Brut de Layamon*, l'auteur écrit : « Maintenant, Layamon demande à chaque noble homme, pour l'amour de Dieu tout puissant, que lorsqu'il lira ce livre et apprendra ces lettres, qu'il répète cette parole véridique, pour l'âme de son père qui l'a engendré et pour l'âme de sa mère qui l'a porté à l'état d'homme et pour sa propre âme, afin qu'elle soit meilleure ». La mère est une matrice de laquelle ne sort pas seulement un fils ; elle doit aussi donner naissance à un homme. Elle

participe à la construction de la masculinité et de la féminité de ses enfants. Comme en témoigne la littérature, elle est très présente au moment de l'adolescence de sa fille, lui transmettant son savoir-faire dans le domaine domestique et amoureux afin de la préparer à sa future vie de femme. Mais une mère demeure une fille d'Ève et ne peut seule assurer la reproduction des masculinités et des féminités. La littérature a parfois mis en scène le thème du fils unique élevé seul par sa mère, situation néfaste pour l'enfant qui ne peut accéder à la masculinité à laquelle il est destiné. Le cas de Perceval l'illustre tout à fait. Après le décès au combat de deux frères aînés et du père, mort de chagrin, sa mère l'élève seule, dans un milieu féminin, en mettant tout en œuvre pour lui barrer l'accès à la chevalerie, ne lui dispensant pas la culture de son ordre et de son sexe. Comme « bon sang ne saurait mentir », Perceval finit par entrer dans la chevalerie mais le début du roman, qui le présente comme un jeune sauvageon niais et ridicule, atteste qu'il n'a pas appris les vertus qui, dans ce milieu, doivent en faire un homme.

Pour qu'un fils devienne un homme, la présence éducative du père s'avère donc indispensable. Un célèbre *exemplum*, souvent convoqué par les pédagogues, met en scène un enfant voleur dont les méfaits, de plus en plus graves, amusent son père et qui finit par être condamné à la pendaison. Tandis qu'on le mène à la potence, il demande à ses gardiens d'embrasser une dernière fois son père. Les bourreaux y consentent. Le fils se penche vers son géniteur, comme pour lui donner un baiser, et lui arrache le nez. Par ce geste, le fils castre symboliquement le père qui a été incapable de le transformer en homme.

2.2. Éducation, genre et fratrie

La transmission des valeurs de parents à enfants se modifie également en fonction du sexe de la fratrie, qui peut être unisexuée ou mixte, et en fonction du rang de naissance du fils ou de la fille. À partir du « temps du lignage », pour éviter d'émietter le patrimoine familial, l'aîné reprend le plus souvent les fonctions et les symboles paternels. Il existe donc des stratégies éducatives distinctes entre aîné et cadet. Le premier est en général préparé à une forme de masculinité différente du second, en apprenant le métier des armes pour succéder à son père. Les cadets doivent plus souvent se désexualiser pour embrasser la carrière ecclésiastique, souffrant davantage de la « question de l'homme » (*Herrenfrage*). Que veut donc dire dans les modes de transmission des

vertus éducatives « faire un aîné » ? Au Moyen Âge, dans un contexte de mortalité très forte, l'aîné d'une famille n'est jamais que le plus âgé des survivants à un moment donné. Il faut distinguer entre « rang de naissance » et « ordre dans la fratrie » car il n'y a pas toujours adéquation entre les deux. Tout projet éducatif médiéval doit donc prévoir une « loi de déprogrammation ». Des cadets, destinés initialement à être clerc, ont pu devenir chevalier.

Les valeurs éducatives sexuées se transmettent aussi horizontalement, au sein de la fratrie, par le « grand frère ». Dans la seconde moitié du XIII^e^ siècle, dans son *Livre des lois morales*, le Milanais Bellino Bissolo écrit : « Une jeune fille ne veut être blâmée en rien par son propre frère. Pourtant, il appartient à un frère instruit de diriger sa sœur ». Le germain entré en religion est un guide privilégié auprès des autres membres de la fratrie. Son appartenance à une masculinité supérieure légitime son autorité et cautionne son intervention. Jean Gerson (1363-1429), théologien, prédicateur et finalement chancelier de l'université de Paris, a exercé un grand ascendant sur ses frères et sœurs, cinq garçons et sept filles, dont il était l'aîné. Il a entretenu une correspondance suivie, en latin avec ses frères et en langue vulgaire avec ses sœurs. Il prodigue de nombreux conseils à ces dernières qu'il connaît sans doute assez peu car il a quitté le domicile parental dès 1377, alors qu'elles étaient très jeunes et certaines encore à naître. En particulier, en bon frère et en bon clerc, il leur conseille de rester chastes. Une missive datée de 1395-1396 s'intitule « Sur l'excellence de la virginité ». Il compose également un long texte, le *Dialogue spirituel*, consacré à l'éducation de ses sœurs. Dans l'une des nombreuses lettres qu'il adresse à ses deux frères puînés, il écrit en 1408 à Nicolas : « J'ai préféré t'écrire tout cela à toi plutôt qu'à notre frère [Jean, leur cadet] dans la mesure où, tel un père ou un frère indulgent, j'ai pu faire mon devoir envers lui qui, de santé délicate, reste mon fils et mon frère ». On ne peut mieux exprimer la confusion des fonctions fraternelles et paternelles. La forte différence d'âge et l'appartenance au clergé font de Jean Gerson pour ses frères et sœurs plus qu'un frère : un confesseur, un guide, un père.

2.3. La scolarisation des garçons et des filles

Encore au XII^e^ siècle, les monastères sont les principaux lieux d'instruction des garçons et de quelques filles, offerts parfois très jeunes (quatre ou cinq ans) par leurs parents à l'abbaye comme oblats. Les

monastères comportent souvent deux types d'école non mixtes, l'une dite « externe » que les enfants quittent vers quatorze ou quinze ans, l'autre appelée « interne », accueillant les enfants destinés à devenir moines ou moniales. La première est composée majoritairement de garçons de l'aristocratie ou de familles marchandes désireuses de donner une instruction élémentaire à leurs enfants (lire, écrire et compter). Les parents passent un contrat avec l'abbé ou l'abbesse, précisant les conditions d'admission, la remise des biens (vêtements, literie) et la durée de l'éducation. Les rares filles ayant intégré ce type d'école apprennent à filer, broder, coudre et tenir leur future maison et acquièrent parfois un savoir intellectuel. Dans le second type d'école, les filles, futures moniales, y sont plus nombreuses que dans les premières. Comme le but est d'apprendre à prier et à communiquer avec Dieu, l'enseignement donné aux garçons et aux filles est plus proche. Beaucoup savent lire la Bible et ses commentaires et écrire pour recopier les manuscrits dans le *scriptorium*. Les règlements autorisent les élèves à recevoir des visites de leurs parents et de leurs amis à condition que ces rencontres se fassent dans un lieu public, parfois à travers une fenêtre grillagée.

À partir des XII^e^-XIII^e^ siècle, dans le cadre de l'essor urbain, se développent de nouvelles écoles qui vont concurrencer puis détrôner celles des monastères. Elles sont réservées aux plus riches habitants et principalement aux garçons. Les paysans et les paysannes, dans leur grande majorité, demeurent analphabètes. Ces nouveaux centres sont d'abord les écoles épiscopales tenues pas un écolâtre qui enseigne, essentiellement aux garçons, les sept arts libéraux, lire, écrire et compter. À la fin du Moyen Âge, sous l'impulsion de la bourgeoisie urbaine, d'autres écoles, privées ou communales, voient le jour. Certaines d'entre elles sont mixtes mais la plupart ne le sont pas. Vers 1340 à Florence, 45 à 50 % des enfants âgés de 6 à 13 ans sont scolarisés. En 1497, 70 % des habitants de Valenciennes auraient été alphabétisés. Ce dernier type d'école accueille bien davantage de garçons mais dans certaines villes du nord de l'Italie, de Toscane, de Flandre, d'Allemagne ou du Royaume de France, on compte de nombreuses filles de commerçants. À Cologne en 1432, le marchand Johann Slossgin envoie sa fille âgée de six ans à l'école. À Paris, on dénombre 21 maîtresses en 1380 pour 41 maîtres. À Valenciennes, en 1386, 516 enfants dont 145 filles sont scolarisés. Dans les milieux humanistes du XV^e^ siècle se développe un courant platonicien en faveur d'une éducation et de l'ouverture d'écoles féminines. C'est dans le cadre des écoles urbaines que les filles ont donc pu bénéficier

d'un apprentissage de la lecture et plus rarement de l'écriture. Christine de Pizan est persuadée que les filles peuvent apprendre aussi bien que les garçons. Elle écrit : « Si c'était la coutume d'envoyer les petites filles à l'école et leur enseigner méthodiquement les sciences comme on le fait pour les garçons, elles apprendraient les difficultés de tous les arts et de toutes les sciences aussi bien qu'eux ».

La fermeture de l'université aux femmes les empêche d'accéder à un savoir renforçant ainsi la domination masculine. La naissance de l'université achève de séparer radicalement le discours de la théologie de celui de l'expérience religieuse. Au XII^e^ siècle, une abbesse comme Hildegarde de Bingen, soutenue par la papauté, pouvait encore mener des missions de prédication devant le clergé et le peuple de différentes villes d'Allemagne, procéder à des exorcismes ou fonder de nouveaux monastères. Ce temps où les connaissances pouvaient encore s'acquérir dans le cloître est révolu. Les femmes ne peuvent plus parler de théologie, de Dieu et interpréter la *sacra pagina* grâce aux méthodes masculines de la scolastique. Il n'est pas anodin de trouver chez l'un des principaux pionniers du renouveau scolaire (Abélard) cette répartition : à Héloïse, l'expérience religieuse intérieure au Paraclet, à Abélard le droit de parler de Dieu.

3. Écriture et lecture

L'inégalité d'accès aux savoirs intellectuels limite considérablement la présence des femmes dans l'univers culturel médiéval. Mais cette marginalisation concerne essentiellement la culture académique, la mieux éclairée par la documentation. Les femmes, comme les hommes, sont intégrées, à l'*aurality* (audition partagée des textes écrits) et accèdent également à un savoir dans lequel l'ouïe et la vue jouent un rôle essentiel.

3.1. Le sexe des épistolaires et la délégation d'écriture

La littérature, certes lieu d'idéalisation et de compensation imaginaire, offre des figures de filles de la haute noblesse très instruites. Dans un lai écrit vers 1160, Marie de France fait dire à Fresne : « Je sais bien lire et écrire, parler latin et jouer des lais sur ma harpe ». Dans *Les Quatre fils Aymon* (début XIII^e^ siècle), dans sa chambre, Aelis enlumine un texte car,

dit l'auteur, « elle était lettrée ». Dans *Yvain* (vers 1180), Chrétien de Troyes met en scène la jeune fille du château de Pesme Aventure lisant un roman à ses parents. Dans *Floris et Lyriopé* (XIII^e siècle), Robert de Blois, évoque Lyriopé : « elle savait bien porter et dresser les faucons et éperviers ; elle jouait bien aux échecs et aux dames, lisait des romans et racontait des histoires, chantait des chansons et des poésies, elle connaissait toutes les bonnes sciences qu'une noble femme doit connaître, rien ne lui manquait ». Dans cette haute aristocratie où certains mariages sont hypergamiques (l'épouse est d'un rang social supérieur à celui du mari), le niveau d'instruction des femmes a pu être supérieur à celui de leurs époux. Mais il faut attendre le XV^e siècle pour assister à un véritable essor du nombre de femmes lettrées, toujours dans les couches les plus élevées de la population. Dans l'Angleterre de la fin du Moyen Âge, les jeunes filles issues de la gentry et de l'aristocratie savent lire, parfois écrire en anglais, français et latin, possèdent et utilisent des livres et participent à l'éducation livresque de leurs enfants. En 1416, la fille du duc de Suffolk est instruite pendant douze semaines par un religieux spécialement engagé à cet effet au couvent de Bruisyard. Les nombreuses correspondances anglaises du XV^e siècle, comme celle de la famille Paston, gentry du Norfolk, attestent d'une pratique courante de l'écriture.

La majorité des épistolaires, y compris les hommes, n'écrit pas de sa propre main. L'habitude est de dicter son courrier. Dans les sociétés communales du Royaume de France, où coexistent un large usage du document écrit et un fort degré d'analphabétisme, on recourt couramment à la délégation d'écriture. En revanche, dans les milieux marchands toscans ou flamands de la fin du Moyen Âge, les hommes savent eux-mêmes manier la plume pour tenir leurs livres de compte ou leurs *ricordanze*. Immergées dans un tel contexte scripturaire, leurs épouses et leurs filles écrivent des lettres mais qui sont rarement autographes. Elles font appel à un scribe représentant parfois un filtre gênant, reformulant certaines idées émises et provoquant même la circonspection du mari recevant un courrier de sa femme. En 1386, Francesco Datini, marchand de Prato, dans une des nombreuses missives adressées à son épouse Margherita, âgée à cette date de vingt-sept ans, doute que sa femme ait écrit (c'est-à-dire dicté) elle-même la dernière lettre qu'il a reçue. Margherita, fâchée de cette accusation, lui répond : « Vous dites dans deux de vos lettres […] que je ne suis pas capable d'avoir composé ces lettres, et que Piero di Filippo a dû le faire. N'en

déplaise à votre Grâce, personne ne compose mes lettres, ni Piero ni un autre ». Francesco finit par s'excuser et admet qu'elle a dicté tout le texte elle-même. Alessandra Macinghi Strozzi, qui a écrit 73 lettres à ses fils exilés de Florence entre 1447 et 1470, avoue en 1448 que lorsque Matteo son jeune fils est absent, elle est perdue car « il m'écrivait toutes mes lettres ». Les lettres autographes de femmes sont rares. On dispose de celle que Marie d'Anjou a écrite à Chinon le 22 juillet 1461 à son fils Louis pour lui annoncer le décès de Charles VII. Parmi les 243 lettres ou billets que Margherita Datini a adressés à son mari Francesco entre janvier 1384 et janvier 1409, on a également conservé quelques lettres autographes, toutes postérieures à 1387. Ces dernières, contrairement à la majorité de celles rédigées par une main masculine, se caractérisent par la difficulté à suivre un alignement, le manque de lien entre les lettres, l'absence de ponctuation, d'abréviations ou de majuscules et par des fluctuations orthographiques très nombreuses.

3.2. Commanditaires et mécènes

Au XII^e^ siècle, avec l'essor d'une culture de cour, princes et princesses deviennent les principaux commanditaires et mécènes. Les femmes ont joué un rôle essentiel, parfois plus important que les hommes, dans la promotion et la protection de la littérature, des arts et des artistes, commandant et collectionnant des manuscrits et se constituant d'importantes bibliothèques privées. De nombreux auteurs leur ont dédié des ouvrages, le plus souvent des romans ou des traités de morales, en langue vulgaire. Avant 1121, un certain Benoît écrit le *Voyage de Saint Brendan* à l'attention de la reine d'Angleterre Mathilde, épouse d'Henri I^er^. Aliénor d'Aquitaine (1122-1204) reste l'une des plus imposantes figures du mécénat féminin du XII^e^ siècle. Vers 1155, Wace lui dédie *Le Roman de Brut* et sans doute Benoît de Sainte-Maure, entre 1160 et 1170, rédige pour elle *Le Roman de Troie*. Sa fille, Marie de France (1145-1198), devenue comtesse de Champagne après son mariage avec Henri I^er^ le Libéral, imite sa mère : Chrétien de Troyes lui dédie *Lancelot, Le Chevalier à la Charrette*.

Les femmes ont impulsé de nombreuses traductions. En 1170, Theodora Comnène, épouse d'Henri II de Babenberg, en sollicite une de *La Chanson de Roland* en allemand pour sa cour viennoise. En 1233, lorsque Louis IX commande un manuscrit du *Speculum Historiale* en latin, son épouse, Marguerite de Provence, en demande une traduction en

français. Anne de Bohème, après son mariage en 1382 avec Richard II d'Angleterre et son installation à Londres, fait traduire en anglais ses livres allemands afin d'apprendre la langue de son nouveau royaume. En transportant ainsi leurs petites bibliothèques dans la maison de leur nouvel époux, les princesses et les reines participent aux transferts culturels. Elles ont également initié la célébration dynastique et la commémoration de leur époux défunt. En témoigne le tombeau en bronze émaillé que la comtesse Blanche de Navarre, régente de Champagne de 1201 à 1222, a fait ériger dans les années 1208-1215 pour honorer son mari Thibaud III, mort en 1201. Le riche programme iconographique ornant le sarcophage a aussi pour fonction de glorifier les membres de sa parenté. Blanche de Navarre, veuve et commanditaire, s'est faite représenter symétriquement par rapport à Henri le Libéral (mort en 1181) père du défunt.

En Italie, les princesses Sforza à Milan ou Médicis à Florence ont été également des mécènes actives. Bianca Maria Visconti, épouse du *condottiere* Francesco Sforza et duchesse de Milan à partir de 1450, a exercé un patronage efficace vis-à-vis de l'élite milanaise permettant que cette dernière accepte plus facilement la nouvelle dynastie Sforza, d'origine romagnole. Le patronage féminin a donc permis d'aider l'ascension et de légitimer le pouvoir masculin.

3.3. Le sexe des bibliothèques

Dans les milieux princiers et royaux, la bibliothèque est un capital financier et intellectuel que l'on souhaite léguer à ses descendants. Beaucoup de « livres-objets » possèdent une très forte valeur marchande. Par conséquent, lors des testaments, des inventaires ont été parfois dressés. Ces derniers ne nous informent que partiellement sur la culture de son propriétaire qui, lorsqu'il sait lire, n'a pu prendre connaissance que de quelques-uns de ses livres et a pu en parcourir bien d'autres. Les reines et les princesses lectrices ont accès aux bibliothèques de leur père, de leur époux ou des couvents mendiants. On ne sait pas non plus si le propriétaire a commandité lui-même le manuscrit où s'il lui a été offert. Des ouvrages ont pu être prélevés avant inventaire. Comme le but de ce dernier est souvent mercantile, le clerc chargé d'examiner les ouvrages évalue davantage le prix sur le marché que le contenu précis de l'œuvre, d'autant plus que les manuscrits médiévaux sont souvent composés de plusieurs ouvrages de nature différente, le clerc ne mentionnant que le ou

les premiers textes du volume. Malgré ces limites, les inventaires donnent de précieuses indications sur le niveau de culture des hommes et des femmes et permettent de mesurer l'écart entre les lectures conseillées dans les traités de pédagogie et le contenu des bibliothèques. Les livres possédés révèlent-ils d'abord un rang social et culturel ou un sexe ?

Les bibliothèques laïques les plus fournies appartiennent aux hommes. Les rois dominent. En 1380, à la mort de Charles V, on dénombre près de 1 300 volumes dans la fameuse « librairie » installée dans la tour de la Fauconnerie du Louvre, chiffre qui en fait la troisième plus grande bibliothèque de la chrétienté après celle du pape (2 059 volumes en 1369) et celle du collège de Sorbonne (1 722 livres en 1338). La plus grande bibliothèque princière du XV^e^ siècle, celle du duc de Bourgogne, comporte 335 volumes en 1416 à la mort de Jean de Berry et 900 en 1467 au décès de Philippe le Bon. Mais la bibliothèque d'un aristocrate ne dépasse guère 100 livres. Quant aux princesses, elles possèdent entre vingt et cinquante livres, pas davantage. En 1398, Blanche de Navarre en détient 42 et en 1408, Valentine Visconti, duchesse d'Orléans, 44. Le record est détenu par Marguerite de Flandre qui possède 156 livres en 1405 parmi lesquels livres d'heures et romans tiennent une place considérable.

Les bibliothèques masculines sont plus hétéroclites, offrant, en fonction du type d'activité et du milieu social de son possesseur, des textes bibliques et patristiques, des recueils de sermons, des textes médicaux, juridiques, théologiques, politiques, scolaires ou universitaires, rédigés le plus souvent en latin, langue du sacré, « langage forainement acquis » pour reprendre la formule de Philippe de Mézières. Dans les bibliothèques féminines, en revanche, les ouvrages sont majoritairement rédigés en vulgaire, langue maternelle, et entre 20 et 40 %, des livres de dévotion, ouvrages liturgiques utilisés pendant les offices ou paraliturgiques servant à titre privé pour les prières. Environ la moitié des psautiers et livres d'heures conservés, produits entre 1216 et 1377 en Angleterre le sont pour des femmes laïques. 85 % des bibliothèques féminines n'ont qu'un ouvrage et c'est un livre d'heures. En 1469, parmi les quinze ouvrages inventoriés à la mort de Marguerite de Bretagne, on en compte cinq. Recueil d'offices et de prières, dont beaucoup sont destinées à la Vierge, de la taille d'une main, parfois dans un sac en tissu attaché à la ceinture par une chaînette, il est d'usage quotidien, autorisant une piété individuelle. C'est un livre « maternel » car, comme le psautier dans les siècles antérieurs, il est utilisé par les

reines et les princesses pour enseigner la lecture à leurs enfants. Mais les bibliothèques des femmes de la haute aristocratie ont parfois été plus diversifiées. Prenons l'exemple de la reine Clémence de Hongrie, épouse du roi de France Louis X, dont l'inventaire riche de 41 livres, a été réalisé en 1328 car, sans descendance, ses biens sont estimés pour être vendus ou offerts à des personnes de la famille, des proches ou des serviteurs de l'État. Elle possède de nombreux livres, très chers, ornés de fermoirs en argent ou en or, richement enluminés. Les 3/5^{e} de l'ensemble sont certes des livres de dévotion ou livres de chapelles (bréviaires, missels, psautiers, livres d'heures) mais Clémence de Hongrie détient également, entre autres, *les Fables* d'Ovide, *Le Roman de la Rose*, *Les Enfances Ogier*, *La Conquête de la Sicile*, des recueils de chansons courtoises, une traduction en français du *De Regimine principum* de Gilles de Rome et « un petit livret en français et en anglais », sorte de dictionnaire bilingue. Ce type d'inventaire permet de constater que les princesses n'ont pas toujours fidèlement mis en pratique les lectures idéales imposées par les traités de pédagogie. Leur goût est bien plus éclectique. Elles peuvent lire des ouvrages de droit, d'histoire, politique ou scientifique, être, comme Clémence de Hongrie, des bibliophiles et s'intéresser à la littérature contemporaine, goût « moderne » qui tient surtout à leur position sociale.

4. Écrivains et écrivaines, auteurs et auteures

4.1. Écrits d'hommes, voix de femmes

À la fin du Moyen Âge, certains auteurs masculins se sont plu à faire parler les femmes, leur ont donné la parole dans des ouvrages souvent satiriques, ironiques et anti-féminins. Boccace leur fait une grande place dans le *Décaméron* puisque sept des dix conteurs qui se retirent sur les pentes de Fiesole pour fuir la Peste Noire qui sévit à Florence, sont des femmes. Alain Chartier, dans *Le Livre des quatre dames*, rédigé en 1416, fait parler quatre femmes qui exposent leur souffrance et donnent leur opinion sur la défaite française d'Azincourt (1415). La première dame a perdu son mari sur le champ de bataille, l'amant de la seconde est prisonnier en Angleterre, la troisième n'a aucune nouvelle de son bien-aimé et ne sait donc pas s'il est encore vivant, et l'amoureux de la quatrième est un lâche qui a déserté l'armée. Chacune fait un long discours et sollicite le lecteur et le poète pour savoir laquelle des quatre

est la plus à plaindre. Alain Chartier commente ces lamentations féminines pour en faire une plaidoirie politique. Le texte le plus connu de ce type est *L'Évangile des Quenouilles*, compilation du dernier tiers du XV^e^ siècle réalisée dans les États septentrionaux des ducs de Bourgogne (Flandre, Artois) qui énonce des règles de sagesse formulées au cours de plusieurs veillées de fileuses, entre Noël et la Chandeleur, par un aréopage de six matrones, figures de six évangélistes. Ces dernières évoquent la recherche d'un monde utopique où règnent l'égalité et la paix dans le couple. Le style du prologue et le nom que se donne le rédacteur du livre, « humble et serviteur des dames », prouvent que ces paroles de femmes illettrées ont été rédigées par un homme lettré. Il n'en demeure pas moins un ouvrage qui nous renseigne sur les croyances et les superstitions, la vie quotidienne des femmes. Les thèmes les plus souvent abordés sont le mariage et la maternité. Une autre œuvre de ce type est *Les Quinze joies de mariage*, écrit dans la première moitié du XV^e^ siècle. Elle regroupe quinze récits antimatrimoniaux rédigés par un auteur anonyme dressant des tableaux très vivants des malheurs conjugaux et des scènes de ménage. Le groupe des femmes qui apparaît, contrairement à celui mis en scène dans *Les Évangiles des Quenouilles*, est très dénigré puisque l'épouse est toujours l'instigatrice, la cause des « joies » (il faut traduire par « malheurs ») du mariage et le mari, toujours la victime, pris « dans la nasse » que représente la prison matrimoniale. Pourquoi cette volonté masculine de se travestir, d'utiliser une voix de femme pour exprimer une opinion sur la société, le mariage ou la guerre ?

4.2. Hildegarde de Bingen, Marie de France, Christine de Pizan… et les autres

De manière exceptionnelle, entre le XII^e^ et le XV^e^ siècle, quelques femmes ont produit des œuvres littéraires. Il convient de les évoquer succinctement, non pas pour dresser une liste des femmes d'exception mais afin de tenter de savoir pourquoi et comment elles ont pu entamer le monopole masculin. Hildegarde de Bingen (1098-1179), d'origine noble a été une auteure très féconde et s'est livrée à une activité littéraire multiforme : compositions musicales, écrits médicaux, compte-rendus de visions, textes hagiographes, etc. Entrée comme oblate à huit ans au monastère du Disibodenberg, dans le diocèse de Mayence, elle devient nonne à quinze ans. En 1136, elle est élue abbesse de Disibodenberg.

Elle doit sa liberté intellectuelle à une haute naissance, une solide formation dès les premières années de son existence au couvent, de fréquents contacts avec un entourage masculin très cultivé et un soutien appuyé des autorités ecclésiastiques et laïques. Marie de France, elle aussi est issue de la noblesse. Originaire de la région parisienne, elle a vécu et écrit à la cour d'Henri II Plantagenet et Aliénor d'Aquitaine. Elle connaît le latin, l'anglais, l'écossais et le français puisqu'elle rédige dans cette langue, entre 1160 et 1215, ses lais, contes brefs octosyllabiques, qui, s'appuyant sur une tradition celtique, nourris des lectures d'Ovide ou du *Roman d'Eneas* (œuvre anonyme rédigée vers 1160 librement inspirée de *l'Énéide*) et de romans contemporains, connaissent un vif succès, traduits par la suite dans de très nombreuses langues.

Christine de Pizan est née en Italie en 1364 et, à l'âge de quatre ans, arrive en France avec son père, Tommaso Pizzano, médecin et astrologue bolonais entré au service du roi de France Charles V. Mariée et mère de trois enfants, elle devient veuve à 25 ans. Entre 1395 et 1405, elle écrit des textes très importants qui témoignent d'un grand talent d'écrivain et d'un intérêt soutenu pour les débats intellectuels de son époque. Elle a participé de manière très active à la première querelle de la littérature française, le fameux débat sur *Le Roman de la Rose* en 1401-1402, œuvre qui, selon elle, dégrade la condition des femmes. Elle a aussi été une conseillère et une critique politique. Elle organise elle-même les copies de ses livres et ses illustrations et les dédicace à tous les grands de ce monde. En 1405, dans *La Cité des Dames*, elle explique que son travail d'écriture vise à défendre les femmes : « Je me mis à réfléchir sur ma conduite, moi qui suis née femme ; je pensais aussi aux nombreuses autres femmes que j'ai pu fréquenter, tant princesses et grandes dames que femmes de moyenne et petite condition, qui ont bien voulu me confier leurs pensées secrètes et intimes ». Au chapitre XI du même ouvrage elle fait parler Dame Raison qui s'adresse à elle et qui soutient : « Car si l'on voulait prétendre que les femmes ne sont pas assez intelligentes pour apprendre le droit, l'expérience prouve manifestement le contraire […] On a vu de nombreuses femmes – et l'on en trouve encore de nos jours – qui furent de très grandes philosophes et qui purent maîtriser des disciplines autrement plus difficiles et plus nobles que ne sont le droit écrit et les statuts des hommes. D'autre part, si l'on voulait affirmer que les femmes n'ont aucune disposition naturelle pour la politique et le pouvoir, je pourrais te citer l'exemple de beaucoup de femmes illustres qui ont régné par le passé ». Mais comme déjà mentionné en introduction de ce manuel, cette défense de la condition

des femmes reste associée à un regret de ne pas être un homme et il serait erroné de faire de Christine une féministe avant l'heure. Dans la première partie du *Livre de Mutation de Fortune* (1403), elle rapporte comment le destin, en la faisant devenir écrivain, l'a fait changer de sexe : « Je vous dirai qui je suis et qui parle / Qui de femme (*femelle*) devint homme (*masle*) / Par Fortune qui ainsi le voulut / Je me transformais de corps et de visage / En parfait homme naturel / Et jadis, je fus une femme, de fait / Je suis un homme, je ne mens pas / Mes pas le prouvent assez / Et j'étais jadis une femme / Ce que je dis est vrai / Mais je dirai par fiction / Le fait de mutation / Comment de femme devint homme / Et ce poème veut que l'on nomme / Quand l'histoire sera sue de tous / 'La Mutation de Fortune' ». Christine pose donc des questions centrales. Pour être écrivain au XV^e^ siècle, doit-on nécessairement « feindre » d'être un homme ? Existe-t-il une « écriture féminine » ?

Sans minimiser les qualités exceptionnelles d'Hildegarde, de Marie et de Christine, les écrivaines, comme beaucoup d'écrivains, doivent d'abord leur notoriété à leur haute naissance et aux puissants soutiens masculins dont ils ou elles ont pu bénéficier, comme une foule d'autres femmes qui, moins connues, ont laissé des œuvres littéraires. À la fin du Moyen Âge, Catherine de Sutton, abbesse du couvent anglais de Barking entre 1373 et 1376 écrit vingt et un textes du *Visitatio Sepulchri* qui met en scène la visite des trois Maries au tombeau de Jésus, drame sans doute joué dans le monastère ou des nonnes pouvaient tenir un rôle d'hommes. Margaret Beaufort (1443-1509), de la dynastie des Tudor, a traduit en anglais, du français ou du latin, *L'Imitation du Christ* et favorisé les universités anglaises en fondant des chaires de théologie à Oxford et à Cambridge. Laura Cereta (1469-1499) appartient aux cercles humanistes de Brescia et au monastère de Chiari. Elle a écrit au moins 82 lettres en latin dont la moitié, adressée à des femmes.

4.3. Troubadours et trobairitz

On connaît le nom d'une vingtaine de *trobairitz*, femmes troubadours des XII^e^ et XIII^e^ siècles. Comme leurs homologues masculins, elles appartiennent à diverses couches de l'aristocratie. Certaines, comme la comtesse de Die ou Marie de Ventadour, font partie de la haute aristocratie, d'autres, comme Na Castelloza, d'une petite noblesse, d'autres encore de la roture. La très grande majorité est anonyme. L'attribution des œuvres est difficile et il est fréquent qu'on ait affaire à

des poèmes ou des chansons présentés par des femmes mais écrits par des hommes. C'est pourquoi les spécialistes intègrent souvent dans le corpus des *trobairitz* l'ensemble des pièces énoncés par des femmes, qu'on ait ou non un doute sur l'identité sexuelle de l'auteur. Au total, et avec cette large acception, une quarantaine de poèmes sont attribués à des femmes, soit 1,5 % de la production totale des troubadours, conservés dans 28 manuscrits dont beaucoup sont d'origine italienne. On constate que les œuvres énoncées au féminin sont souvent rejetées à la fin du manuscrit ou dans des zones intermédiaires, à la jonction des grandes collections masculines. Plus de la moitié des 40 poèmes féminins présente une forme dialoguée (*tenso, partimen*, échange de *coblas*) dans laquelle le partenaire est souvent un homme (19 pièces) et plus rarement une femme (3 pièces). « Sollicitante ou appelée, la voix féminine est majoritairement un contre-chant » (Jean-Charles Huchet).

Dans ces pièces féminines, on cherche vainement des indices de féminité. La structure du poème est la même que dans les œuvres énoncées au masculin, mêmes topiques, mêmes tropes, mêmes schémas métriques et rimiques. Les *trobairitz*, comme les troubadours, chantent l'amour, l'absence, le désir insatisfait, les regrets, avec les mêmes mots. On ne note pas une effusion lyrique plus forte. Les particularités qu'on observe tiennent davantage aux contraintes du genre littéraire ou au niveau social de l'auteur-e qu'à une opposition de genre. Chercher un homme ou une femme derrière le 'je' féminin des *trobairitz* s'avère peu pertinent.

4.4. L'amour courtois : une promotion des femmes ?

L'amour courtois, notion inventée en 1883 par Gaston Paris pour qualifier les sentiments entre Lancelot et Guenièvre chez Chrétien de Troyes, peut être défini comme une liaison extraconjugale entre une dame mariée et un amoureux transis qui se dépasse pour obtenir les faveurs de sa bien-aimée. Il s'agit d'un type d'amour très présent dans la littérature médiévale des XII^e^ et XIII^e^ siècles, dans les poèmes lyriques occitans, ceux des trouvères, les romans arthuriens ou les ouvrages didactiques tel le *De amore* d'André Chapelain, la traduction d'Ovide ou le *Roman de la Rose.* Cette adulation de la femme peut-elle être interprétée, ainsi que l'a fait Joan Kelly, comme une promotion propre aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, un « âge d'or » qui aurait précédé une dégradation du statut de la femme aux deux derniers siècles du

Moyen Âge ? Peut-on y voir une occasion pour les femmes d'exprimer leur sexualité indépendamment du mariage ? L'homme amoureux au service de sa dame renverserait-il la hiérarchie entre les sexes ?

De fait, le phénomène de l'amour courtois n'affecte qu'une infime partie de la population, l'élite aristocratique. Dans cette littérature, les règles masculines très codifiées du monde féodal restent dominantes et ce sont les sentiments et les prouesses de l'homme qui sont exprimés. C'est lui qui continue à parler, désirer, à être le véritable sujet de l'échange amoureux. L'amour masculin est toujours considéré comme supérieur à celui de la femme. Erich Köhler et Georges Duby ont montré que l'idéologie de l'amour courtois était davantage une stratégie littéraire, une médiation destinée à apaiser les tensions sociales, les conflits entre jeunes et moins jeunes ou les inimitiés des hommes en compétition dans les cours féodales du XII^{e} siècle. L'amour adultère si valorisé dans l'amour courtois est, plus encore pour la femme, sévèrement puni par la loi. La Dame mise en scène dans les romans d'amour courtois, comme celle des troubadours, est une figure littéraire, un idéal désincarné et inaccessible, loin de la réalité des vraies femmes, comme Marie qui connaît une promotion sans précédent précisément au cours de cette même période. La Dame des poètes courtois n'est pas une femme, mais une projection des désirs des hommes, tout autant que le reflet de leurs frustrations et de leurs peurs.

Chapitre 6

Hommes et femmes dans l'église

1. L'EXCLUSION DES FEMMES DU SACERDOCE
2. RELIGIEUX ET RELIGIEUSES

Depuis la Réforme dite grégorienne, la société est clairement divisée en deux groupes hiérarchisés. Supérieurs, car en dehors de tout lien charnel, les clercs ; en dessous, les laïcs. Aux XII^e^-XV^e^ siècles, les clercs séculiers, qui assurent l'administration des sacrements et qui vivent en contact avec les fidèles (« dans le siècle [*seculum*]) », ne sont que des hommes. En revanche, des femmes peuvent appartiennent au clergé régulier en prenant le voile et en devenant des nonnes – ou moniales –, ou en menant une vie de religieuse plus ou moins tolérée par l'Église.

1. L'exclusion des femmes du sacerdoce

1.1. Le tournant grégorien

À la fin du Moyen Âge – et encore aujourd'hui dans l'Église catholique –, être prêtre est un monopole masculin. L'exclusion des femmes du sacerdoce ne reposant sur aucun fondement scripturaire, la hiérarchie ecclésiastique la justifie en partie par le choix du Christ de s'entourer de douze apôtres hommes. Le refus de ne pas confier les rituels de sacrifice aux femmes, à moins qu'elles ne soient pas encore mère, stérile ou ménopausée, est commun à de nombreuses sociétés.

Quelques sources littéraires et épigraphiques du début du christianisme attestent que des femmes, même si elles étaient très minoritaires, ont exercé un magistère. Mais à partir du « moment

carolingien » et surtout de la Réforme grégorienne est affirmée l'impossibilité des femmes d'appartenir au clergé séculier et donc d'être prêtre, curé, évêque, archevêque, cardinal ou pape. Le *Décret* de Gratien (vers 1140), systématisant et renforçant la législation antérieure, multiplie les interdictions faites aux femmes de prêcher, de conférer le baptême et d'entrer en contact avec les objets sacrés. Les *Décrétales* du pape Grégoire IX (1234) complètent le *Décret* en interdisant aux femmes de servir la messe, de lire l'Évangile en public et de confesser. Au début du XIII^e^ siècle, dans la *Somme sur l'art de prêcher*, Thomas de Chobham écrit : « Ni le laïc, ni la femme ne peuvent prêcher publiquement, c'est-à-dire dans une église ». En 1245, le décrétaliste Bernard de Parme, affirme : « En règle générale, il est interdit aux femmes d'exercer un ministère d'hommes ». Les théologiens et canonistes associent volontairement la prise de parole des laïcs à celle des femmes car si la condamnation de la parole féminine en public possède un fondement scripturaire (saint Paul écrit : « Que les femmes se taisent dans les Assemblées »), l'Écriture n'a jamais interdit la diffusion de la Parole de Dieu par les simples fidèles. Cette association vise à jeter le discrédit sur la parole des laïcs. La condamnation fonctionne par un jeu de superposition du binôme laïc/clerc sur le binôme femme/homme. D'un côté, un groupe d'individus dévalorisés par l'inclusion des femmes, de l'autre un groupe asexué dont la spiritualité légitime le rôle de vecteur exclusif de la parole de Dieu. Le discours clérical opère alors de plus en plus une différence entre *exhortatio* et *praedicatio* : les laïcs (hommes et femmes) peuvent exhorter c'est-à-dire appeler à respecter Dieu, à prier mais uniquement dans la sphère du privé (dans le cadre familial ou monastique). Mais seuls les clercs sont autorisés à prêcher. Vers 1190, commentant l'interdiction pour les femmes de prêcher, le canoniste italien Hugguccio précise que « s'il s'agit d'une abbesse, elle peut dans le secret du cloître, ou du chapitre, ou du chœur, enseigner (*docere*) ses moniales et les converses, et aussi les convers, et leur prêcher (*predicare*) », ajoutant qu'« autrement, c'est interdit aux femmes… ».

1.2. Le danger du sacerdoce féminin : la papesse Jeanne et le songe de la mère de Thierry

La naissance de la légende de la papesse Jeanne est très emblématique de ce moment d'exclusion définitive des femmes du sacerdoce. Vers la fin du XI^e^ siècle apparaît un récit qui rapporte qu'une femme ayant vécu

au milieu du IXe siècle s'est travestie en homme, a voyagé à Rome et à Athènes, a mené des études brillantes, est devenue cardinal puis pape pendant sept mois et trois jours. Elle donne naissance à un enfant puis meurt au cours d'une procession. Cette croyance prend de l'ampleur à partir de la fin du XIIIe siècle et connaît un vif succès jusqu'au début du XVIe siècle. Dès 1280, dans Rome, on évite soigneusement le lieu impur que représente l'endroit de l'accouchement de la papesse. À partir de 1290, on aurait procédé à un rite de vérification du sexe du nouveau pape. Au moment de son couronnement, ce dernier s'assoit sur une chaise percée et un clerc se glisse sous le siège du pontife pour vérifier ses attributs virils. Aucune certitude n'existe sur cet événement mais les médiévaux, eux, sont persuadés que ce rite d'inversion, carnavalesque, a été une réalité. Les prédicateurs mendiants le répandent dans leurs sermons. Le moment où naît cette légende est très révélateur du tournant grégorien car « c'est au moment où l'on impose le célibat aux prêtres que l'on croit à la nécessité de vérifier la virilité du plus éminent d'entre eux » (Alain Boureau). À travers ce récit est posé le problème de l'intrusion d'une femme au sein du pouvoir masculin et surtout du pouvoir de l'Église au plus haut niveau, comme le révèle aussi cet autre récit :

Doc. 17. Le songe de l'épouse d'un chevalier (extrait de la *Vie de Thierry* († 1086) d'après un moine anonyme de la fin du XIe siècle)

Il y avait dans le village que l'on appelle Leernes […]un guerrier (*miles*) nommé Gonzon, né dans une famille honorable et marié à une femme religieuse (*uxorem religiosam*) et craignant Dieu. Un jour, alors qu'elle s'était abandonnée au sommeil, celle-ci se vit en songe dans une église revêtue d'habits sacerdotaux (*sacerdotalibus indutam vestimentis*), entourée d'hommes lui concédant avec obligeance une fonction d'officiante ; alors qu'elle ignorait complètement les lettres (*litteras*), elle se vit chanter la messe d'un bout à l'autre, scrupuleusement, et célébrer ce mystère sans hésitation, comme si elle avait depuis toujours rempli cette tâche. Après avoir accompli, à ce qu'il lui semblait, l'office solennel de la messe, elle se vit bénir le peuple comme un prêtre (*ut sacerdos*). Ensuite, ayant ôté et déposé les vêtements sacrés dans la sacristie, elle partit et, alors que tous la saluaient, rentra chez elle.

Après ce doux songe, elle s'éveilla doucement. Alors, terrifiée, elle commença à s'inquiéter et à se tourmenter en elle-même à cause de la vision. Se souvenant de son sexe et de sa condition, elle craignit que ce qu'elle avait vu n'annonçât un grand malheur pour elle ou pour sa maison : elle savait, en effet, que le mystère [de la messe] n'avait jamais été accompli par aucune femme. Mais bientôt, en femme sage, elle réfléchit et comprit que si Dieu voulait la tuer ou affliger sa maison des pires calamités, il aurait annoncé ces malheurs et ces morts autrement que par le mystère de la vivification. D'autre part, elle était certaine qu'il ne s'agissait pas d'une vision fantasmatique (*visionem fantasticam*) et qu'elle n'avait pas été trompée par l'image nocturne d'un sommeil vain (*nocturna vani somnii imagine*), mais qu'elle avait entrevu quelque chose de grand et de divin.

Cependant, contrairement à l'habitude des femmes, elle ne voulut raconter à personne ce qu'elle avait vu, pas même à son mari ; elle tourna son visage vers le Seigneur, demandant et suppliant, par des jeûnes, des aumônes et des prières, que Dieu, qui révèle les mystères et connaît ce qui est caché dans l'ombre, accepte de lui révéler le mystère de sa vision. Parce qu'elle avait appliqué tout son cœur à cette recherche, Dieu lui montra ce qu'elle cherchait, elle mérita de savoir.

Il y avait en ce temps-là, dans la région, une vieille femme (*quaedam anus longaeva*), vivant dans une sainte continence, à laquelle Dieu avait concédé, grâce à ses mérites, parmi d'autres vertus, le don d'annoncer, souvent et à de nombreuses personnes, le futur. En raison de cette réputation, la femme [de Gonzon] se rendit auprès d'elle, avec l'espoir que fût interprété son songe. S'étant confiée à elle, après de mutuels embrassements et des discussions, en tremblant et en pleurant, elle lui raconta sa vision, suppliant tout d'abord [la vieille femme] que celle-ci prie Dieu pour elle, afin que la vision n'annonce pas pour elle un prodige, et ensuite pour qu'elle lui indique le sens de la vision. Ayant fait une prière, dotée de la grâce prophétique, [la vieille femme] dit : « Sois confiante, femme, car ce que tu

as vu, c'est une vision qui vient de Dieu. Pour ton salut et le salut de beaucoup, cette vision se réalisera de la manière suivante. Le fils que tu as dans ton ventre » – en effet, elle était enceinte – « il te naîtra, lui que Dieu a dès maintenant sanctifié, lui qu'il s'est gardé pour l'exercice du ministère sacerdotal et par lequel il prévoit le salut de nombreuses personnes ». Elle prononça ces paroles, puis renvoya chez elle la femme assurée d'une telle promesse. Retournée auprès de son mari, elle lui raconta le songe, qu'elle avait tenu secret, avec l'interprétation donnée par la prophétesse.

Vita Theoderici abbatis Andaginensis (B.H.L. 8050), éd. W. Wattenbach, dans M.G.H. S.S., t. 12, p. 38 (traduit du latin par Michel Lauwers).

La femme mise en scène dans ce texte est la future mère de Thierry († 1086), abbé réformateur de la communauté religieuse de Saint-Hubert, dans les Ardennes. Dieu la gratifie de ce songe lui permettant de se voir en prêtre car elle est une « femme religieuse et craignant Dieu », d'une piété exceptionnelle (jeûnes, aumônes, prières), « sage », peu loquace et non encline à révéler un secret (« contrairement à l'habitude des femmes, elle ne voulut raconter à personne ce qu'elle avait vu, pas même à son mari ») et surtout parce qu'elle porte en elle un futur saint. Ce qui est remarquable dans cet extrait est la réaction première de la femme après son rêve. Elle est « terrifiée », consciente d'avoir, malgré elle, commis une effraction, franchi la barrière dressée par l'Église entre les prêtres (exclusivement des hommes) et les laïcs (femmes et hommes).

2. Religieux et religieuses

2.1. Le genre des nonnes, épouses du Christ

Si les femmes ne peuvent appartenir au clergé séculier, en revanche, elles sont autorisées, et même parfois encouragées, à faire partie du clergé régulier, même si, dans ce secteur, elles sont bien moins nombreuses que les hommes. Certaines ont la vocation mais beaucoup, dans les milieux aristocratiques, ont été forcées pour éviter l'émiettement

du patrimoine. Le thème littéraire de la mal mariée, jeune nonne cloîtrée malgré elle, atteste la fréquence de ces cas. En voici un, issu de la lyrique française du XII^e^ siècle, qui, sous son aspect léger, cache une réalité tragique : « Je suis une demoiselle, enjouée, gracieuse et charmante. Je n'ai pas quinze ans et le temps est venu où s'arrondit ma poitrine. Je devrais apprendre ce qu'est l'amour et savoir interpréter les manèges séduisants. Mais on m'a mise en prison. Que la malédiction divine frappe celui qui m'y mit ! Il a fait une mauvaise action et c'est un péché que d'enfermer en une abbaye une fillette telle que moi. C'est un grand méfait assurément. En religion, ma vie est pleine de tourment. Mon Dieu, je suis bien trop jeune ! Je sens des maux délicieux sous ma ceinturette. Maudit soit de Dieu qui me fit nonnette ! ».

Les clercs réguliers sont les moines et les moniales qui vivent isolés du monde (le mot « moine » vient de la racine grecque *monos* qui signifie « solitaire »), cloîtrés, sous la direction d'un abbé ou d'une abbesse. Leur principale fonction est de prier et ils ou elles n'ont pas à administrer les sacrements aux fidèles, bien que, surtout chez les moines clunisiens, les hommes reçoivent souvent l'ordre de prêtrise. Dès le début du christianisme, l'Église a œuvré pour valoriser l'état de virginité féminine. La cérémonie de consécration des vierges officielles, dès son apparition au IV^e^ siècle, est le privilège de l'évêque. La vierge qui choisit de consacrer sa vie à Dieu est l'« épouse du Christ » (*sponsa Christi*). Celle qui faillit à son vœu devient une « *Christi adultera* ». Son état est donc assimilé à l'état matrimonial : elle doit être fidèle et le lien est indissoluble. Jusqu'au IX^e^ siècle, la cérémonie est très sobre et consiste en une remise du voile avec prière de bénédiction. Puis, à partir du XIII^e^ siècle, elle devient beaucoup plus riche et précise. Entre 1292 et 1295, Guillaume Durand de Mende rédige un pontifical sur la consécration des vierges qui connaît un grand succès. Il explique que l'évêque doit mener lui-même une enquête minutieuse sur la jeune fille pour vérifier la sincérité de son vœu puis, lors du rituel, bénir les habits, remettre le voile, l'anneau (symbole du mariage) et la couronne (emblème de la virginité), avant que la jeune nonne ne passe définitivement sous l'autorité de l'abbesse. Cet état de pureté paraît si exceptionnel pour une femme que les premiers penseurs chrétiens se sont demandé si une nonne restait une femme. Jérôme, dans son commentaire de l'Épître aux Éphésiens, répond : « Tant que la femme est faite pour la naissance et les enfants, elle est différente des hommes comme le corps l'est de l'âme. Mais lorsqu'elle fait vœu de servir le Christ plus que le

monde, elle cessera d'être une femme et sera appelée un homme ». Au Moyen Âge, on le voit, le binôme d'opposition charnel/spirituel est plus structurant que le binôme homme/femme.

2.2. Abbayes d'hommes, abbayes de femmes

À partir du début du VI^e^ siècle, la règle monastique qui domine en Occident est celle de Benoît de Nursie, règle dite bénédictine ou cassinienne, du nom du monastère créé par Benoît en Italie au Mont Cassin. Deux réformes importantes ont vu le jour ensuite, celle de Cluny à partir de 910 et celle de Cîteaux au début du XII^e^ siècle. Les Clunisiens ou moines noirs mènent une vie centrée sur la prière, l'office choral et le travail de copiste. Ils sont très souvent des prêtres et sont donc majoritairement des hommes. Les Cisterciens ou moines blancs (car leur robe de bure est de laine brute, non teinte) vivent de manière plus dépouillée, rigoureusement en retrait du monde.

Certains ordres ont pu se montrer hostiles à l'entrée des femmes. C'est le cas de celui de Grandmont, fondé vers 1076 par Étienne de Muret à Ambazac en Haute-Vienne qui interdit d'accueillir des femmes (chapitre 29 de la règle). Il faut attendre le renouvellement de l'ordre sous le pape Jean XXII (1316-1334) pour que se développent quelques fondations féminines. Mais les XI^e^ et XII^e^ siècles se caractérisent par des fondations d'abbayes de femmes beaucoup plus nombreuses qu'auparavant. Malgré un décret adopté par les instances cisterciennes en 1228 d'interdire la création de tout nouveau couvent de femmes, les monastères féminins fleurissent tout au cours du XIII^e^ siècle en Rhénanie ou dans les Pays-Bas. En 1055, Hugues de Sémur, abbé de Cluny, fonde Marcigny pour y accueillir des moniales. En 1131, Gilbert de Sempringham crée dans son village natal anglais le monastère de Sempringham puis, en 1139, celui de Haverholm dans le Lincolnshire. Gilbert met des converses au service des moniales, des frères laïques pour la mise en valeur des terres données à la communauté et des chanoines. Ces créations sont souvent liées à des abbayes d'hommes et parfois des monastères doubles dans lesquels cohabitent deux communautés de moines et de moniales vivant sous une autorité unique (abbé plutôt qu'abbesse). Il n'y a pas toujours unité de lieu et unicité du patrimoine et même parfois de règle. Les hommes vivent souvent sous la règle de saint Augustin et les femmes, sous celle de saint Benoît. Les bâtiments d'habitation sont distincts mais l'église est commune, un mur

séparant hommes et femmes. Se met en place une complémentarité entre les sexes car les femmes ont besoin des hommes pour le service divin, les sacrements et l'administration extérieure et les hommes utilisent les capacités assignées aux femmes : confection des vêtements et cuisine. L'ordre des Chartreux, créé par Bruno en 1084, commence à partir de 1140 à accueillir des maisons féminines, proposant un débouché pour les filles de la noblesse du Dauphiné : Prébayon (aux pieds du mont Ventoux) créé entre 1140 et 1150, Bertaud (Hautes-Alpes) en 1188 puis Prémol (sud-ouest du massif de Belledonne) en 1234. Dans ce dernier cas, on assiste à une adaptation féminine d'une règle érémitique entraînant des exigences de vie monastique plus lourdes que dans le modèle cénobitique. Dans les deux derniers siècles du Moyen Âge, on note une raréfaction des fondations de monastères féminins autonomes. Instables, déréglés, mal dotés, ils sont souvent obligés de réduire leurs effectifs ou de fermer.

2.3. Des moines soumis à une abbesse : le cas de Fontevraud

En 1101, après des années d'errance, Robert d'Arbrissel s'installe à Fontevraud sur une terre offerte par un seigneur local. Il divise la troupe qui l'entoure en plusieurs groupes : il édifie Notre-Dame pour les moniales et Saint-Jean pour les hommes, prêtres et laïcs, puis, Sainte-Marie-Madeleine pour les prostituées, Saint-Lazard pour les lépreux et Saint-Benoît pour les malades. Avant de mourir, le 28 octobre 1115, il confie la direction de sa fondation religieuse double (hommes et femmes), non pas à un abbé, comme c'était l'usage, mais à une abbesse, Pétronille de Chemillé, une converse laïque, femme d'expérience qui dirige l'ensemble jusqu'à sa mort en 1149. Dans les créations précédentes (Marcigny ou Sempringham), il n'était pas rare que l'abbesse ait une autorité sur les prêtres et convers du monastère. Mais dans le cas de Fontevraud, raison majeure pour laquelle Robert est critiqué, le système est conçu dès l'origine comme un ordre double et comporte d'emblée le principe d'une subordination des hommes aux femmes. Ainsi, la nourriture et l'argent sont distribués aux frères par la cellérière sous le contrôle de l'abbesse et de la grande prieure. L'abbesse de Fontevraud est très puissante : en 1200, elle commande à plus de 80 prieurés, choisit les prêtres, les prieurs et les prieures, dirige nonnes et frères, reçoit les serments des nouveaux venus, hommes et femmes. Les frères s'en plaignent souvent. Comment expliquer ce projet

« renversant » (Jacques Dalarun) ? Est-ce un moyen extrême d'humiliation pour les hommes (être dominés par des femmes), une forme sublimée de martyre ? C'est aussi une manière de respecter une hiérarchie sociale car il semble que les nonnes de Fontevraud aient été d'un rang social supérieur aux frères.

Cette forte autorité féminine sur des hommes n'empêche pas qu'à l'intérieur, les fonctions sont respectueuses des qualités des deux sexes, comme le rappelle Baudri de Bourgueil dans sa *Vita prima* de Robert, écrite entre 1116 et 1120 : « Il dédiait le sexe le plus tendre et le plus faible (*sexum teniorem et imbecilliorem*) à la psalmodie et à la contemplation ; quant au plus fort (*fortiorem*), il l'appliquait aux exercices de la vie active ». Les statuts, rédigés avant 1115 et remaniés entre 1116 et 1119, insistent sur la nécessité pour les femmes de la claustration, la modestie de la toilette et se montrent d'une extrême précision sur les normes du vêtement (12 articles sur 45), là où, pour les frères, l'accent est mis sur la pauvreté, les jeûnes, l'ascèse, les habits frustres.

La multiplication des abbayes féminines entraîne une demande de la part des nonnes pour que soient rédigées des règles particulières adaptées à leur sexe. En 1132, Héloïse en fait la demande à Abélard :

Doc. 18. Héloïse demande à Abélard de rédiger une règle de femmes pour le monastère du Paraclet dont elle est l'abbesse (vers 1132)

« […] En effet, dans l'Église romaine actuelle, les femmes comme les hommes vivent sous la seule règle de saint Benoît. Or, on voit à l'évidence que cette règle a été conçue uniquement pour les hommes et qu'elle ne peut être suivie que par eux, qu'il s'agisse de prélats ou de simples moines. Et même en faisant abstraction de bien d'autres provisions de cette règle, qu'importe aux femmes ce qu'on y lit sur les capuchons, sur les hauts-de-chausses ou encore sur les scapulaires ? Et que peuvent leur importer ces prescriptions sur les chausses en lin, ou bien sur les tuniques qui entreraient en contact avec leur peau, puisque le flux qui les purge tous les mois de leurs humeurs superflues en rend l'usage parfaitement impossible ! Que peuvent leur importer, enfin, les statuts sur les fonctions de l'abbé, qui doit faire lui-même la lecture de l'Évangile, pour, immédiatement après, entonner l'hymne ? Que dire

des dispositions sur la table de l'abbé, dressée loin des frères pour recevoir les pèlerins et les hôtes ? Est-ce donc chose convenable à notre état religieux que d'offrir l'hospitalité aux hommes ou que l'abbesse partage son repas avec les hommes qu'elle aurait reçus ? Ah ! Comme il est facile de perdre son âme, lorsque femmes et hommes cohabitent sous un même toit ! Et cela surtout en ce qui concerne les choses de la table, où règnent gourmandise et ivresse et où l'on se livre au plaisir du vin 'qui invite insidieusement à la luxure' [Eph., V, 18] ! […] Et même si elles n'admettent que des femmes à leurs tables, n'y a-t-il point là quelque péril caché ? Pour séduire une femme, quoi de plus propice que les flatteries d'une entremetteuse ? À qui une femme est-elle aussi prompte à confier les turpitudes de son âme enflammée qu'à une autre femme ? C'est pourquoi Jérôme, que j'ai déjà cité à ce propos, exhorte les femmes ayant choisi la sainte vocation à fuir par-dessus tout les femmes du siècle. D'autre part, si nous refusons notre hospitalité aux hommes au seul bénéfice des femmes, qui ne voit combien nous offenserons les hommes et attirerons sur nous leur colère, alors que les monastères du sexe faible ont justement besoin de leur aide ? Ce serait un comble, si ceux qui nous avaient aidées le plus croyaient recevoir moins en retour que d'autres, voire ne rien recevoir du tout ! » […] Mais pour ne pas évoquer ici toutes les dispositions de la Règle que nous ne sommes pas en mesure d'observer – ou en admettant que nous le puissions, qui n'iraient pas sans danger – où a-t-on jamais vu un couvent de moniales sortir pour moissonner les champs ? Est-ce là leur habitude ? Les voit-on labourer la terre ? Une seule année est-elle suffisante pour éprouver la vocation des novices ? Leur instruction est-elle suffisante quand on leur a lu la Règle trois fois de bout en bout, ainsi que la Règle elle-même le prescrit ? […] Qui ne voit donc qu'il n'y a ni raison ni discernement, lorsqu'on attribue les fardeaux, à ne prêter aucune attention aux forces de celles et de ceux qui vont les porter, afin que les efforts à fournir soient proportionnels à la constitution voulue par la nature ? Qui croirait qu'un âne puisse porter la même charge qu'un éléphant ? Qui donnerait aux enfants et aux

vieillards les mêmes tâches qu'aux hommes valides ? Les mêmes tâches aux faibles qu'aux forts ? Aux malades qu'aux bien-portants ? Aux femmes qu'aux hommes – au sexe faible, donc, qu'au sexe fort ? […] Il est clair que ceux qui ont écrit les règles monastiques non seulement n'ont absolument rien dit pour les femmes, mais qu'ils savaient pertinemment qu'elles ne pourraient pas suivre les préceptes mêmes qu'ils avaient édictés. Ils ont ainsi montré à l'évidence qu'en ce qui concerne la règle, le joug ne devait pas peser du même poids sur la nuque du taureau et sur celle de la génisse. Car celles et ceux que la nature a créés inégaux ne doivent pas être soumis aux mêmes tâches ».

Lettres d'Abélard et Héloïse, texte établi et annoté par Eric Hicks et Thérèse Moreau, Lettres Gothiques, Paris, 2007, p. 230-327.

Héloïse entre au couvent du Paraclet après l'émasculation d'Abélard, en 1130 et en devient l'abbesse. C'est à ce titre qu'elle sollicite son ancien amant pour lui demander de rédiger une règle « appropriée à notre sexe ». Cette lettre permet de s'interroger sur les distinctions de sexe à l'intérieur du monde monastique et de voir comment une femme, aussi érudite et intelligente que Héloïse, a parfaitement intégré sa différence, son infériorité, sa soumission au pouvoir masculin. Héloïse justifie la nécessité d'une règle spécifique par « la faiblesse » du sexe féminin. Elle juge qu'une année de noviciat n'est pas suffisante pour éprouver la vocation d'une future nonne, moins rapide que les novices hommes, que les habits des Bénédictins ne sont pas adaptés aux femmes à cause de leurs menstrues et insiste sur la nécessité d'une clôture beaucoup plus stricte que pour les moines, à la fois en limitant les visiteurs et en interdisant les sorties à l'extérieur du monastère, même pour travailler la terre. On ne sait pas si Abélard a répondu favorablement à la requête d'Héloïse.

2.4. Une clôture féminine plus stricte, « écrin qui protège la virginité »

La parole des moines ne se cantonne pas au cloître. Elle sert d'abord à enseigner dans l'école du monastère mais s'est également diffusée en

dehors de l'abbaye. Pierre le Vénérable, abbé de Cluny de 1122 à 1156, affirme être « membre d'une Église qui n'a pas vocation à se taire ». Bernard de Clairvaux prêche la Croisade et les Cisterciens luttent par la parole pour contrer les hérétiques cathares dans le Laurageais avant l'arrivée de Diègue et de Dominique de Guzman. De très nombreux ermites de la France de l'Ouest ont été de formidables prédicateurs itinérants. Les femmes en revanche qui ont choisi la vie monastique doivent rester cloîtrées et se taire. Dans la vie de saint Étienne d'Obazine (vers 1160-1180) on peut lire : « Il [Étienne] décida que dorénavant, aucune d'entre elles, aussi longtemps qu'elle vivrait, ne pourrait franchir la clôture du monastère ». C'est pourquoi, « dans le mur qui sépare l'église en deux parties, il a été aménagé un guichet carré, garni de barreaux de fer et fermé d'un voile du côté des religieuses. Vers le bas, il a été laissé un espace libre pour permettre à la main du prêtre de distribuer la sainte Eucharistie ». Dans *La Vie de Recluse*, rédigé au milieu du XII^e^ siècle pour sa sœur, le Cistercien du Yorkshire Aelred de Rievaulx insiste sur les dangers des contacts extérieurs pour les nonnes, par la vue, l'ouïe et le toucher. Aelred compare souvent cette menace à du venin car, selon lui, la femme est vulnérable par nature et peut bien moins que les hommes résister aux désirs et aux tentations. Il écrit : « Souviens-toi toujours combien est précieux le trésor que tu portes, et combien est fragile l'écrin ! Pense à ta récompense, à la gloire, à la couronne que te vaudra cette virginité gardée. Et d'autre part, songe sans cesse à la confusion, à la peine, au châtiment qui t'attendent si tu la perds […] C'est ainsi que le parfum de ta virginité embaume les cieux ». Au début du XIII^e^ siècle, Jacques de Vitry dans son *Histoire occidentale* écrit : « Les moniales étaient à ce point tenues enfermées à l'intérieur du monastère que nul homme n'avait accès auprès d'elles. Elles ne chantaient pas au chœur et dans l'église, mais se consacraient seulement en silence à la prière, en lisant leur psautier, en disant les heures canoniales et celles de la Vierge discrètement, en toute humilité et avec dévotion. Là demeuraient des prêtres et des clercs du même ordre, hommes pieux et éprouvés qui étaient à leur service pour l'office divin, les écoutaient en confession par une fenêtre et s'attachaient à heures fixes à les instruire dans les divines Écritures ». Le parloir demeure souvent l'un des seuls lieux de véritables contacts avec l'extérieur, la seule fenêtre sur le monde.

Contrairement à leurs homologues masculins, les femmes cloîtrées s'adonnent assez peu à l'étude. Les cas d'Hildegarde de Bingen, de Roswitha ou d'Herrade de Hohenburg représentent des exceptions. Les

nonnes ne possèdent que des livres liturgiques, pour prier. De même, elles quittent très rarement les bâtiments monastiques pour se livrer au travail agricole, limitant ainsi leurs contacts avec le monde laïque. En 1213, puis en 1218-1220 puis encore en 1225, le chapitre général des Cisterciens demande aux nonnes d'abandonner les travaux des champs et de les déléguer à des frères convers. Même celles qui vivent à l'ombre des ordres mendiants, dans l'observance, se voient de plus en plus cantonnées à la contemplation et à la méditation. En 1298, Boniface VIII, par la bulle *Pericoloso*, intime à toutes les religieuses de la chrétienté la stricte clôture sous peine d'excommunication. C'est donc uniquement, au sein du clergé régulier, en acceptant une stricte clôture que les femmes peuvent s'affirmer dans l'Église. Dès lors, on comprend la violence et la cruauté des nonnes, réelles ou mises en scène, et des moines à l'égard d'une religieuse qui ne respecte pas la clôture, se livre au commerce charnel et met en péril le choix de virginité de toute la communauté.

2.5. La nonne enceinte ou les risques de la cohabitation

Vers 1150, Gilbert de Sempringham fonde un monastère double qui accueille une communauté de nonnes et une communauté de chanoines ainsi que des frères et des sœurs convers à Watton dans la province de York. Aelred de Rielvaux raconte qu'immédiatement après cette fondation, l'archevêque d'York, Henri Mudac (1141-1155), confie au monastère une petite fille de quatre ans comme oblate. Cette dernière, devenue adolescente, se moque bien de sa vocation. Aelred écrit : « elle devait préférait le superficiel au spirituel, le jeu à la réflexion, et la sottise au sérieux ». Elle s'éprend d'un frère aperçu lors de travaux effectués dans le couvent avec lequel elle entretient une relation sexuelle et se retrouve enceinte. Cela se sait. Le frère s'enfuit. Les autres moniales se montrent alors d'une violence inouïe : « La ferveur brûlait dans leurs os et se regardant l'une l'autre, elles battirent des mains de concert et fondirent sur elle pour lui arracher le voile de la tête. D'aucunes étaient d'avis qu'il fallait la brûler, d'autres qu'il la fallait écorcher vive, d'autres encore qu'il la fallait ligoter à un arbre et la rôtir sur du charbon de bois ». Après lui avoir arraché son voile, elles la molestent, la mettent nue, la fouettent et l'enchaînent dans une cellule. Ayant appris cette histoire et sachant que les deux amants avaient fixé un prochain rendez-vous amoureux, Gilbert de Sempringham dépêche

plusieurs moines du couvent dont un, travesti en femme. Le frère amoureux de la nonne est capturé, roué de coups et livré à la vindicte des nonnes. « Sitôt entre les mains, elles le jetèrent à terre et le maintinrent. La cause de tous les maux fut introduite comme un spectacle ». Elles mettent entre les mains de la jeune nonne « un instrument et elle se trouva contrainte, à son corps défendant, de l'émasculer (*virum abscidere*) de ses propres mains. Puis l'une de celles qui se tenaient là, saisissant les parties dont il avait été soulagé, infectes, sanguinolentes et telles quelles, les fourra dans la bouche de la pécheresse. Voyez qu'elle ardeur enflamma les gardiennes de la pudeur, les vengeresses de la souillure, les amantes du Christ avant tout autre chose ! Voyez comment en le mutilant de la sorte et en la harcelant d'injures et d'affronts, elles vengèrent l'offense faite au Christ ». Après cette scène, l'archevêque d'York, entre-temps décédé, apparaît en songe deux nuits de suite à la future mère désormais sur le point d'accoucher. Lors de la seconde vision, cette dernière voit des femmes suivies par l'archevêque emporter son bébé. À son réveil, elle n'est plus enceinte. Après avoir cru, dans un premier temps, à un infanticide, les nonnes finissent par crier au miracle, d'autant plus que, peu de temps après, la jeune moniale bénéficie d'un autre prodige puisqu'elle est libérée des deux entraves qui enserraient ses pieds, signes que Dieu lui a pardonné. C'est pour laver le monastère de tout soupçon que Gilbert de Sempringham a demandé à son ami cistercien Aelred de Rievaulx d'aller enquêter sur place, d'où le récit qui nous permet de connaître l'événement.

La féroce castration de l'amant par les nonnes semble être une condition préalable indispensable à la réalisation des miracles. Car, en ayant eu commerce charnel avec le jeune frère, la jeune moniale a commis un adultère, a cocufié le Christ puisque, ne l'oublions pas, depuis la prononciation de ses vœux, elle est devenue une *sponsa Christi*. L'émasculation permet de laver l'injure odieuse faite au Fils de Dieu et aux autres nonnes qui sont toutes épouses du Christ et dont le crime de l'une d'entre elles a contaminé toute la communauté. En commentant ce crime horrible, les « vierges castratrices » (Damien Boquet) rétablissent à la fois leur pudeur et l'honneur du Christ. Pour Aelred de Rielvaux, leur colère est une bonne colère, légitimée par la défense de leur communauté et leur zèle religieux. Les nonnes transgressent une série d'interdits, en attribuant une peine qui est du ressort de la justice séculière, en faisant verser le sang et en se livrant à d'horribles atrocités. Mais Aelred leur donne raison. Il conclut : « Je loue non pas le geste, mais la ferveur ; je n'approuve pas l'effusion de sang,

mais je loue la grande ferveur des vierges saintes contre l'infamie ». Songeant peut-être à cette affaire ou à d'autres survenues à cette époque, dans sa *Vie de recluse*, rédigée au même moment, le même Aelred écrit : « De nos jours, c'est déjà bien beau si [les recluses] gardent l'intégrité corporelle (*corporalem castitatem*), si une grossesse ne vient pas mettre fin à leur réclusion, si des pleurs d'enfants ne trahissent pas qu'elles sont devenues mères ». Il existe de nombreuses histoires de ce type dans l'ensemble de la chrétienté révélant l'angoisse d'une transgression chez les hommes comme chez les femmes. On a conservé les pièces d'un procès épiscopal daté de 1279 à l'encontre des religieuses de la communauté dominicaine de Zamora sur la rive gauche du Duero, au nord de Salamanque, accusées d'ouvrir leur porte aux frères ou de se passer des billets doux à travers des trous dans le mur ou pire encore.

2.6. Les recluses, mortes pour la vie

Entre les XII^e^ et XIV^e^ siècles, une forme de réclusion volontaire se développe, particulièrement dans les pays méditerranéens, phénomène essentiellement urbain et féminin. Ces recluses se cloîtrent, seule ou par petits groupes de trois ou quatre, toute ou partie de leur vie, dans de minuscules locaux situés souvent à l'entrée des villes. Certains réclusoirs sont associés à une église ou à un oratoire, d'autres aux enceintes, surtout près des portes et des tours, d'autres encore aux ponts (à la tête du pont, sur les piles ou sur l'édifice lui-même ; Toulouse possède deux réclusoirs sur le Pont Neuf) et d'autres enfin aux établissements hospitaliers et aux léproseries. La variété de la terminologie italienne rend compte de l'ampleur du mouvement : *monache di case*, *mantellate*, *pinzochere*, *bizoche*, *cellane*, *incarcerate*, *romite*. À Valladolid, elles se nomment les *emparedadas* (les emmurées). Si, à Assise, il semble que ces emmurés ne soient que des hommes, ailleurs les femmes dominent très nettement comme c'est le cas à Fabriano où durant la période d'apogée du mouvement, dans un acte de 1363, on compte deux hommes emmurés pour vingt et une femmes. En 1320, à Rome on recense 260 recluses et en 1370 à Foligno, 62. On perçoit l'ampleur du phénomène à l'existence d'un traité anonyme anglais, sorte de guide pour les recluses, rédigé dans le premier quart du XIII^e^ siècle, le *Ancrene Wisse*, texte influencé par le texte d'Aelred de Rievaux, et aux nombreux legs testamentaires faits aux *incarcerate*. En 1199, la comtesse de Montferrand, épouse du dauphin, comte de Clermont, fait un legs aux deux recluses de Clermont, aux trois

de Brioude, à la recluse de Montrognon, à celle de Champeix, celle d'Auzat, celle de Saint-Germain et à deux reclus d'Orival et de Saint-Fliaz. Sur 94 testaments étudiés à Montpellier entre 1200 et 1345, 54 % prévoient un legs à une recluse. Certaines d'entre elles sont plus connues que d'autres : Verdiana de Castelfiorentino († 1242), de retour d'un pèlerinage à Rome, choisit un réclusoir jouxtant l'église Saint-Antoine de sa cité et y demeure jusqu'à sa mort, trente-quatre années après. Humilité de Faenza († 1310) quitte le couvent de Santa Perpetua et passe douze ans dans une petite cellule attenante à l'église Sant'Apollinare de Faenza, avant de fonder un monastère vallombrosain. Voilà comment, dans sa *vita*, est décrite sa cellule : « Contre l'église Sant'Apollinare dans la cité déjà nommée, ils fabriquèrent cette cellule, très petite, avec une fenestrelle correspondant dans l'église, par où elle pouvait voir et recevoir les sacrements de la sacro-sainte mère Église ; ainsi qu'une autre à l'extérieur, d'où elle pouvait recevoir l'aumône et satisfaire librement ceux qui venaient à elle selon sa demande ».

Le ou la reclus(e) est mort au monde puisqu'habituellement son réclusoir représente sa dernière demeure. Aussi, les rituels d'inclusion à la réclusion présents dans quelques pontificaux anglais ou du nord de l'Europe ressemblent à des funérailles. Lors de la cérémonie, une messe de requiem est chantée et le reclus ou la recluse reçoit l'extrême-onction. On creuse parfois sa tombe dans son réclusoir pour que le futur incarcéré s'y allonge et que l'évêque, seule personne autorisée à entrer dans le réclusoir, jette un peu de terre sur lui. Ce rituel condense en une seule cérémonie les trois étapes majeures de la liturgie des défunts : extrême-onction, messe de requiem et ensevelissement en terre bénite. On comprend pourquoi ce statut très particulier de « vivant-mourant-mort » est parfois mal accepté par les communautés.

Pourquoi ce phénomène a-t-il rencontré un tel succès ? Dans l'Italie communale où il connaît une très grande ampleur, il a pu représenter une forme de vie plus « démocratique » par rapport aux grands ordres constitués qui accueillent des filles de l'aristocratie ou aux Ordres Mendiants (Dominicaines et Clarisses) qui demandent des dots si élevées que les places sont réservées aux filles des notables des villes. Parfois ces réclusoirs ont pu protéger ces femmes des dangers de la vie.

Au cours du XV^e^ siècle, les réclusoirs disparaissent. La chronologie dressée pour Fabriano est assez représentative de l'évolution générale. La première mention du mouvement apparaît en 1261, se développe au XIV^e^ siècle, avec une inflation au cours de l'année 1348 et les dernières

mentions datent des premières décennies du XV^e^ siècle. On sait qu'en 1408, l'évêque de Camerino, pour des raisons de surveillance et de réorganisation, a concentré et regroupé les ordres monastiques féminins dispersés au préalable à l'intérieur de la ville de Fabriano. Les « malheurs des temps » ne sont pas une explication suffisante à la disparition du phénomène. Il faut sans doute chercher la cause dans l'hostilité de plus en plus grande des autorités ecclésiastiques face à ces personnages aux statuts intermédiaires. Le fait que ces réclusoirs soient de plus en plus intégrés à la ville et donc contrôlés par les autorités communales n'a fait qu'accentuer l'inimitié des autorités ecclésiastiques. Le fait qu'à la fin du XV^e^ siècle, au moins en France, la réclusion à vie devienne une sanction pénale n'est peut-être pas non plus étranger à la fin de ce mouvement.

2.7. Les béguines : subversives ou relais efficaces de l'Église ?

Comme les femmes ne peuvent être que laïques ou moniales, à partir du XII^e^ siècle et l'essor de la christianisation de l'Occident, certaines d'entre-elles sont tentées par d'autres formes de vie religieuse. Comme les hommes, elles peuvent être membres des tiers ordres, petites communautés qui entourent les monastères ou les couvents. À Florence, on les appelle les *donne di penitenza* ou *pinzochere*, comme celles qui sont dans la dépendance des Mineurs de Santa Croce. Cette vie de « semi-religieuses » prend une grande importance avec le mouvement des béguines. Ces dernières sont d'abord désignées par le terme de *mulieres religiosae* (« femmes religieuses »). Mais très tôt, dans la moitié septentrionale de l'Europe, le nom de *beguinae* leur est donné. Ailleurs, selon Jacques de Vitry († 1240), l'un des premiers observateurs du mouvement, « on les nomme Béguines en Flandre et en Brabant, Papelardes en France, Humiliées en Lombardie, Bizokes en Italie, Coquenunnes en Germanie ». Dès le XIII^e^ siècle, de nombreuses cités abritent plusieurs dizaines de communautés béguinales, en particulier aux Pays-Bas et dans la vallée du Rhin. Quelques chiffres suffisent à mesurer l'ampleur du phénomène. À Cologne vers 1300, on dénombre vingt communautés et 164 béguines indépendantes, soit un total de 575 béguines ; vers 1320, elles sont plus de 1 000 (15 % environ des femmes adultes) et vers 1350, 1 170 réparties en 169 maisons. Vers 1320, à Saint-Omer, on compte une vingtaine de communautés et à Strasbourg, dix ans plus tard, une trentaine. À Paris, au milieu du

XIIIe siècle, elles auraient pu représenter entre 3 et 10 % de la population féminine de plus de quatorze ans. Les communautés abritent entre 6 à 30 béguines. Le cas du béguinage *le Roi* à Arras, fondé par Louis IX, composé de 72 béguines, fait figure d'exception. Les raisons de cet engouement féminin sont multiples et complexes. Surpopulation féminine des villes du XIIIe siècle qui provoquerait une impossibilité pour les femmes de se marier ? Trop plein de dévotes ne pouvant entrer au couvent ? Femmes mariées ou qui vont l'être et choisissant une vie de célibat pour échapper à la violence masculine ? Une autre question demeure : pourquoi un phénomène d'une si grande ampleur, qui a attiré dans certaines villes jusqu'à 10 % de la population féminine, semble-t-il resté circonscrit à la région Rhénanie-Europe du Nord ?

L'historiographie a longtemps considéré les béguines comme des femmes subversives, inquiétantes pour l'Église car certaines d'entre elles sont des laïques non astreintes aux vœux monastiques et à une règle approuvée par la hiérarchie ecclésiastique. Selon leurs hagiographes, beaucoup ne savent ni lire ni écrire, telles Christine l'Admirable, Lutgarde d'Aywières ou Marie d'Oignies dans les Pays-Bas méridionaux, accédant à Dieu uniquement par révélations ou inspirations. Elles sont donc inclassables, sorte d'« état intermédiaire », entre cléricature et laïcat et entre *literrati* et *illiterati*. Aujourd'hui cependant, les historiens nuancent cette marginalisation du mouvement béguinal au moins celui de la première moitié du XIIIe siècle. Ils insistent d'abord sur la forte hétérogénéité du mouvement. Les textes parlent de *virgines continentes*, *mulieres religiosæ*, *mulieres sanctæ*, *bonæ viduæ*, etc. On rencontre certes quelques laïques mais également beaucoup de nonnes cisterciennes, de recluses ou de sœurs de léproserie. Le caractère féminin, la chasteté (vierges ou veuves) et la piété semblent être les seuls points communs. Par ailleurs, beaucoup d'entre elles lisent le latin, manient l'écriture telles Julienne de Montcornillon, Sybille de Gages ou Ide de Gorsleeuw, s'appropriant les textes sacrés, les traduisant en langue vulgaire, possédant des connaissances nullement acquises par révélation. Initialement donc, les *mulieres religiosae* n'ont pas été subversives mais davantage des partenaires des ecclésiastiques réformateurs, des relais efficaces de l'instruction religieuse réaffirmée au concile de Latran IV (1215) : mystère de l'Incarnation, pratique de la confession et communion annuelles.

À partir du milieu du XIIIe siècle, un regard différent est posé sur les béguines par les autorités. Après que le pape, en 1245, a donné

l'autorisation aux Mendiants d'intégrer des femmes à leur ordre, on voit des groupes de béguines transformés en couvents dominicains. Les *religiosae* doivent intégrer une communauté religieuse féminine. Celles qui ne le font pas sont réprimées ou accusées de collusion avec des hérétiques comme les Frères du Libre Esprit ou les Fraticelles du Midi de la France. La béguine Marguerite Porète, qui fait ainsi l'éloge de ceux « qui n'adorent pas Dieu seulement dans les temples et dans les monastères, mais en tout lieu, par union à la volonté divine », termine condamnée au bûcher le 1er juin 1310, place de Grève à Paris. Le concile de Vienne (1311-1312) par le décret *Ad Nostrum* « prohibe et abolit » le statut de béguine. Cette mise en ordre n'est pas propre à ce mouvement féminin. En cette fin du XIIIe siècle, il affecte hommes et femmes. Dans une société sinon persécutrice en tout cas qui tente de contrôler de plus ne plus et de mettre en ordre, les béguines ne sont pas les seules à être accusées d'hérétiques. Le succès et la prolifération du mouvement, le mysticisme de certaines d'entre elles (Marie d'Oignies, Hadewijch d'Anvers, Béatrice de Nazareth, Mechtilde de Magdebourg), pose de nombreux problèmes à l'institution ecclésiale. Beaucoup d'ecclésiastiques, de plus en plus passés par l'université, admettent mal ce mouvement qui trouble la distinction entre clercs et laïcs et dont les membres osent prétendre connaître Dieu sans l'apport de la raison. Vers 1250, le Franciscain Lamprecht de Ratisbonne s'exclame : « Cet art [la mystique] s'est levé depuis hier / Parmi les femmes de Brabant et de Bavière / Quel est donc cet art, Seigneur Dieu / Auquel vieille femme s'entend mieux / Qu'homme docte et savant ». En 1274, le Franciscain Guibert de Tournai se plaint de ces femmes « à propos desquelles nous ne savons pas si nous devons les appeler séculières ou moniales. En effet, leur mode de vie est en partie séculier, en partie aussi régulier » et continue : « Elles ont interprété les mystères de l'Écriture et les ont traduits en français, alors que ceux qui sont vraiment versés dans leur étude ne les pénètrent qu'à peine. Elles les lisent ensemble, sans respect, avec audace, dans des conventicules, dans des cellules obscures, sur les places publiques ». On le voit, ce sont également les pratiques de lecture et les entreprises d'écriture de nombreuses « femmes religieuses » qui font voler en éclats des clivages bien établis entre les « lettrés » et les « illettrés » et qui ébranlent fortement le monopole que détiennent les ecclésiastiques (des hommes) sur le savoir et sa transmission. Alors qu'elle s'apprête à recevoir la communion, la béguine Ide de Louvain, en extase, se sent revêtue de vêtements et d'ornements sacerdotaux. Leur prosélytisme représente également une menace. Dans le *De planctu*

Ecclesiae rédigé à la demande du pape Jean XXII, Alvaro Pelayo déplore que ces femmes « lisent et prêchent du haut du pupitre ». Cette nouvelle attitude explique que, dans le discours clérical, on assiste, à partir du milieu du XIII^{e} siècle à l'émergence de la partition entre bonne et mauvaise béguine. Dans le *Carmen satiricum,* poème latin satirique rédigé entre 1281 et 1284, Nicolas de Bibera, prêtre d'Erfurt en Thuringe, les distingue nettement. Les bonnes s'apparentent à des femmes cloîtrées au sein d'une communauté, font l'aumône, jeûnent et se confessent. Les mauvaises sont accusées de « fausse piété », d'hypocrisie et de perversité. On leur reproche de ne pas travailler ou, quand elles se livrent à des activités laborieuses, textiles, de menacer les normes strictes de l'artisanat en œuvrant de manière autonome et incontrôlée. Elles courent autour des clercs réguliers, débauchent les étudiants, cherchent à prendre avec eux « le troisième pied » puis abandonnent ou tuent les enfants nés de ces unions. La lubricité des béguines est un lieu commun de la littérature satirique. On retrouve ce thème dans *Le Dit des béguines* de Rutebeuf, composé vers 1260, qui dénoncent « ce qu'elles font sous leurs robes ».

Chapitre 7

Des croyances et des pratiques sexuées

1. CROIRE

2. LE MYSTICISME FÉMININ

3. SEXE ET HÉRÉSIES

4. SAINTS ET SAINTES : LA DISPARITION DE LA DISTINCTION DE SEXE ?

5. LE SEXE DANS L'AU-DELÀ

La vie des médiévaux est profondément marquée par la religion. Même si la hiérarchie entre les sexes est moins opérante dans le rapport à Dieu, les fils d'Adam ne vivent pas leur foi de la même manière que les filles d'Ève. En fonction de son appartenance sexuée, on ne se voue pas aux mêmes saint(e)s, on ne se comporte pas de manière identique face aux pèlerinages ou aux miracles. La dévotion extrême que représente le mysticisme semble plutôt féminine. Les mouvements hérétiques qui affectent l'Église durant la fin du Moyen Âge, modifient-ils les rapports entre les sexes ? Les modèles de perfection que sont, aux yeux des fidèles, les saints et les saintes gomment-ils la distinction de sexe ? Après la mort, cette dernière continue-t-elle à être pertinente dans l'au-delà ?

1. Croire

Les croyances, plus précises, et les pratiques religieuses, plus exigeantes, à partir de la fin du XI^e^ siècle, représentent un socle commun censé transcender toutes les formes de distinction. Hommes et femmes

doivent connaître les principaux événements scripturaires, surtout la vie du Christ, respecter les temps liturgiques, savoir réciter les trois prières (*Credo*, *Pater Noster* et *Ave Maria*), conforter sa foi et assurer son salut par des rituels et des sacrements. Cependant ce programme similaire ne gomme pas la distinction de sexe.

1.1. Un espace ecclésial ordonné et hiérarchisé

L'espace ecclésial, représentant le Christ en croix sur terre, est fortement chargé de symbolisme. En Occident, il est théoriquement orienté, la façade à l'ouest et l'autel, lieu de la commémoration du sacrifice, à l'est, vers Jérusalem. En son sein, chaque place occupée est signifiante. En tant qu'espace de célébration de Dieu, l'église est un lieu de mixités accueillant tous les chrétiens sans distinction d'ordre, de sexe ou de niveau social mais rappelle toutefois des hiérarchies. Seuls des hommes, les clercs, occupent le chœur pour y célébrer le service divin devant des laïcs qui se tiennent dans la nef, debout ou à genoux, parfois assis à partir de la fin du XV^e^ siècle, les aristocrates et les notables devant, le petit peuple derrière. Les hommes et les femmes venant assister à l'office pénètrent le plus souvent dans le bâtiment par deux portes séparées pour s'installer dans la nef, les hommes au sud, à droite en regardant l'autel, du côté des élus dans les représentations du Jugement dernier, les femmes, au nord, à gauche, du côté des damnés. Dans son *Rational ou manuel des divins offices*, composé vers 1286, Guillaume Durand de Mende justifie cette ségrégation par la phrase de Paul : « Parce que l'homme est la tête de la femme » (Eph. 5, 23). Cette répartition spatiale offre à la vue de tous les chrétiens, quotidiennement, une triple hiérarchie, entre Dieu représenté par les clercs et l'ensemble des chrétiens, entre les différents groupes sociaux et entre les hommes et les femmes. Elle affiche aussi la tension toujours à l'œuvre entre les sexes, entre inégalité (droite/gauche) et égalité (occupation d'une même partie du bâtiment, la nef). Mais dans l'espace ecclésial, la ligne de démarcation entre les hommes et les femmes apparaît moins accusée que celle qui se dresse entre clercs et laïcs car si la première est uniquement marquée par un espace vide au milieu de la nef, la seconde est matérialisée par le chancel, barrière de pierre plus ou moins haute, sur laquelle est placé l'ambon d'où le prêtre exhorte les chrétiens.

À partir du XIII^e^ siècle, les prédicateurs mendiants viennent dans les villes apporter « une parole nouvelle ». Ils prêchent dans les églises ou,

le plus souvent, comme ces dernières ne suffisent pas à accueillir tous les fidèles, sur les parvis ou sur les places publiques. Pendant cet événement, à en croire les images, les hommes et les femmes respectent une stricte ségrégation, à moins de considérer que l'iconographie a davantage pour fonction d'assigner une partition sexuée que d'en rendre compte. Au milieu du XV^e^ siècle, un peintre siennois, Sano di Pietro (1405-1481), a figuré Bernardin de Sienne prêchant sur la Piazza del Campo (doc. 19). À l'arrière-plan, s'impose le palais public, construit de 1297 à 1310, symbole de la puissance communale, devant lequel on a dressé une estrade de bois pour le prédicateur. L'auditoire a, en face de lui, à gauche, la chapelle (la *Capella di piazza*) et, derrière (non représentée par l'artiste), la fontaine (*Fonte Gaia*), deux édifices symbolisant la Vierge. La prédication se déploie donc dans un espace enceint par de forts symboles politiques et religieux. Le peintre a rendu la solennité de l'événement par la concentration des nombreux auditeurs, tous et toutes, à l'écoute, agenouillés, le regard fixé sur l'orateur franciscain. L'auditoire laïque et mixte, comme dans l'église, est nettement séparé en deux par un tissu tendu, chaque fidèle se retrouvant d'un côté ou de l'autre en fonction de son sexe. Comme le palais communal de Sienne occupe le côté méridional de la place, l'opposition Nord-Sud n'est pas respectée. En revanche, les femmes, recouvertes d'un voile blanc, sont bien à gauche et les hommes, à droite. Bernardin de Sienne, comme beaucoup de prédicateurs de l'époque prêchant des sermons *ad status*, adapte son discours en fonction de son auditoire. Dans certains prêches, il ne s'adresse qu'aux femmes (*O, donne !*), en les exhortant à appliquer ces préceptes moraux et à transmettre à leurs filles ce qu'elles auront entendu au cours de la prédication.

Doc. 19. Bernardin de Sienne prêchant sur la Piazza del Campo de Sienne

Sano di Pietro, (c. 1445), Musée de l'Oeuvre du Dôme, Sienne

1.2. Les rituels de deuil : masculins ou féminins ?

Cherchant à contrôler davantage les pratiques des fidèles, surtout les rituels de passage, autour de la naissance et de la mort, perçus comme plus propices au développement de « superstitions », l'Église interdit les manifestations trop bruyantes lors du décès d'un proche. Après le concile de Latran IV (1215), on demande aux chrétiens une plus grande intériorisation de la foi et les sermons les invitent à garder leur chagrin pour la compassion dans la mort du Christ. Dans les images et dans les textes, ce sont les femmes qui manifestent les gestes de deuil les plus exacerbés. On les voit déchirer leurs vêtements, se lacérer le visage et hurler de douleur. Elles semblent davantage avoir la charge des morts en les pleurant, en les veillant ou en s'occupant de leur toilette. Dans les statuts communaux italiens du XIII^{e} siècle, elles sont beaucoup plus menacées que les hommes d'une condamnation pour ces manifestations jugées intempestives. Mais dans les sources judiciaires de ces mêmes villes italiennes, la grande majorité des sentences prononcées à l'encontre des bruyantes funérailles concerne des groupes d'hommes,

parfois plus d'une centaine, appartenant le plus souvent à l'élite. Ce paradoxe, relevé par Carol Lansing, montre que chaque type de documentation produit un régime de genre spécifique et atteste que, quelle que soit la réalité de la prise en charge des morts dans la société chrétienne de la fin du Moyen Âge, l'incapacité à contrôler ses émotions et l'expression des passions excessives sont féminines tandis que la mesure, la retenue et la rationalité sont masculines.

1.3. Sanctuaires, pèlerinages et miracles

Se rendre dans un sanctuaire ou accomplir un pèlerinage pour demander un miracle ou pour aller remercier un saint ou une sainte de son intercession, est une pratique très courante. Sur les routes menant aux multiples lieux de culte de l'Occident médiéval, les hommes sont beaucoup plus nombreux que les femmes. Plus traditionnellement attachées au domicile familial, courant davantage de riques sur les chemins (viols, prostitution forcée), les hommes leur déconseillent vivement de se déplacer. De plus, l'accès à quelques reliques, surtout celles qui sont sous le contrôle des moines, leur est parfois interdit. La plupart des pèlerines rencontrées sont des femmes mariées, d'un bon niveau social, voyageant avec leur époux, très rarement seules. Dans son livre de famille, Léon Battista Alberti conseille que les Florentines soient accompagnées « de deux femmes au moins ou d'un homme » lorsqu'elles sortent pour se rendre aux cérémonies religieuses ou à l'église.

Mais il convient de faire la différence entre les pèlerinages locaux, de proximité où les pèlerines et les groupes sociaux « populaires » dominent et les pèlerinages régionaux ou les grands pèlerinages dans lesquels les hommes et les classes aisées s'imposent. Il faut également tenir compte de la spécialisation du saint ou de la sainte visité(e), le public venant chercher un miracle de guérison de stérilité ou remercier d'un accouchement miraculeux étant très féminin. Dans les milieux royaux et princiers, sans doute plus que les hommes, les femmes ont été contraintes de pratiquer des pèlerinages par procuration. Au début du XIV^{e} siècle, de nombreuses princesses ont mandaté un ou plusieurs hommes pour qu'ils accomplissent le pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle à leur place. En 1305, la reine Jeanne de Navarre, épouse du roi de France Philippe le Bel, envoie Pierre le Barbier. La même année, Mahaut d'Artois demande à un nommé Gauteron d'aller prier

pour, relate un livre de compte, « notre demoiselle qui était malade ». En 1317, à la suite du décès de son fils, Mahaut envoie à nouveau six pèlerins à Saint-Jacques et dans cinq autres sanctuaires. La présence des femmes est toutefois attestée, même dans les pèlerinages majeurs, Saint-Jacques de Compostelle, Jérusalem, Rome. Au début du XV^e^ siècle, Margery Kempe a accompli les trois. Bonne de Pise († 1207) et Brigitte de Suède en 1342 avec son mari se sont rendues au grand pèlerinage gallicien. Elles sont suffisamment nombreuses à Jérusalem pour que soit attesté un dortoir séparé dans le principal hôpital de la ville ou pour qu'existent des groupements de femmes sur les bateaux vénitiens transportant les pèlerins en Terre sainte. Les sources musulmanes confirment leur présence lors de la troisième croisade où, armées comme les chevaliers, certaines participent aux combats et aux sièges.

Dans l'ensemble des récits de miracles des XI^e^-XIII^e^ siècles, parmi les bénéficiaires d'un prodige, on compte un tiers de femmes ou de filles pour deux tiers d'hommes ou de garçons. Cette dichotomie traduit-elle une réalité (certains miracles ont lieu au sanctuaire et nécessite un déplacement) ou un souci moins vif de l'hagiographe d'évoquer le sexe féminin. Ces généralités cachent de sensibles différences. Les récits de miracles de saint Wulfstan de Worcester, qui se seraient produits entre 1198 et 1203, accueillent près de la moitié de femmes tandis que ceux de Thomas Becket (vers 1173) sont très masculins. À partir de la seconde moitié du XIII^e^ siècle, les recueils de miracles, rédigés par des chanoines ou des frères mendiants, lettrés plus ouverts sur le monde laïc, acceptent plus volontiers les filles et les femmes, dont ils notent aussi plus souvent l'âge. Les hommes invoquent le saint pour éviter la prison ou s'en faire libérer ou pour être sauvé des dangers d'une tempête. Les femmes s'adressent à lui pour des affaires domestiques, une attente de grossesse ou une guérison de stérilité. Dans de nombreux recueils, les femmes invoquent le saint pour davantage de personnes extérieures à leur parenté tandis que les hommes s'en tiennent aux proches, nous obligeant à reconsidérer ou à nuancer la répartition sexuée des rôles.

1.4. Hommes et femmes dans les confréries

Le mouvement confraternel connaît un essor considérable à partir du XIII^e^ siècle. Les confréries protègent ceux et celles qui sont inclus en son sein, leur offrent des liens de solidarités face aux « malheurs des temps », sous le patronage du Saint-Esprit, de la Vierge ou d'autres saints, patrons

de paroisse ou de métier. Fondées à des fins cultuelles ou caritatives, elles sont vues comme une réponse à l'aspiration des laïcs à mener une vie religieuse plus active et plus autonome mais aussi comme la manifestation de la forte organisation des métiers et l'expression d'un fort sentiment communautaire. Les statuts des confréries insistent toujours sur l'égalité entre les membres qui doivent être comme des frères, le lien « fraternel » étant au Moyen Âge la forme idéal du lien social. Le vocabulaire désignant le plus fréquemment l'association est *con*(*fraternitas*) ou *confratria*. Elle propose un brassage social, offre un lieu de rencontre entre groupes sociaux et entre les sexes. À l'image de la structure familiale, les confréries sont donc mixtes. Cependant, les femmes sont exclues « logiquement » des confréries au recrutement strictement clérical et sont peu représentées dans les confréries de métiers. En revanche, elles sont nombreuses dans les confréries de dévotion où leur nombre avoisine et dépasse parfois celui des hommes. En 1323, on compte 73 femmes dans la confrérie de San Lorenzo de Settimo à l'ouest de Florence. Les matricules de la confrérie de la Misericordia Maggiore à Bergame recensent 1 730 femmes entrées de 1265 à 1339. À la confrérie de Notre-Dame de Montperroux en 1373 et à Saint-Nicolas de Caen en Normandie en 1487, elles représentent 51 % des « confrères », à Sainte-Croix de Chalon-sur-Saône en 1489 et à Saints-Pierre-et-Paul de Langres, 46 %, à celle du Saint-Sacrement de Langres, 43 %, à celle de Saint-Nicolas d'Angers, 41 % et à celle de l'Assomption de Gisors, 39 %.

Les membres féminins des confréries sont majoritairement des épouses inscrites avec leur mari. La Grande Confrérie de Notre-Dame aux prêtres et aux bourgeois de Paris, réticente à l'entrée de femmes dans ses statuts de 1220, accepte finalement dix ans plus tard d'ouvrir ses portes à 50 bourgeoises qui désirent y être admises « pour suivre leurs maris ». La première à y entrer est la reine Blanche de Castille. Mais on trouve également, en plus petit nombre (10 à 20 % de l'ensemble), des femmes seules, veuves, jeunes filles, célibataires ou orphelines. Dans la confrérie Mère-de-Miséricorde de Bartfa en Hongrie, de 1483 à 1511, où le taux de féminité varie entre 55 et 65 %, les trois quarts des femmes apparaissent seules. En 1373, les veuves représentent au moins 10 % des membres de la confrérie Notre-Dame de Montperroux et, en 1487, 17 % de celle de Saint-Nicolas de Caen. Il arrive que certaines associations demandent aux membres féminins des cotisations annuelles moitié moindre : 10 heaumes au lieu de 20 dans la confrérie de Floreffe dans le comté de Namur. Faut-il interpréter l'application du « demi-tarif »

comme le signe qu'elles sont désœuvrées et démunies, ne pouvant s'acquitter aussi aisément que les hommes de leur droit d'entrée qui reste, somme toute, très modeste ? Les femmes, réputées plus vulnérables en temps de crise, auraient trouvé un refuge au sein des confréries.

Les statuts demandent aux femmes ce qu'elles exigent des hommes : participer aux différentes cérémonies, visiter les malades et les pauvres, faire l'aumône, assister à l'office, écouter les sermons, réciter les diverses prières ou partir en pèlerinage. Sur une image du cartulaire de l'abbaye de Saint-Martin-du-Canigou, datant de 1200 environ, les membres de la confrérie de Saint-Martin, fondée à Pâques 1195, sont représentés déposant leurs offrandes lors de la célébration d'une messe pour le salut des confrères. Portant un voile qui recouvre une partie de leur tête, les femmes semblent aussi actives que les hommes. Mais malgré leur nombre, elles occupent presque toujours des rôles subalternes : préparation des processions ou des repas. Comme le mélange social, le brassage sexué est trompeur.

À l'extrême fin du Moyen Âge, on assiste à un reflux des adhésions féminines. La confrérie Saint-Nicolas des bourgeois d'Angers, qui compte 40,8 % de femmes vers 1380, voit ses adhésions féminines diminuer irrémédiablement à partir du milieu du XV^e^ siècle pour cesser totalement dans la première moitié du XVI^e^ siècle. Lors des banquets, symbole de la solidarité et de l'égalité confraternelles, on commence à voir des frères et des sœurs manger séparément, comme c'est le cas en 1499 dans les statuts de la confrérie de Villedieu dans le Vaucluse.

2. Le mysticisme féminin

La dévotion à Dieu a pu prendre des formes extrêmes et radicales comme c'est le cas avec le mouvement mystique. Même si des hommes ont exprimé leur foi de cette manière, force est de constater que c'est un phénomène très féminin.

2.1. Un mouvement foisonnant

La mystique féminine naît dans la seconde moitié du XII^e^ siècle. Des femmes, telles Hildegarde de Bingen ou Elisabeth de Schönau, ont des visions et prophétisent. La génération suivante s'oriente davantage vers

une mystique de la fusion amoureuse avec le Christ. Au début du XIIIe siècle, le mouvement se repère dans les Pays-Bas et le Brabant où il est étroitement lié au milieu des béguines et des Cisterciennes : Marie d'Oignies, Hadewijch de Brabant, Béatrice de Nazareth. Il se répand ensuite dans la région du Rhin et en Allemagne du Sud au sein des couvents des Dominicaines, à Unterlinden à Colmar, à Töss, à Schönensteinbach. On le piste aussi en Saxe, dans le couvent d'Helfta qui accueille Mechtilde de Magdebourg, Mechthilde de Hackeborn et Gertrude la Grande qui écrit en 1289 le *Livre des Révélations*. À partir de la fin du XIIIe siècle, le mouvement gagne la Bavière et la Suisse : Marguerite Ebner et Elisabeth Stagel. En Italie, le courant mystique alimente les Tertiaires représentées par Claire d'Assise, Claire de Montefalco, Angèle de Foligno et Marguerite de Cortone. En Angleterre, sont attestées Julienne de Norwich à la fin du XIVe siècle et Margery Kempe au début du XVe siècle. En France, même si le phénomène est moins répandu, on rencontre Margerite Porete à Paris, Douceline de Digne et Marguerite d'Oingt en Beaujolais. Dans le nord de l'Europe enfin, on note la présence de Dorothée de Montau († 1394) et de Brigitte de Suède (1302-1373) qui fonde l'ordre du Saint-Sauveur sur le modèle de Fontevraud.

2.2. Récits de femmes ou récits d'hommes ?

On connaît les vies et les expériences de ces femmes par des *vitae* et des traités, rédigés soit en latin par leur confesseur ou par un proche qui a suivi leurs expériences mystiques, soit par elles-mêmes, en langue vulgaire. C'est le directeur spirituel de Dorothée de Montau, Jean de Marienwerder, qui note ses visions. Plusieurs de ces mystiques ont consigné elles-mêmes leurs visions et états extraordinaires comme les béguines Béatrice de Nazareth († 1268), qui a décrit en moyen-néerlandais les « sept manières d'amour », Hadewijch de Brabant (milieu du XIIIe siècle) qui a laissé des lettres, des récits de visions et des chansons dans la même langue et Mechtilde de Magdebourg († 1282), qui a rédigé *La Lumière ruisselante de la Déité*, en bas-allemand. Mais même les œuvres rédigées par des femmes sont le fruit d'une collaboration entre une mystique et un clerc, d'un niveau culturel supérieur, si bien qu'il est difficile d'identifier la voie féminine derrière le texte mâle, d'autant plus que l'une et l'autre partagent une conception commune du mysticisme, transcendant en partie les distinctions de sexe.

Il serait donc vain d'opposer deux cultures et deux comportements qui s'interpénètrent sans cesse. Il a pu cependant exister des difficultés et des tensions au sein de cette collaboration et des formes de savoir différent comme en témoigne le cas de Margery Kempe, recourant à trois personnes différentes pour mettre ses visions par écrit.

Comparant les deux narrations, on peut toutefois constater que les mystiques s'expriment plus volontiers sous une forme poétique tandis que leurs hagiographes, qui écrivent en prose, présentent ces femmes comme mystérieuses, passives, manifestant une mystique nuptiale exacerbée. La mystique révèle un message personnel, parle d'elle. L'hagiographe tente plus souvent de faire entrer sa vie et ses visions dans des modèles féminins tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament.

2.3. Performances anorexiques

Les mystiques ont des visions et des spasmes, entrent en extase, connaissent des lévitations, vivent une fusion amoureuse avec Dieu. Tandis qu'Hedwige de Méranie († 1243) prie intensément devant un crucifix, le Christ détache sa main droite de la croix pour la bénir. Les méditations sur les souffrances vécues par le Christ, les exercices d'ascèse destinés à favoriser le détachement de tout bien terrestre suscitent chez elles une intense dévotion eucharistique. Cette dernière s'est considérablement développée à partir du XII^e^ siècle. En utilisant le mot de « transsubstantié », en 1215, le concile de Latran IV a clairement affirmé la présence divine réelle dans l'hostie. Les récits de miracles eucharistiques se multiplient : on voit apparaître l'enfant Jésus dans l'hostie ou celle-ci se met à saigner. D'un simple repas communautaire commémoratif, l'Eucharistie devient un véritable objet d'adoration. En 1264, la fête du Saint Sacrement (*Corpus Christi*) est instituée et l'ostensoir, permettant d'exposer l'hostie à la vue de tous, se diffuse au cours du XIV^e^ siècle. Les espèces elles-mêmes subissent des modifications : au début du XII^e^ siècle, on remplace le monogramme très simple qui figurait sur l'hostie par une gravure du visage du Christ. Les mystiques ont poussé la dévotion eucharistique à l'extrême, en cherchant à se rassasier de Dieu de manière boulimique. Dans leurs récits, elles rendent compte de ce « repas » avec délectation, sensualité et jouissance (doc. 20a). Mechtilde de Magdebourg († 1282) déclare : « Jésus-Christ (…) je le prends, âme infime, dans mes bras, le mange, je le bois et j'en fais ce que je veux ». Hadewijch de Brabant construit une immense

variété de relations érotiques avec Jésus. Elle est son épouse et proclame sa soumission mais elle est aussi dominante, adoptant à son égard une position d'homme. Elle construit un discours dans lequel elle est à la fois femme et homme ce qui lui permet, en toute sécurité, d'exprimer des désirs érotiques subversifs. Selon son biographe, Jacques de Vitry, Marie d'Oignies a souvent un goût de miel dans la bouche pendant la messe. À l'aveugle, Marguerite de Cortone sait reconnaître le goût d'une hostie consacrée d'une hostie qui ne l'est pas. Le désir ardent de communier, de s'unir à Dieu, est d'autant plus vif qu'il existe des interdits ou des limitations imposés aux femmes dans ce domaine. Les Cisterciennes et les Clarisses n'ont le droit de communier que sept fois dans l'année et les Tertiaires franciscaines, trois fois l'an seulement. Albert le Grand, extrême, s'oppose à la communion fréquente des femmes à cause de leur légèreté. Cette limitation a dû aiguiser les appétits. Marguerite de Cortone aimerait bien « manger Dieu » au moins une fois par semaine, mais son confesseur ne l'autorise qu'à un rythme mensuel. Claire de Rimini est parfois « plus morte que vive » et ne retrouve ses sens qu'à la vue d'une hostie consacrée. Après avoir communié, Béatrice de Nazareth connaît des ravissements léthargiques qui durent plusieurs heures. À l'époque où Thomas d'Aquin, dans la *Somme Théologique*, affirme que « la Passion est plus vivement signifiée dans le sang que dans le corps », Béatrice communie au moins trois fois par semaine sous les deux espèces, s'octroyant ainsi un privilège clérical. Le sang du Christ joue chez elle comme un sperme métaphorique car, après avoir bu le vin consacré, elle voit son corps « engrossé comme si elle avait été enceinte ». Cette boulimie d'hosties s'accommode d'une extrême ascèse alimentaire car c'est la nourriture qui a engendré le péché. Maxime de Turin († 420) écrit : « Ce que le premier homme a perdu en mangeant, le deuxième Adam l'a retrouvé en jeûnant ». Qui a le ventre vide peut mieux veiller et prier et qui l'a rempli est plutôt enclin à dormir. Chez les mystiques, surtout les adolescentes, ont été observés des cas d'anorexies mentales. Thomas Netter († 1430) rapporte les privations extrêmes de « Jeanne la Jeûneuse », jeune fille du Norfolk, qui n'aurait rien mangé d'autre pendant quinze ans que l'hostie consacrée le dimanche (doc. 20b).

Quelques hommes mystiques, ermites et illettrés, ont entretenu ce rapport « pathologique » aux aliments : Pierre de Luxembourg, Nicolas de Fluë ou Henri Suso. Ce dernier mène une ascèse rigoureuse et atteste des visions eucharistiques. Mais dans les *vitae* masculines, la nourriture n'est jamais un thème aussi dominant qu'il peut l'être chez les femmes.

Même s'il s'impose des jeûnes sévères, François d'Assise privilégie la pauvreté à l'abstinence. En revanche, pour Claire d'Assise, qui cherche pourtant à l'imiter, l'ascèse alimentaire est au cœur des justifications de sa sainteté.

Doc. 20 a. L'adoration de l'Eucharistie

Les mystiques font de l'Eucharistie l'objet unique de leur désir. Angèle de Foligno († 1309) raconte ses sentiments lorsqu'elle reçoit le corps du Christ :

« Et elle dit alors que maintenant, depuis un petit temps, quand elle communie, l'hostie s'étend en sa bouche ; et elle dit qu'elle n'a saveur de pain ni de cette viande que nous connaissons. Mais très certainement, elle a saveur de viande ; mais d'autre saveur très savoureuse. Mais je ne sais la comparer à aucune chose du monde ; et elle passe entière avec suavité, tellement qu'elle ne passe pas en petits morceaux comme accoutuma. Et elle dit comme vite elle se change et que l'hostie n'est pas dure comme précédemment ; au contraire elle passe entièrement avec telle suavité que, si ce n'était que j'entendis dire qu'on doit vite l'avaler, volontiers la tiendrais-je avec long retard. Mais alors en cette heure, je me rappelle subitement que je dois vite avaler. Mais le corps même du Christ passe aussitôt avec cette saveur inconnue de viande. Et il passe si entier qu'il est nécessaire en aucune façon après cela de boire. Mais ceci n'accoutuma pas de m'arriver ; je souffris au contraire de ce qu'il me resta de l'hostie entre les dents. Et maintenant, aussitôt qu'elle passe, et quand elle descend en mon corps, elle me donne un sentiment extrêmement plaisant ; et cela se discerne en dehors, car il me fait trembler très véhémentement, tellement qu'à grand-peine puis-je saisir le calice ».

Angèle de Foligno, Le livre de l'expérience des vrais fidèles : texte latin publié d'après le manuscrit d'Assise, éd. et trad. M.-J. Ferrey et L. Baudry, Paris, Droz, 1927, par. 80, p. 166-167 (traduction par J. Dalarun, « Dieu changea de sexe, pour ainsi dire ».

La religion faite femme, XIe-XVe siècle, Paris, Fayard, 2008, p. 231).

Doc. 20 b. Les mystiques, le jeûne et l'Eucharistie : *b. Jeanne la Jeûneuse*

Thomas Netter († 1430), pour étayer la doctrine de la présence réelle dans l'Eucharistie afin de contrer l'hérésie lollarde, raconte l'histoire de Jeanne la Jeûneuse :

« […] Écoutez l'histoire connue d'une personne de notre époque : dans le nord de l'Angleterre, dans le Norfolk aux multiples richesses, temporelles et spirituelles, vivait tout récemment une jeune chrétienne dévote, surnommée Jeanne la Jeûneuse (parce qu'elle ne mangeait rien) ; on a la preuve que pendant quinze ans elle ne goûta ni nourriture ni boisson, mais qu'elle se rassasiait avec une joie profonde tous les dimanches du corps du Seigneur […] Toute nourriture temporelle la dégoutait tant, en effet, qu'elle ne supportait ni le goût ni l'odeur, et s'en détournait, même à distance ».

Thomas Netter (le Vaudois), Opus de sacramentis, in quo doctrinae antiquitatum fidei Ecclesiae catholicae contra Witclevistas, Hussitas et eorum asseclas Lutheranos aliosque haereticos continentur, Salamanque, 1557, f° 111v-112r, traduit dans C. W. Bynum, Jeûnes et festins sacrés, les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale, Cerf, 1994, p. 125.

2.4. Femmes, corps et nourriture

Caroline Walker Bynum a tenté d'expliquer pourquoi la nourriture et les métaphores alimentaires jouent un rôle beaucoup plus important dans la spiritualité féminine que masculine. Au Moyen Âge, explique-t-elle, la nourriture est centrale, parce que la survie n'est pas toujours assurée et qu'au cœur de l'activité cultuelle et du système chrétien médiéval se

trouve un corps mangé, celui du Christ. Selon elle, si les mystiques ont davantage cherché à dompter leur corps en usant de pratiques alimentaires extrêmes, ce n'est pas parce que, soumises aux hommes, elles auraient intériorisé leur domination au point de sombrer dans la haine de leur corps et dans une sorte de masochisme, mais pour jouir des possibilités offertes par leur « nature charnelle » et s'opposer à la recherche masculine du pouvoir et de la richesse. Elles détournent des fonctions qui leur sont dévolues naturellement (par l'allaitement) et culturellement (par les activités domestiques et culinaires) pour accéder à un statut valorisé en imitant le Christ. Les formes extrêmes d'ascèse qu'elles adoptent et leurs expériences originales autour de la symbolique de l'alimentation leur permettent d'accéder à un rôle d'actrice, « une façon efficace d'avoir prise sur leur entourage, dans un univers où la nourriture était leur principale ressource » (Caroline Bynum).

Quelques critiques ont été adressées à cette thèse. Amy Hollywood a ainsi reproché à Caroline Bynum d'avoir opposé de manière trop radicale et systématique hommes et femmes et de ne pas avoir assez prêté attention aux procédés de mise en récit des expériences mystiques. En comparant les écrits des mystiques, en particulier ceux de Béatrice de Nazareth, avec les *vitae* de ces mêmes femmes rédigées par des hommes, elle a montré que les textes féminins sont bien moins émotionnels et psychosomatiques. Les hagiographes insistent sur les intenses souffrances physiques, tandis qu'elles rapportent davantage leur union avec l'amant divin. Le corps comme lieu privilégié de dévotion féminine a été amplifié par les sources hagiographiques masculines. Il faut donc établir une différence entre les formes de spiritualité féminines et les attentes genrées de la société médiévale. Le « mysticisme incarné » des femmes n'est pas la proposition d'un contre-pouvoir, une révolte « féministe » face à la domination masculine. Il offre seulement une autre manière féminine de se comporter.

3. Sexe et hérésies

L'hérésie, considérée par Robert Grosseteste (1168-1253) comme « une doctrine définie par un esprit humain, contraire à l'Écriture sainte, enseignée ouvertement et défendue avec obstination » est une des préoccupations majeures de l'Église entre les XII^e^ et XV^e^ siècles. Dans les « menaces » que représentent les pétrobrusiens, les vaudois, les cathares, les lollards ou les hussites, existe-t-il des rapports de genre différents ?

Dans une optique marxiste, certains historiens ont considéré que les groupes sociaux les plus humbles et les plus opprimés avaient été davantage attirés par les mouvements hérétiques. Dans une optique féministe, d'autres historien(nes) ont défendu l'idée d'une plus grande participation féminine, un moyen d'obtenir davantage de liberté face à la société patriarcale. Les mouvements hérétiques auraient privilégié des comportements religieux imprégnés d'affectivité, une ascèse très forte, une insistance sur l'humanité du Christ et un rejet partiel ou total de l'autorité de l'Église, autant d'aspects qui seraient plus adaptés aux femmes. Mais les études récentes montrent que les choses sont bien plus complexes à la fois sur un plan social et sur un plan de distinction de sexe. De fait, les hommes sont beaucoup plus nombreux que les femmes à adhérer aux hérésies. Ces dernières ne transforment pas les rapports de sexe, les communautés hérétiques ne faisant que reproduire les structures patriarcales de la société ambiante (S. McSheffrey).

3.1. La distinction de sexe remise en cause ?

D'après le registre de Bernard de Caux et Jean de Saint-Pierre, daté de 1245-1246, on compte dans le Lauragais 719 religieux dont 45 % sont des femmes. Un inventaire partiel de 255 maisons d'*Humiliati* réalisé en 1334 informe qu'il y a 2 752 membres dans l'ordre, 1 146 frères et 1 606 sœurs. Mais globalement, les hérétiques masculins sont plus nombreux. Dans l'ensemble du mouvement lollard au xv^{e} siècle, on compte en moyenne deux hommes pour une femme. Dans les procès instruits par Guillaume Alnwick, évêque de Norwich de 1428 à 1431, l'écart est nettement plus fort : 51 hommes pour 9 femmes (85 %-15 %) dont 3 sont mariées avec des accusés.

Chez les Cathares, les femmes peuvent conférer le *consolamentum*, sacrement du baptême et d'extrême-onction pratiqué par le clergé par impositions des mains. Vers 1320, le cathare Guilhem Bélibaste, dans son exil catalan, explique que ce pouvoir sacramentel qui sauve les âmes et délie des péchés, est passé « de main en main de Bons Hommes en Bons hommes et de Bonnes Femmes en Bonnes Femmes, car il y a de Bonnes Femmes comme il y a de Bons hommes, et les Bonnes Femmes ont ce pouvoir et peuvent recevoir à la mort les hommes comme les femmes […] et les gens qui sont reçus par de Bonnes Femmes sont sauvés comme s'ils l'étaient par de Bons Hommes ». Mais cette égalité est toute relative car il ajoute que les femmes peuvent délivrer le

sacrement « si toutefois aucun Bon Homme n'est présent ». Aucune femme évêque ou diaconesse n'est connue dans la hiérarchie occitane ou italienne. Chez les Vaudois comme chez les Cathares aucune femme ne peut célébrer l'Eucharistie. En 1201, lorsqu'Innocent III approuve l'ordre des *Humiliati*, il met des conditions dont la nécessité pour les femmes de ne pas occuper la sphère publique. L'*Humiliata* Guillelma de Bohême, à Milan, influencée par les idées joachimites, à partir des années 1260, annonce la fin des temps. Devenue tertiaire dans le monastère cistercien de Sainte-Marie de Chiaravalle, elle se dit l'incarnation du Saint Esprit. À sa mort, en 1281, un culte se développe. L'Inquisition s'en mêle et en 1300, trente disciples de Guillelma sont inculpés. Un procès s'engage. Une certaine Manfreda est condamnée au bûcher pour avoir nommé des cardinaux-femmes, prêché et distribué l'Eucharistie le jour de Pâques, rédigé un nouvel Évangile et s'être fait baiser les mains et les pieds. En 1391-1393, un lollard laïc instruit, Walter Brut, est inquiété pour hérésie et comparé devant l'évêque d'Hereford, John Trefnant. Il est accusé de croire que les femmes ont le pouvoir de prêcher et de célébrer l'Eucharistie. Mais chez les Lollards aussi, malgré une doctrine qui soutient que tout le monde peut être prêtre, aucune femme n'exerce cette fonction. Les Lollards, très attachés à la lettre de l'Évangile, écoutent avec grande attention les paroles de saint Paul toujours citées pour justifier l'interdiction faite aux femmes de parler en public : « Que les femmes se taisent dans les Assemblées ».

Le bouleversement de l'ordre et de la hiérarchie des sexes se rencontre surtout dans le discours de l'Église, qui, en « inventant l'hérésie », véhicule l'image de sectes irrespectueuses des valeurs chrétiennes, perverses, confondant les genres, mettant à mal les codes de bonne conduite sexués et sexuels. Dénonçant les hérétiques de Soissons en 1114, Guibert de Nogent les accuse de rejeter les sacrements, l'intercession du prêtre, la sacralisation du cimetière et se montre choquer par leur conception du mariage et de la sexualité. Il écrit : « Ils condamnent mariage et procréation. Éparpillés à travers le monde latin, on les voit, hommes et femmes, cohabiter sans aucune règle conjugale ; même ainsi ils ne demeurent point fidèles l'un à l'autre. On sait encore que des hommes couchent ensemble, que des femmes agissent de même : selon eux, l'union de l'homme avec la femme est un crime. Les fruits qui naissent de leurs accouplements, ils les suppriment ».

3.2. La distinction de sexe réaffirmée

Même dans les rares communautés hérétiques où les femmes sont aussi nombreuses que les hommes, comme dans le Lauragais cathare du XIII^e siècle, elles sont beaucoup plus discrètes que leurs confrères masculins, moins visibles et vivant davantage dans des communautés religieuses. Dans l'hérésie lollarde, les inégalités de sexe persistent et se perpétuent. La majorité des Lollardes sont des épouses, des filles, des sœurs ou des mères d'un Lollard. Elles diffusent la foi hérétique au sein de la structure familiale ou auprès du voisinage. Ainsi, au cours des procès de Norwich en 1431, Margery Baxter est accusée de « contaminer » ses voisines dans l'intimité du foyer ou du quartier tandis que son époux, qui voyage beaucoup, répand les idées hérétiques au-delà de sa cité. C'est parce que la famille et la maisonnée demeurent les structures de base, les fondements de l'hérésie lollarde que les femmes ont pu s'arroger un peu de pouvoir dans les communautés. La parole féminine, même hérétique, reste cantonnée au privé. Au cours du XV^e siècle, on a comptabilisé seulement sept femmes lollardes sachant lire. Or, dans cette hérésie, le nombre de « lecteurs » est élevé. La femme illettrée y est donc encore plus marginalisée. Son illettrisme renforce sa subordination. Les Lollardes mémorisent la lecture de la Bible sans être lettrées, apprennent et véhiculent des connaissances « hérétiques » parce qu'elles les entendent aux veillées. D'ailleurs, les autorités ecclésiastiques ne s'y trompent pas qui perçoivent les Lollardes comme moins dangereuses que les Lollards. Les procès à l'encontre des hommes sont plus nombreux et durent nettement plus longtemps. Comme les Protestants plus tard et comme les Cathares avant eux, les Lollards affirment l'égalité spirituelle des hommes et des femmes sans pour autant modifier la domination des premiers sur les secondes et restreindre leurs activités publiques. Nulle trace de révolte ou d'opposition à cette tension entre la possibilité théologique de l'égalité des sexes et les résistances inégalitaires de la société dans laquelle s'implante l'hérésie.

4. Saints et saintes : la disparition de la distinction de sexe ?

La sainteté est l'image de la perfection choisie par la population elle-même ou, le plus souvent, proposée ou imposée par la Papauté. Les qualités des saints et des saintes révèlent donc l'idéal de la société qui a produit ces modèles. Depuis le début du Moyen Âge, qu'ils soient martyres, ascètes, évêques, confesseurs, moines puis nobles, clercs

séculiers et même marchands, les saints masculins dominent nettement. Les valeurs de la sainteté s'assimilent à celles de la noblesse et des hommes. Jusqu'au milieu du XIII^e^ siècle, les saintes représentent 15 % de l'ensemble des saints, puis 24 % en 1300 et 29 % au cours de la première moitié du XV^e^ siècle. Cette augmentation s'accompagne d'une « démocratisation de la sainteté », de nombreuses saintes provenant des nouvelles classes dirigeantes urbaines plus que de la noblesse. Parmi les saints laïcs, elles sont même plus nombreuses que les hommes. Aux côtés de François d'Assise, Thomas d'Aquin, Louis IX ou Bernardin de Sienne, il y a désormais une place pour des grandes figures féminines telles Brigitte de Suède († 1373) ou Catherine de Sienne († 1380).

Un saint ou une sainte est un homme ou une femme manifestant des vertus (la *fama sanctitatis*) qui le rapprochent des qualités christiques, du spirituel et l'éloigne des choses charnelles. Or, comme nous l'avons vu, le binôme d'opposition *spiritus/caro* est au fondement de la distinction de sexe. Il convient par conséquent de se demander si cette dernière reste opérante au sein de la sainteté ou si elle se déplace ou se décline autrement.

4.1. Des saints « comme des femmes »

Les saints sont parfois très valorisés en affichant des qualités féminines ou en agissant comme des femmes. François d'Assise, et plus généralement les Franciscains, ont manifesté une sensibilité ou une piété « féminine », si l'on accorde à ce terme les connotations d'affectivité, d'exubérance ou de lyrisme que lui prêtent les historiens de la spiritualité. Dans le procès de canonisation de Claire d'Assise, à l'automne 1253, la sœur Philippa explique : « Madame Claire racontait encore qu'une fois, en rêve, elle s'était vue portant à saint François une cuvette d'eau chaude avec une serviette pour s'essuyer les mains. Elle montait une échelle très haute, mais elle le faisait avec autant d'aisance et de légèreté que si elle avait marché sur un terrain plat. Lorsqu'elle fut arrivée à saint François, celui-ci sortit de sa poitrine une mamelle et lui dit : 'Viens, reçois et suce !' Elle le fit, puis saint François la pria de sucer une deuxième fois. Et ce qu'elle goûtait ainsi lui paraissait si doux et délectable qu'elle n'aurait pu l'exprimer en aucune manière. Et après qu'elle eut sucé, cette extrémité de sein d'où sort le lait demeura entre les lèvres de la bienheureuse Claire. Elle prit avec les mains ce qui lui était ainsi resté dans la bouche et cela lui parut de l'or si clair et si brillant

qu'elle s'y voyait tout comme en un miroir ». Il faut lire ce récit de manière métaphorique. Le téton du saint devient le sein de l'Église qui apporte à tous le réconfort du salut. Le lait est la nourriture spirituelle qui abreuve les chrétiens. Comme François, des saints peuvent nourrir à la mamelle. De nombreux fidèles, dont beaucoup de femmes, se rendent dans des sanctuaires pour y prier la Vierge ou des saints spécialisés dans l'allaitement, afin d'obtenir une montée de lait ou pour guérir d'une maladie mammaire. Parmi les intercesseurs, on rencontre des femmes, Christine, Brigitte, Raffine, mais aussi des hommes, comme Gondran. Le plus connu est sans conteste Mamant ou Mammano ou Mamert, dont le nom même évoque le sein et la maternité, qui tire sans doute son origine de saint Mama de Césarée, en Cappadoce, martyrisé au temps d'Aurélien dans la seconde moitié du IIIe siècle. La légende rapporte qu'un jour, marchant sur un sentier de montagne, Mamant entend un gémissement sortir d'un buisson. Il s'en approche et découvre un nourrisson abandonné. Il prend le bébé dans ses bras avec amour et commence à le bercer. Mais l'enfant continue de pleurer, cherchant le sein. Alors, Mamant s'agenouille et prie Dieu. Sa poitrine se met à gonfler brusquement et il peut nourrir l'enfant. Au Moyen Âge, son culte se rencontre à Langres en France, en Vénétie, en Toscane, en Espagne et au Portugal. Les pèlerins ont recours à lui surtout pour l'inappétence des femmes qui allaitent et pour les nourrices souffrant d'insuffisance de sécrétion lactée, d'inflammation des mamelles ou de fissures aux mamelons. L'influence bénéfique du saint s'étend aussi au lait des animaux qui, sous sa protection, ne se tarit pas. Enfin, le saint peut aussi provoquer miraculeusement une montée de lait au sein des hommes incrédules qui ont douté ou remis en cause la croyance dans cette lactation masculine.

Que signifie dans la société médiévale le besoin de croire à la lactation masculine ? Dans des discours écrits par des hommes, cette appropriation masculine d'une fonction biologique féminine révèle un fantasme d'androgynie ou une volonté inconsciente de s'approprier les facultés de reproduction de la femme. Mais dans des contextes démographiques et économiques souvent difficiles, où sévissent les disettes et parfois les famines, on peut également y voir une réponse à la hantise de la faim. Comme les vieilles femmes ou les vierges dans d'autres récits, ou encore la mère décédée revenant offrir le sein à son enfant, toutes ces lactations extraordinaires sont centrées sur l'apparition d'une nourriture providentielle jaillissant de seins secs par nature pour sauver un enfant.

4.2. Des saintes « comme des hommes »

Dans leur *vitae*, les saintes agissent souvent « non comme des femmes mais comme des hommes (*non mulieriter sed viriliter*) ». Le biographe de Christina de Markyate († entre 1155 et 1166) écrit, en parlant de la sainte anglaise, « elle était homme (*vir*) et non femme (*femina*) […] une femme (*virago*) dotée d'une vertu virile (*virtute virili*) ». Détachée du monde terrestre dès l'enfance, elle a su résister durant de nombreuses années aux prétendants envoyés par ses parents, qui, éconduits et impuissants à la convaincre, apparaissent comme des « femmelettes » (doc. 21). Même après le mariage, elle reste étrangère aux étreintes conjugales, protégeant « virilement » sa virginité. Agir de manière virile (*viriliter*) c'est, « agir comme un homme » mais dans le sens de « faire preuve de courage, de raison, de contrôle de soi » comme doivent le faire les clercs, membres d'une masculinité supérieure, et comme le réalisent pleinement les saints et les saintes capables de résister à la tentation charnelle dont le Malin est l'instigateur. *Viriliter* ne doit donc pas être traduit par « virilité », notion très contemporaine pour référer à la masculinité car c'est une qualité sexuée mais pas sexuelle.

Doc. 21. Christina de Markyate, mariée de force, continue à refuser l'acte sexuel

Christina de Markyate, fille unique, a décidé de rester vierge et de consacrer sa vie à Dieu. Ses parents la marie contre sa volonté.

« La nuit venue, ils [les parents] firent entrer en cachette le mari dans sa chambre, avec l'espoir que, si par chance, il trouvait la jeune fille endormie, ce serait un jeu par surprise de la prendre de force. Or, et plutôt grâce à la Providence à qui elle s'était recommandée, il la trouva éveillée et habillée ; elle reçut aimablement le jeune homme comme un frère, et assise avec lui sur le lit, elle l'exhorta beaucoup à vivre chaste, lui citant aussi des saints en exemple ». Elle lui dit : 'Tu n'aurais pas à rougir d'avoir été repoussé ! Je veux dire : pour que tes camarades ne te blâment pas de t'être honteusement laissé, pour ainsi dire répudier par moi, je m'installerai chez toi ! On vivrait ensemble un certain temps, ostensiblement comme mari et femme, mais continents au regard de Dieu. Auparavant toutefois,

donnons-nous la main droite et engageons-nous : tant que ceci durera, qu'aucun de nous deux ne se laisse aller à un contact impudique, qu'aucun ne porte sur l'autre un regard qui ne soit pur et angélique. Promettons à Dieu qu'au bout de trois ou quatre ans, nous prendrons l'habit religieux et que nous nous vouerons corps et âme au monastère que la Providence aura choisi'. La plus grande partie de la nuit passée en harangues de ce genre, le jeune homme quitta la jeune fille et se retira. Mis au courant de ce qui était arrivé, les parents qui l'avaient fait entrer, le traitent de chiffe molle et de bon à rien. À force de reproches, ils lui rendent de l'ardeur au combat, et, une autre nuit, le poussent avec force dans la chambre, abondamment chapitré : qu'il ne se mue pas en femmelette (*fallentis effeminetur*), se laissant abuser par des discours entortillés, interminables, et des sermons à l'eau de rose. En bref, par la prière ou par la force, qu'il parvienne à ses fins ! Et si seul il n'y arrive ni d'une manière ni de l'autre, qu'il sache qu'eux sont à côté pour l'aider. En tout cas qu'il se rappelle qu'il est un homme ».

Vie de Christina de Markyate, édité et traduit par Paulette L'Hermite-Leclercq et Anne-Marie Legras, Paris, CNRS Éditions, 2007, t. 1, p. 87-89.

Lorsqu'une femme est enceinte d'un saint ou d'une sainte, des signes avant-coureurs se manifestent *in utero*, quel que soit le sexe de l'enfant. L'accouchement se déroule presque toujours sans douleur parfois dans un éclat de lumière, faisant démentir le « Tu accoucheras dans la douleur », renvoyant à un temps antérieur à la Faute et à celui du Jugement dernier. Or, il est culturellement admis que les parturitions donnant naissance à une fille se déroulent moins bien et font davantage souffrir que celles qui concernent les garçons. En l'occurrence, la sainte est masculine. Elle l'est aussi car elle présente souvent le modèle inversé de la bonne épouse ou de la bonne mère, rejetant tout ce qui participe à la reproduction biologique et se montrant très incompétente à tenir son foyer. À cause de ses fréquentes extases et transes, Catherine de Sienne

(† 1380) est incapable de se concentrer sur ces tâches domestiques et laisse brûler la viande qu'elle cuit.

Au XIV^e^ siècle, sans doute originaire de Flandre, se répand le culte de sainte Wilgeforte, surnommée « La vierge barbue ». Il existe au moins trois versions différentes de sa vie. Fille d'un roi païen, son père veut la marier contre son gré puisqu'elle a fait vœu de chasteté. Elle demande de l'aide à Dieu qui lui fait pousser une barbe fournie qui fait fuir le prétendant. Le père, furieux, fait crucifier sa fille. Une seconde version de la légende rapporte que, des soldats ivres s'apprêtant à la violer, Wilgeforte invoque la protection divine et une épaisse barbe lui recouvre soudainement le visage, mettant en déroute ses agresseurs. Elle est alors condamnée et crucifiée pour sorcellerie. Dans un troisième témoignage, cherchant à échapper aux avances de son père, elle se réfugie dans une grotte où elle rencontre le Christ. Elle lui demande son aide et celui-ci, pour la sauver, lui fait don de son visage. Dans ces trois versions, l'attribut masculin, la barbe, qui vient miraculeusement couvrir le visage de la sainte et qui lui fait perdre sa féminité, la protège de la violence et des désirs des hommes (mariage forcé, viol ou inceste). Wilgeforte est l'unique sainte de la chrétienté à être représentée crucifiée. « L'altération de son identité sexuée, sa double nature, sa crucifixion, lui permettent d'être, tout comme le Christ, l'incarnation de la divinité, mais d'une divinité qui serait conçue comme une totalité bisexuelle » (Nathalie Ernoult).

La sainteté permet aux femmes de devenir plus masculines et autorise des hommes à être plus féminins. Pour autant, peut-on parler d'un troisième genre (Jacqueline Murray) qui reposerait sur la chasteté et qui viendrait rappeler le premier texte de la Création ? Puisque chez les saints, masculins et féminins cohabitent, ils et elles se situeraient au centre d'un « sex/gender continuum », large spectre qui irait d'un pôle très féminin à un pôle très masculin. Mais peut-être n'existe-t-il que deux catégories, masculin et féminin, qui sont si souples et si fluides qu'ils permettent une collusion entre elles, auquel cas il est plus juste de parler de multiples variations opérées sur le fondement des deux genres (Ruth M. Karras).

4.3. Des rythmes, des expériences et des itinéraires différents

Les saintes et les saints conservent des spécificités sexuées. Les premières manifestent dès l'enfance une dévotion sans faille tandis que

les seconds connaissent plus souvent des errements, des conversions tardives après avoir joui pleinement de leur jeunesse, sur les modèles de Paul, d'Augustin ou de François d'Assise. *Puer senex* plus précoce, la sainte ancre sa spiritualité dans l'innocence de l'enfant. Si elle s'est mariée, souvent contre son gré, elle doit lutter au sein de la cellule conjugale ou attendre le décès de son époux pour vivre chastement, telles Marguerite de Cortone ou Angèle de Foligno. Le saint décide seul de sa conversion. Le choix ancien et déterminé de la sainte de mener une vie de chasteté et de refuser son rôle social (mariage et maternité) explique le conflit violent qui l'oppose à ses parents au moment du choix du conjoint. Pour le saint, lorsqu'elle existe, cette tension est différée dans le temps et se déroule davantage au moment du refus de l'héritage paternel, à l'image, immortalisée par Giotto sur une des fresques du cycle de la Basilique supérieure d'Assise (achevée vers 1298), de François d'Assise, fils unique rejetant tout bien terrestre sous le regard de son père en colère et désespéré. Dans les étapes essentielles de leur existence, saints et saintes conservent les spécificités leur sexe et, comme tout homme ou toute femme, n'hérite pas au même moment, les fils à la mort des parents, les filles au moment de leur mariage. C'est toujours l'alliance qui est la préoccupation des femmes et la filiation qui est au centre de celle des hommes. Le mariage et la succession constituent deux phases chronologiquement différenciées, complémentaires et sexuées du processus de dévolution patrimoniale (*diverging devolution* de Jack Goody). En outre, la sainte refuse tout ce qui est en rapport avec le pouvoir nourricier et le saint rejette richesse et autorité temporelle. Les saintes mystiques continuent à materner l'Enfant Jésus, comme la Vierge, Margaretha Ebner († 1351) possède un *Jeuskind* qu'elle entend crier la nuit et qu'elle prend dans son lit en lui demandant de l'embrasser. Brigitte de Suède († 1373) rapporte dans ses *Revelationes* qu'elle aurait eu une vision de la Nativité lors de son pèlerinage à Bethléem. Gertrude Van Oosten († 1358) est gratifiée d'une montée de lait à chaque fois qu'elle médite sur la Nativité. Quelques rares saints et saintes ont reçu les « stigmates », marque d'élection divine supplémentaire, signe de l'incorporation de la Passion du Christ et possibilité de vivre ses souffrances. Les stigmatisées sont plus nombreuses que les stigmatisés. Après François d'Assise, les heureux élus sont Elisabeth de Spalbeek en 1267, Lutgarde d'Aywière (1182-1246), Gertrude Van Oosten, Hélène de Hongrie, Catherine de Sienne en 1375, Herkenrode († après 1274), Ide de Louvain, Claire de Montefalco et Marie d'Oignies. Cette dernière reproduit elle-même sur son corps les blessures du Christ. Ide

de Louvain, après avoir demandé que les stigmates disparaissent, est exaucée mais en ressent toujours les douleurs. Seule une sainte, Claire de Montefalco, a reçu ces signes christiques en elle. À force de vivre intensément les dernières heures du Christ, elle finit par incorporer les stigmates. Après dissection, on découvre dans son cœur, les instruments de la Passion, clous, tenailles, etc. Ouvert, son corps se lit comme un livre affirmant le dogme de la Trinité par les trois calculs retrouvés dans la bile qui, pesés seuls, par deux ou tous les trois, font toujours le même poids.

Le culte des saintes italiennes des XIII^e^-XIV^e^ siècles est plus solidement enraciné dans les murs d'une bourgade ou d'une cité que celui de leurs homologues masculins. À cette sainteté locale s'ajoute souvent, dans leur vie, une période de réclusion que les saints connaissent peu. Quand ils sont concernés par ce mode d'enfermement, ces derniers développent davantage un érémitisme dans les solitudes des bois ou des montagnes alors que la réclusion féminine est surtout urbaine. Enfin, la sainteté féminine italienne semble bien plus souvent « populaire » qu'officielle car la Papauté continue à très largement privilégier les saints aux saintes : de 1198 à 1431, 82 % des procès de canonisation ouverts et 86 % des canonisations prononcées concernent des hommes. Malgré une plus grande porosité des frontières de genre, saints et saintes restent donc des hommes et des femmes, conservant de nombreux caractères attribués à leur sexe.

5. Le sexe dans l'au-delà

Le *Rational ou manuel des divins offices*, daté de la fin du XIII^e^ siècle, prévoit qu'au décès d'un homme de la communauté, l'église paroissiale sonne trois fois (symbole de la Trinité) les cloches pour les hommes et deux fois seulement pour les femmes, différence sonore qui vient rappeler la distinction et la hiérarchie entre les sexes au moment du trépas. Mais après la mort, dans l'au-delà chrétien, la distinction des sexes est-elle toujours opérante ? La manière dont une société à un moment donné se représente l'au-delà apporte de précieuses informations sur sa conception des rapports sociaux car ce sont dans les images de la société céleste que se définit l'idéal de la société terrestre.

5.1. Le sexe et la sexualité du Christ

Dans le domaine divin, il existe une indifférenciation des relations de parenté et de sexe. Marie, mère de Dieu, est aussi la fille du Christ puisque ce dernier en tant que Dieu, égal du Père, est également le Père de sa mère, comme l'exprime le pape Innocent III (1198-1216) qui écrit « la créature conçoit son créateur, la fille de son père », faisant de la Vierge la mère de son propre père. Quant à l'Église, elle est à la fois la fille du Christ, née de lui, et son épouse (*sponsa Christi*). Les mystères de l'Incarnation proposent donc un ensemble de représentations fondées sur l'inversion, voire l'abolition, des fondements de la reproduction humaine selon l'ordre charnel. Ils offrent un ensemble de dénis de parenté, de génération et de sexe dans leurs usages sociaux. Au sein de la parenté divine, règne la confusion la plus totale où la notion de « bonne distance » entre les membres n'a pas de sens. À partir du XII^e^ siècle, dans les récits des Cisterciens, Jésus reçoit souvent le titre de « mère » et peut être figuré sous des traits maternels. À la fin du XII^e^ siècle, dans l'*Exordium Magnum*, Conrad d'Eberbach rapporte que Bernard de Clairvaux priant devant un crucifix, voit le Christ s'en détacher pour le prendre dans ses bras.

À partir du début du XIV^e^ siècle, dans les images, le sexe du Christ s'exhibe. Dans les représentations de la Vierge à l'Enfant, Jésus joue avec son sexe ou sa mère le lui touche. Baptisé dans les eaux du Jourdain par Jean, il pose souvent sa main gauche sur ses organes génitaux. Approchant la mort, pendant les scènes de la Passion, il est figuré soit entièrement nu, soit les reins ceints d'un *perizonium* transparent. Cette monstration est moins le résultat de l'essor de formes de réalisme en peinture que d'une volonté d'insister sur l'humanisation et l'incarnation du Christ, pour démontrer que Dieu s'est fait homme. Les artistes de la fin du Moyen Âge ont voulu montrer que le Christ a assumé sa nature humaine dans toutes les parties de son corps y compris la partie la plus charnelle et la plus dévalorisée (Leo Steinberg). Mais le sexe du Christ adulte se différencie souvent des autres sexes. En croix, il ne présente jamais le même bombement que l'on peut observer chez les deux larrons. Les figurations des *genitalia* du Christ visent aussi à souligner que sa sexualité n'a rien de commun avec celle des autres hommes car s'il possède un sexe, en tant qu'homme, il n'en a jamais usé si ce n'est pour procréer spirituellement en engendrant des chrétiens. On ne peut donc jauger la sexualité du Christ à l'aune de celle des hommes. C'est un sexe symbole qui n'affirme pas une virilité, comme l'attestent aussi des marques du féminin. Lorsqu'il est sur la croix, sa plaie à la côte ou sur le

côté rappelle la naissance d'Ève et ressemble à un sexe féminin duquel nait la figure de l'Église, un sexe sanglant situé en haut et non en bas du ventre. Le Christ n'engendre pas par du sperme (masculin) mais par du sang (féminin) ou par l'eau du baptême.

5.2. Le sexe au Paradis et en Enfer

Aux XII^e^-XIII^e^ siècles, le Paradis a été majoritairement figuré dans les images par le Sein d'Abraham : le patriarche trône en majesté, parfois nimbé, accueillant en son sein les élus soit entre ses bras soit dans un linge qu'il tient entre ses mains soit encore dans un pan de son vêtement. Cette inclusion corporelle souligne l'ambivalence sexuelle du Sein d'Abraham, homologue à la fois de la Vierge-Eglise et du Père divin, figure paternelle (Dieu-père) mais remplissant une fonction maternelle (communauté-mère). Dans cette image, les élus sont souvent représentés sous la forme de petits enfants asexués, « rassemblés et ressemblants » (Jérôme Baschet). Ils ne se distinguent ni par l'âge (ils sont de la même génération), ni par le sexe (ils sont, à quelques rares exceptions près, masculins), ni par le statut social (ils sont nus), ayant recouvré l'innocence nécessaire pour accéder au royaume des cieux, selon les paroles de Mathieu (18, 3) ou de Luc (18, 16-17). Cette indifférenciation n'empêche pas le nombre moins important de femmes que d'hommes dans les figurations des Jugements derniers. Celui qui est représenté sur le tympan du portail occidental de l'abbatiale de Conques au début du XII^e^ siècle, ne comporte que deux femmes pour vingt-six hommes.

À partir du XIV^e^ siècle, le Sein d'Abraham est concurrencé par d'autres figurations de lieux paradisiaques (jardin, palais, Cour céleste, etc.) qui le font disparaître complètement des scènes du Jugement dernier après le milieu du XV^e^ siècle. Dès lors, les différences de sexe, mais aussi d'âge et de statut social, apparaissent bien plus nettement. Dans la figuration de la Cour céleste, les femmes sont représentées d'un côté et les hommes de l'autre, comme dans l'espace ecclésial des vivants. Le chœur des élus, assemblée des saints regroupés autour de la majesté divine dans leur rôle d'intercesseurs, représente une société hiérarchisée dans laquelle la distinction de sexe est marquée. Paradoxalement, c'est parmi l'élite spirituelle, et ce depuis le X^e^ siècle, que la distinction de sexe est la plus forte. L'ambiguïté sexuelle d'Abraham n'est-il plus acceptable à l'automne du Moyen Âge ? La disparition de cette image paradisiaque prouve-elle que désormais l'Occident assume la distinction des sexes ?

(Jérôme Baschet). Cette évolution rend compte plus généralement à la fin du Moyen Âge d'un glissement du communautaire à l'individuel et de l'égalitaire au hiérarchique.

Aux XII^e^-XIII^e^ siècles, la germanité spirituelle et la forte uniformisation des élus dans le Sein d'Abraham contrastent avec les fortes différences d'âge, de sexe et de statut social des damnés. Dès le XII^e^ siècle, dans les images de l'Enfer, on constate une sur-sexualisation. Les corps des hommes et des femmes s'entremêlent en une promiscuité insistant sur la forte charge sexuelle. La représentation des péchés capitaux donne à voir des qualités sexuées. L'avarice est plutôt un homme, la luxure plutôt une femme. Beaucoup de punitions visent les organes génitaux. Les femmes sont souvent plus présentes que les hommes. Au tympan de la cathédrale Saint-Lazare d'Autun (XII^e^ siècle), deux femmes figurent parmi les élus et quatre parmi les damnés.

5.3. L'Au-delà et la distinction de sexe

Contrairement à ce qu'avait prétendu Elisabeth Borresen, qui ne voyait plus de différences sexuelles et une « égalité castratrice » dans la société paradisiaque, la distinction de sexe perdure car elle a été voulue par Dieu, même s'il convient d'apporter quelques nuances en fonction du lieu de figuration de l'au-delà et de la période considérée. Elle n'est pas un accident ou la conséquence de la Faute et a donc pleinement sa place après la fin des Temps. Certes, selon les théologiens médiévaux, il n'existe pas de distinction de sexe au sein de l'âme. Mais dans l'au-delà, elle ne peut s'effacer car selon la théorie augustinienne l'âme est dotée d'une « similitude de corps » (*similitudo corporis*) et on peut donc lui attribuer l'apparence d'un corps sexué. Selon Augustin, la femme ressuscite dans son corps féminin, comme celui qu'elle possédait avant la Chute, même s'il n'attire plus la concupiscence. Thomas d'Aquin lui aussi explique que le corps glorieux retrouve la totalité des organes et des membres et donc que la résurrection se réalise dans les deux sexes. Dans la *Somme Théologique*, rappelant la perfection de l'état primitif, il se demande si, sans la Faute, tous les enfants seraient nés de sexe masculin ? Il répond par la négative. Même sans la Faute d'Ève, au Paradis seraient aussi nées des filles. Les corps glorieux sont donc dotés de leurs organes génitaux, puisque ceux-ci sont antérieurs à la Chute, qu'ils ne relèvent pas d'une corruption. Mais ils ne peuvent exercer une

sexualité. Ce sont des corps sexués mais pas sexuels, n’ayant plus besoin de se reproduire.

Chapitre 8

Droit, sexe et pouvoir

1. DES STATUTS JURIDIQUES DIFFÉRENTS
2. LES FEMMES AU POUVOIR
3. ROIS ET REINES

L'asymétrie entre les sexes a des implications juridiques et politiques. Les femmes n'ont pas les mêmes droits que les hommes. À l'échelle d'une commune, d'une seigneurie ou d'un royaume, l'exercice et la transmission du pouvoir sont majoritairement masculins. Les femmes, éternelles mineures, doivent être sous la coupe des hommes et n'ont pas à gouverner. Il convient cependant d'établir des différences régionales en fonction des systèmes de dévolution des biens et des coutumes d'héritage. En outre, l'absence de progéniture mâle dans de nombreuses familles régnantes, à l'échelle locale, régionale ou nationale, autorise les filles à exercer le pouvoir. Enfin, à la mort du père, le fils a pu ne pas être en âge de régner, laissant à la mère l'exercice d'une régence. Les femmes ont donc exercé le pouvoir, par dévolution héréditaire, par délégation ou par désignation. Comment l'ont-elles fait ? Existe-t-il une manière féminine d'exercer le pouvoir, différente de celle des hommes ?

1. Des statuts juridiques différents

1.1. La femme, une éternelle mineure

Dans les statuts communaux italiens de la fin du Moyen Âge, arguant de la *fragilitas* ou de l'*imbecillitas sexus*, le législateur précise que pour

être valides, les contrats, les donations ou les testaments souscrits par une femme doivent être rédigés en présence et avec le consentement du père s'il est vivant ou, à défaut, des consanguins masculins les plus proches. Si la femme est mariée, l'époux doit toujours être présent. Dans les statuts d'Esanatoglia (Marches) datés de 1324, on peut lire : « Nous statuons qu'aucune femme mariée ne peut accuser, dénoncer ou déclencher une procédure inquisitoire à propos d'un méfait ou d'une faute sans le consentement exprès de son mari ou de son père si elle a un père et non un mari ». Les statuts romains de 1494 prescrivent qu'une femme, quelle que soit sa condition, ne peut stipuler de contrats qu'en présence de deux hommes de sa famille. La soumission à la *potestas* d'un homme majeur assimile les femmes aux mineurs de quatorze à vingt-cinq ans qui, eux aussi, doivent être autorisés par un tuteur pour rédiger un acte. Dans les archives, les testaments féminins sont donc moins nombreux que les testaments masculins. Entre 1350 et 1440, sur 440 actes, les Florentines représentent 29 % des testateurs. Les veuves sont majoritaires (75 % de l'ensemble des femmes) et les femmes mariées, rares (15 %) car c'est un moment de leur vie où leur volonté pour cause de mort pourrait aller à l'encontre des intérêts du lignage patrilinéaire. Rédigeant leur testament lorsque leurs filles sont déjà mariées, les mères florentines contribuent donc fort peu à leur dotation. La cité toscane contraste avec Venise où les femmes testent même davantage que les hommes.

Il est fréquent que les femmes, pour un même délit, ne paient que la moitié de l'amende que doit verser un homme. Le législateur estime qu'elles n'ont pas la pleine et entière responsabilité pénale, comme les jeunes âgés de douze à vingt-cinq ans. Dans les statuts communaux de Sirolo, ville située au sud d'Ancône, en 1465, une rubrique s'intitule « De la peine à délivrer à une femme qui en offense une autre ». On peut y lire : « […] si une femme commet un crime ou un délit […] contre une autre femme, qu'elle soit condamnée à la moitié de la peine à laquelle l'homme doit être condamné, selon la teneur des statuts ».

1.2. Le sexe des témoins

L'auteur de la *Rhetorica ecclesiastica* (1160-1180) propose une étymologie de « témoin » : « on l'appelle témoin (*testis*), comme ils disent, à cause de ses testicules (*testiculis)*, c'est pour cette raison que le sexe masculin est tant admis à tester ». Cette définition lie étroitement le

déposant aux attributs virils de l'homme. Comme les enfants de moins de sept ans, les fous, les sourds, les muets ou les personnes jugées infâmes, les femmes entrent donc, dans le droit savant, dans la catégorie des *testes inhabiles*. Dans de nombreux coutumiers du nord de la France, est souvent affirmé le principe de l'irrecevabilité du témoignage des femmes. Au criminel, en théorie, elles ne peuvent témoigner sauf pour prouver l'âge, la consanguinité, une grossesse ou une naissance. Dans les *Coutumes du Beauvaisis* de Philippe de Beaumanoir, rédigées en 1283, la femme peut être amenée à prouver la naissance des enfants, leur âge et la virginité des filles. En Castille, le *Fuero Real* imposé à de nombreuses villes par le roi Alphonse X, limite le témoignage des femmes dans ce sens : « Toute femme voisine, ou fille du voisin peut témoigner dans les choses qui seraient faites ou dites dans les bains, au four ou au moulin, à la rivière ou à la fontaine, ou pendant le filage ou le tissage ou lors des accouchements, ou lors de mariages de femmes, ou dans d'autres faits féminins, et non pas dans les autres choses, sinon dans celles que cette loi ordonne ». Mais même dans ce domaine, la valeur de leur déposition reste inférieure à celle de l'homme. *Le Miroir des Saxons* (vers 1225) donne toujours priorité aux témoignages des hommes pour attester le cri primal. Vers 1260, les juristes d'Angleterre rejettent la parole des accoucheuses voulant prouver que l'enfant est né viable car « les sages-femmes ont pour habitude d'affirmer, en fraude des droits du véritable héritier, que l'enfant est né vif et légitime, et c'est pourquoi il est nécessaire de prouver le cri ». Dans les procès criminels castillans, avant la rédaction des *Siede Partidas*, les femmes peuvent témoigner en cas d'absence d'hommes, mais leur déposition est un simple indice (*indicium*), c'est-à-dire une preuve inférieure à la *probatio semiplena*, ne donnant au juge qu'une indication pour chercher la vérité. Les législations des *fueros* des seigneuries, comme celle de Biscaye, reconnaissent davantage de capacité juridique à la femme, l'autorisant à venir témoigner à condition qu'elle soit de bonne réputation. Le *Fuero* royal de Castille interdit aux hermaphrodites chez qui prédomine la nature féminine de témoigner mais autorise ceux chez qui la nature masculine prévaut. En théorie, lorsque le notaire fait appel à des témoins pour valider un acte, un homme vaut deux femmes.

Ces limites n'empêchent pas l'existence de nombreux témoignages féminins dans les sources inquisitoriales de la fin du Moyen Âge, en particulier dans les procès de canonisation. Dans celui de Giovanni Bono de Mantoue (enquête menée en 1251 puis en 1254), on compte 115 femmes pour 114 hommes, dans celui de Louis d'Anjou (1308), 82

pour 93 et dans celui de Nicolas de Tolentino (1325), 169 pour 196. La tendance au plus grand équilibre entre les sexes des témoins est une des conséquences majeures du développement de la procédure inquisitoire qui impose une plus grande diversité des déposants. Les enquêtes concernant des saints issus des ordres mendiants, surtout italiens, donnent même parfois davantage la parole aux femmes qu'aux hommes. Le procès de canonisation de Raymond de Penyafort instruit en 1318 compte 31 femmes pour 17 hommes, celui du Franciscain Ambroise de Masse (Orvieto, 1240-1241), 144 pour 67 et celui du Dominicain Ambroise Sansedoni de Sienne (1287), 19 pour 9. Certains procès instruits au nord-ouest de l'Europe, en revanche, sont moins accueillants : dans celui de Thomas de Cantiloupe (1307), on dénombre 44 femmes pour 179 hommes (20-80 %) et dans celui d'Yves de Tréguier (1330), 70 pour 197 (26-74 %). Mais malgré ces « bons » chiffres, à cause de la suspicion juridique attachée au témoignage féminin, la valeur que les commissaires et légats pontificaux lui accordent est inférieure. Dans le procès de canonisation de Nicolas de Tolentino, bien que les femmes représentent 47 % des témoins, la trace manuscrite de leurs témoignages est deux fois moins importante que celle des hommes. Les seules à qui on laisse un temps de parole un peu plus important sont les nonnes et les épouses ou filles de notables. Lorsqu'il s'agit de prouver la *fama sanctatis*, seuls les hommes ont voix au chapitre.

1.3. La citoyenneté dans l'Italie communale

La citoyenneté (*cittadinanza*) médiévale signifie à la fois l'appartenance à une communauté d'individus libres, des deux sexes, et la jouissance de droits politiques, réservés aux hommes. Marsile de Padoue, qui rédige son *Defensor pacis* en 1324, reconnaît, dans sa définition du citoyen, ces deux niveaux : « Nous appelons citadin […] celui qui participe, selon son propre rang, à la communauté civile, au gouvernement et aux fonctions délibératives ou juridiques ». Les deux degrés d'appartenance (communauté et corps politique) correspondent à une opposition des sexes car seuls les hommes peuvent appartenir aux organes de gouvernement de la ville. Mais beaucoup d'entre eux se rangent, provisoirement ou définitivement – de plus en plus à mesure que l'acquisition de la citoyenneté devient difficile à obtenir – dans la même catégorie que celles des femmes, comme les étrangers fraîchement arrivés. Appartenir à la communauté entraîne la reconnaissance de droits,

celui d'assigner en justice au tribunal de la ville, de posséder une maison personnelle et une petite superficie de terre dans le territoire de la commune, d'être protégé contre les agressions extérieures et d'accéder à certains métiers. Il signifie également des devoirs : payer des impôts (gabelle, taxes diverses, dative ou collecte), obéir aux institutions communales et participer à la milice citadine. Appartenir au corps politique donne le droit d'élire des représentants ou d'être élu et d'exercer une charge publique. Seuls les hommes possèdent donc une citoyenneté complète *(pleno jure)*, non seulement juridique mais également politique.

Comment devient-on citoyen ? Dans l'Italie communale, la conception de la citoyenneté qui prévaut dérive du droit romain. Fils et filles légitimes acquièrent la citoyenneté non pas du lieu où ils sont nés mais de celui de l'origine *(origo)* de leur père. La citoyenneté se transmet donc par voie masculine. Sur un plan juridique, une femme qui épouse un citoyen d'une autre cité perd sa citoyenneté pour adopter celle de son mari, selon le principe qui veut que le mariage « reporte l'origine de la femme sur celle du mari », comme on peut le lire, par exemple, dans la *Glossa ordinaria* d'Accurse († v. 1260). L'homme, en revanche, lorsqu'il se marie et va habiter ailleurs, cas plus rares, conserve sa citoyenneté d'origine. La double citoyenneté est donc un privilège masculin. Pour les juristes médiévaux, la raison de cette dissymétrie est simple : comme l'homme est le chef de la femme, après le mariage, le couple forme une association, une seule personne juridique. Bartole de Sassoferrato († 1357) critique cette position. Il défend certes lui aussi le principe de la personnalité juridique unique du couple marié et la suprématie du mari mais considère la perte de la citadinité de la femme épousée ailleurs comme dommageable. Il propose donc un compromis habile permettant de réconcilier le *Corpus juris* et la *Glossa* : en signe de soumission à son époux, la femme doit adopter la citadinité de ce dernier mais elle peut malgré tout conserver des droits dans son lieu d'origine.

La nature du pouvoir urbain et les modalités de son exercice excluent donc radicalement les femmes de la sphère politique. En ville, leur seul « pouvoir » est indirect. Au cœur des stratégies matrimoniales, elles ont souvent permis aux hommes de leur parenté d'accéder aux charges publiques et de s'y maintenir. L'un des moyens les plus sûrs d'exercer un office prestigieux est de conquérir d'abord la belle-famille déjà installée aux commandes de la commune. Privées du pouvoir de proposition ou de

décision, elles ont aussi joué un rôle important de représentation lors des cérémonies urbaines en tant qu'épouses de patriciens.

1.4. Des femmes exclues des lieux politiques

Dès lors que les femmes sont évincées des prises de décisions communales, leur seule présence dans les lieux de pouvoir est jugée indésirable. Au moment où les autorités urbaines érigent de monumentaux espaces publics et des palais pour glorifier la ville et magnifier le pouvoir, les statuts communaux comportent de nombreuses rubriques ordonnant l'exclusion des femmes des lieux publics. L'espace du pouvoir devient exclusivement masculin. En septembre 1310, le Conseil des Sept d'Orvieto décide que les femmes ne sont pas autorisées à entrer dans le Palais du Peuple ni même d'accéder aux escaliers. À Florence, une profusion de lois affirme avec vigueur que les lieux où se déploient les actions judiciaires et politiques sont interdits aux femmes. En 1324, le statut du podestat révisé, reprenant sans doute une disposition du siècle précédent, stipule « qu'aucune femme se rende au palais ou à la *curia communis*, sauf si elle est accusée ou appelée à témoigner ; elle devra alors s'y présenter pour se défendre ou donner son témoignage, mais le notaire l'examinera et recevra son serment hors la porte du palais, sauf si cette femme doit être mise à la question ; dans ce cas, elle pourra impunément entrer dans le palais ». Alors que le corps nu de David sculpté par Donatello se laisse admirer sur la place publique, les représentations de corps nus féminins ne se rencontrent pas. Il faut attendre la première moitié du XV^{e} siècle, pour qu'apparaissent, au revers des couvercles des coffres de mariage, dans l'intimité du foyer, réservées à l'époux, les premières figurations de ce type. Il convient donc de préserver les lieux politiques d'une souillure. Les prieurs florentins doivent renoncer durant les deux mois de leur magistrature à entretenir des rapports avec leur femme et abandonner toute vie familiale. Les charges les plus prestigieuses de la cité ne sont pas compatibles avec la sexualité. Cette sacralisation de la fonction les assimile à la « masculinité supérieure », celle des clercs. Durant la période de Savonarole à Florence, en 1497, les chroniqueurs sont étonnés et inquiets de voir trois cents femmes indigentes, insurgées contre les restrictions de nourriture, se rassembler sur la Place de la Seigneurie et réclamer du pain. Lorsque les magnats sont évincés de la vie politique de la cité toscane par les Ordonnances de justice de 1293, on les ravale au rang des femmes

puisqu'on leur interdit les mêmes lieux. Il faut attendre 1502 à Florence pour voir un haut magistrat installer son épouse dans le *Palazzo Vecchio*. Cette année-là, Piero Soderini, gonfalonier à vie, transforme en appartement privé une partie des anciens logements réservés à la Seigneurie pour en faire son lieu d'habitation familiale. Dans son journal intime, Luca Landucci, souligne le choc que représente cette intrusion d'une femme dans le plus haut symbole politique de la ville : « La femme du Gonfalonier, nommée Mme Argentina, s'est rendue le 19 février 1502 au Palais des Seigneurs, y prenant table et résidence, cela pour la première fois. Voir habiter des femmes au Palais est apparu comme une chose révolutionnaire ».

2. Les femmes au pouvoir

2.1. Seigneures et suzeraines

L'exclusion des femmes du pouvoir est extrême dans les gouvernements des villes. Il l'est beaucoup moins dans le droit féodal, royal, civil ou canonique. Au début du XIII^e^ siècle, le pape Innocent III admet que même si les femmes sont exclues des offices publics à cause de la faiblesse de leur sexe, elles peuvent exercer une juridiction sur leurs sujets si la coutume le permet. Une décrétale de Grégoire IX, *Dilecta filia*, reconnaît également aux abbesses un pouvoir de juridiction. Ceux qui contestent qu'un fief puisse échoir à une femme évoquent presque toujours les mêmes arguments, tel le juriste Balde († 1400) : elles ne peuvent pas le défendre en portant les armes, elles sont trop légères et versatiles et donc incapables de délivrer des conseils avisés et elles ne savent pas garder un secret. Mais comme de nombreux autres juristes, Balde admet que les femmes peuvent accéder au fief s'il n'y a pas d'héritiers mâles. Dans l'Occident médiéval, environ 20 % des couples n'ont que des filles. Dans de nombreux systèmes de dévolution des biens celles-ci, héritières de second rang en l'absence de progéniture mâle, ont donc pu acquérir le fief familial principal, le nom et les armes du père. Les investitures de fief féminines se multiplient au XII^e^ siècle. Mathilde de Toscane (ou de Canossa, 1046-1115), hérite, encore enfant au moment du décès de son père, d'une marche importante au nord de l'Italie. Elle a beaucoup lutté pour garder l'unité de son territoire et a été un soutien efficace du pape Grégoire VII contre l'empereur Henri IV au

moment de la Querelle des Investitures. Ermengarde, vicomtesse de Narbonne (v. 1120-v. 1194) hérite du fief de son père Amaury II. D'abord sous la tutelle de son cousin, le comte de Toulouse Alphonse I[er], elle finit par gouverner elle-même ses terres. Mariée trois fois, ses époux n'ont, semble-t-il, jamais joué un rôle dans le gouvernement de son comté. Jusqu'à la seconde moitié du XII[e] siècle, dans les royaumes de Castille et de Léon, est attestée l'institution de l'*Infantado*, définie comme une seigneurie constituée en dot pour une infante s'engageant à rester célibataire. Ces fortes femmes contrôlent souvent l'ensemble des monastères fondés sur cette seigneurie. Si leurs frères font la guerre pour défendre la dynastie, leur aura religieuse sanctifie le pouvoir familial. En France, les exemples sont également nombreux et, contrairement à ce qu'on a pu longtemps penser, l'essor du pouvoir monarchique face aux puissances féodales à partir des XII[e]-XIII[e] siècles n'a pas entraîné l'exclusion progressive des femmes de la scène politique et de nombreuses princesses continuent d'exercer un réel pouvoir.

La possession et la gestion du fief permettent d'exercer des droits seigneuriaux sur les vassaux et entraînent des pouvoirs militaires et judiciaires. À partir du moment où le fief devient plus important que la promesse de fidélité, la femme peut se déclarer et être reconnue « fidèle vassal et homme (*fidelis vassalus et homo*) » d'un seigneur. Au XII[e] siècle, en Catalogne, en Provence ou en Languedoc, une femme peut être seule, sans son mari, récipiendaire d'un serment de fidélité, telle la comtesse de Forcalquier ou Guillema, vicomtesse de Nîmes en 1159, issues de la très haute aristocratie, veuves et agissant au nom de leurs héritiers. Almodis de la Marche († 1071), comtesse catalane, en a reçu, seule, vingt-cinq. Le 14 mai 1482, Marguerite de Rians, investie depuis peu de la seigneurie de Régusse en Haute Provence, reçoit l'hommage de ses habitants, tous les chefs de famille du village possédant une tenure. Ils se présentent auprès de leur nouveau « seigneure » et, tour à tour, « à genoux, les mains jointes, entre les mains de la dite dame, sur un missel comme est de coutume, ont prêté hommage et serment de fidélité […] au moyen de quoi la dite magnifique dame, en signe de paix, a baisé les dits hommes et chacun d'eux l'un après l'autre ».

2.2. Gérer ses seigneuries

Dans les campagnes comme dans les villes de l'Occident médiéval, de nombreuses femmes ont exercé un pouvoir en gérant un territoire en

l'absence de leur époux. Les filles appartenant aux couches supérieures de la société ont été éduquées pour être capables, après leur mariage, de diriger la maison, parfois le domaine et de traiter une affaire. Les éloignements répétés d'un mari chevalier, marchand ou parti en croisades, octroient aux épouses un pouvoir accru sur l'ensemble des propriétés régies par le couple. Lorsque le comte de Blois, Étienne-Henri, part en croisade et y trouve la mort en 1102, son épouse, Adèle de Blois, fille de Guillaume le Conquérant et de Mathilde de Flandre, exerce seule le pouvoir comtal. En Espagne, les « filles de la Reconquête » (Health Dillard) jouissent d'un grand prestige et d'une puissante autorité, profitant des fréquents départs de leur époux au combat contre les Infidèles. On estime qu'en Italie et dans la France méridionale la part des terres tenues par les femmes au XII^e^ siècle, représente 7 à 12 %. À Marseille, au milieu du XIV^e^ siècle, 25 à 30 % des biens fonciers, urbains ou ruraux, appartiennent à des femmes. Entre 3 000 et 10 000 nobles du Royaume de France, ont péri à la bataille d'Azincourt en 1415, entraînant une perte considérable des cadres administratifs et militaires, un bouleversement des logiques d'héritage au sein des lignages concernés, un affaiblissement des territoires anciennement gérés par les aristocrates disparus et l'accession de très nombreuses veuves, orphelines ou épouses de prisonniers, à la tête de domaines qu'elles ont dû administrer.

À Florence, Alessandra Macinghi, veuve en 1436 à l'âge de 30 ans de Matteo di Simone Strozzi, a laissé plus de vingt années de correspondance avec ses fils de 1447 à 1470. Elle gère habilement le patrimoine de ses enfants mineurs puis absents. Elle est en relation étroite avec les fermiers de ces domaines ruraux, établit et fait payer le fermage, s'occupe de l'arpentage des parcelles, de vendre ou d'acheter des terres. Elle connaît parfaitement les rouages de la fiscalité florentine. Elle s'occupe aussi des affaires commerciales. Elle se bat pour obtenir la levée du bannissement de ses fils, obligée pour cette raison de se familiariser avec le fonctionnement et les lois du gouvernement, recueillant ces informations par des intermédiaires masculins. Margaret, épouse de John Paston, au milieu du XV^e^ siècle, à cause des fréquentes absences de son mari, homme de lois résidant souvent à Londres et élu au Parlement en 1460, non seulement élève seule ses quatre fils et ses deux filles, mais se retrouve souvent à prendre en charge la gestion du domaine familial.

2.3. La guerre, une activité « virile »

La constitution de la chevalerie s'est réalisée au masculin et il est théoriquement inconcevable qu'une femme puisse porter les armes et faire la guerre. Dans le *De Regimine principum* (1285), Gilles de Rome consacre un chapitre à « Comment la participation des femmes à la bataille est contre nature et raison ». Il explique : « Pendant la bataille, il faut être très avisé et prévoyant. Or, comme les femmes ont des conseils de petite valeur, sont peu avisées et ne sont pas aussi sages que les hommes, on ne doit pas les préparer à la bataille […] Donner des grands coups et porter les armes nécessitent d'avoir les reins solides, de fortes épaules et des bras robustes. Comme les femmes ont le corps mou et manquent de force, on ne doit pas les autoriser à combattre ». À la fin du XIV^e^ siècle, dans *l'Arbre des Batailles*, Honoré Bonet répète que les femmes possédant un fief n'ont pas à le défendre elles-mêmes sur les champs de bataille et doivent déléguer cette tâche à des hommes.

Cette inaptitude à la guerre n'a pas empêché des femmes de prendre les armes. Jeanne d'Arc n'a pas été la seule. En ces occasions, les chroniqueurs attribuent aux femmes guerrières des qualités d'homme. Lors des sièges, si nombreux dans les batailles de la fin du Moyen Âge, elles ont su, en l'absence de leur époux et de leurs fils faire preuve de grandes qualités militaires. Mahaut, comtesse d'Artois et de Bourgogne, a levé des troupes contre Saint-Omer en 1306 et à plusieurs reprises contre le seigneur d'Oisy, châtelain de Cambrai. En 1418, la dame de la Roche-Guyon, défend courageusement son château, après le décès de son époux à Azincourt trois ans plus tôt. Selon Froissart, lors du siège d'Hennebont en 1342 par les troupes du roi de France, Jeanne de Flandre, comtesse de Montfort et alliée des Anglais, monte sur un cheval et admoneste hommes et femmes pour qu'ils se battent. Elle escalade la tour de guet et, voyant le camp français vide, conduit elle-même une sortie pour y mettre le feu et finit par vaincre les troupes ennemies. Elle aurait même remporté une bataille navale l'année suivante devant Guernesey. Froissart écrit : « La comtesse était même armée. Elle valait bien un homme car elle avait un cœur de lion, tenait un glaive très raide et tranchant et elle combattait très bien, avec un grand courage ». En 1347, Marguerite de Tyrol, en l'absence de son mari, Louis, margrave de Brandebourg, résiste avec succès dans son château assiégé par les troupes du roi Charles IV et de l'évêque de Trente, faisant preuve d'un courage extrême. La *Chronicon Estense* rapporte qu'elle se défend « comme un homme (*viriliter*) ».

3. Rois et reines

3.1. Sacres masculins et féminins

La reine de France présente un caractère ambigu. Elle est à la fois sujette et souveraine, exclue du pouvoir mais au cœur de l'État. Comme le roi, la reine reçoit le sacre, même s'il n'est pas systématique : on n'est pas certain que Marie d'Anjou († 1463) et Charlotte de Savoie († 1483) en aient bénéficié. Il n'est pas non plus immédiat, pouvant advenir plusieurs années après l'accession de la reine au trône. Il se réalise à Reims (Jeanne de Bourbon), ou à la Sainte-Chapelle (Isabeau de Bavière) et, à l'extrême fin du Moyen Âge, à Saint-Denis (Anne de Bretagne). Pendant la cérémonie, la reine, fait exceptionnel pour une femme qui, en général, ne peut accéder au sacerdoce, communie sous les deux espèces. Tandis que le roi bénéficie de neuf onctions avec le baume de la Sainte Ampoule de Reims qui seul permet d'assurer la continuité dynastique, elle n'est ointe qu'à la tête et à la poitrine avec une simple huile sanctifiée. Contrairement au roi, la reine ne prête pas serment à l'Église et au royaume puisqu'elle est exclue de la fonction souveraine et ne reçoit pas les insignes de chevalerie qui font du roi aussi le défenseur du royaume. En revanche, on lui remet également un sceptre, plus petit que celui de son époux, et une couronne. Ce sacre ne l'autorise pas à porter l'habit sacerdotal, réservé au roi, mais lui octroie le pouvoir de grâce. Immédiatement après la cérémonie, Jeanne de Bourgogne durant l'été 1350, a accordé huit rémissions. Lors de cet événement solennel, certaines enluminures des *Grandes Chroniques de France*, représentent le roi revêtu d'un grand manteau bleu fleurdelisé et la reine, d'une longue robe rouge. Lors de son sacre en août 1389, Isabeau de Bavière porte la pourpre royale, une robe et un manteau de satin vermeil. Selon le témoignage du *Religieux de Saint-Denys*, comme ses devancières dans la même occasion, elle a les « cheveux tombants » et la tête découverte, comme une jeune mariée, ce qui facilite sans doute l'onction mais surtout symbolise ses fonctions reproductrices. Le sacre de la reine de France indique donc qu'elle possède un caractère royal mais qu'elle n'est pas investie du pouvoir royal.

3.2. Les reines viriles

Au cours des Xe et XIe siècles, en France, et encore plus en Germanie et en Angleterre, les reines ont été étroitement associées au pouvoir royal. On les voit souvent négocier et signer des actes aux côtés de leur mari. Dans l'Empire germanique, l'impératrice est élevée au rang d'« associée (*consors*) ». Cependant, à partir du XIIe siècle, son pouvoir effectif décline. Dans l'empire germanique, on le constate à partir du règne de Frédéric Barberousse (1152-1190). Contrairement à ses devancières, son épouse Béatrice est très peu appelée *consors regni* et, de fait, peu associée aux décisions de l'Empire. Ce déclin est sans doute consécutif à la montée en puissance des princes électoraux et à l'établissement d'un nouvel équilibre entre l'empereur et l'élite impériale. Cependant, entre le XIIe et le XIIIe siècle, les reines demeurent des pièces maîtresses sur l'échiquier politique. Dans le jeu d'échec, la reine apparaît au XIIIe siècle. À l'origine, pion sans grande valeur, elle devient progressivement la pièce la plus importante. Elle peut se déplacer dans toutes les directions et représente l'ultime défense du roi. La reine est d'abord l'épouse et la mère du souverain et, à ce titre, doit donner un héritier mâle au royaume. Elle joue aussi un rôle central dans les négociations et la signature des traités de paix. Dans la mise en scène du pouvoir capétien, on lui octroie un rôle complémentaire et donc utile aux côtés du roi. Face à ce dernier qui représenterait la fonction coercitive, elle serait la face conciliatrice et pacificatrice, venant, d'une certaine manière, rappeler la force d'intercession de la Vierge et renforcer l'aspect christique féminin de la royauté.

La reine ne s'est pas contentée de rester dans la sphère du privé, dans l'ombre de son mari. Elle a parfois régné et donc exercé un réel pouvoir. Les règles de succession au trône de Castille autorisent une femme à devenir reine lorsqu'il n'y a pas d'homme de sang royal. Isabelle dite la Catholique a pu ainsi régner sur la Castille de 1474 à sa mort en 1504, ne laissant jamais son mari, Ferdinand d'Aragon, gouverner son royaume à sa place. Elle a d'abord su s'imposer face à son demi-frère Henri IV en jouant sur sa légitimité, développer une cour humaniste influencée par les goûts flamands et italiens, favoriser les rapprochements avec le Portugal, organiser la conquête et le nouveau peuplement de l'émirat de Grenade, dernier bastion tombé entre les mains des chrétiens, et apporter son soutien à Christophe Colomb dans son expédition outre-Atlantique. Pour qualifier ses multiples et efficaces actions, les auteurs contemporains n'ont d'autres mots que « virilisation ». Le poète humaniste de cour Juan de Lucena (1430-1507) écrit : « O haute

renommée virile / de dame merveilleuse / qui transforme l'état féminin / en force masculine / avec ses soins vertueux ». Pietro Martire d'Anghiera († 1526) constate : « sous l'enveloppe féminine, c'est-à-dire sous son corps de femme, elle a toujours maintenu un esprit viril ». En 1500, dans un ouvrage qu'il lui dédie, *Le Jardin des nobles demoiselles*, Martin de Cordoba, écrit que « la princesse est plus qu'une femme et dans un corps de femme possède un esprit d'homme ». Parmi les vertus politiques de la reine, les chroniqueurs ou épistolaires relèvent certes la modestie et l'humilité mais insistent surtout sur les qualités royales masculines habituelles : prudence, force, justice et grande capacité de travail. Alonso de Flores souligne qu'en 1475, Isabelle a voulu elle-même être présente sur le champ de bataille et qu'il a fallu la convaincre de ne pas s'y engager : « car quoique son courage la sollicitait, sa condition féminine la dispensait de le faire ». Comme souvent, une femme exceptionnelle fait songer à la Vierge. Diego de Valera, dans sa *Chronique abrégée d'Espagne*, en 1482, note : « On peut vraiment dire qu'ainsi notre Seigneur voulut la naissance de Notre Dame glorieuse et qu'elle fut la mère du Rédempteur universel du lignage humain, ainsi même Il a disposé que vous, madame, soyez née pour réformer et restaurer ces royaumes et les affranchir du gouvernement tyrannique dont ils ont pâti pendant un temps assez long ». Comme l'aurait fait un roi, Isabelle a tout mis en œuvre pour éduquer son fils unique à devenir le souverain, bien qu'elle ait eu aussi des filles. Comme l'enfant promis à la couronne décède à 17 ans, il n'a jamais régné et, malgré le dessein initial d'Isabelle, c'est une fille qui lui a succédé, l'aînée nommée également Isabelle puis, après la mort de celle-ci, Jeanne. Les nombreux témoignages à propos du mode de gouvernement d'Isabelle la Catholique attestent que le sexe du pouvoir suprême est masculin. On retrouve des propos identiques sous la plume des chroniqueurs français. L'apologiste d'Anne de Beaujeu, fille de Louis XI, qui a exercé la régence pour son fils Charles VIII de 1483 à 1489 avec une grande autorité, écrit : « parfaite en tout point et née pour la gloire du pouvoir, si la nature jalouse ne lui avait refusé son sexe ».

3.3. Les régentes, enceintes protectrices du pouvoir masculin

La régence n'a pas toujours été exercée par des femmes. Suger, l'abbé de Saint-Denis, l'assume lorsque Louis VII part en croisade de 1147 à 1149. Cependant, ce sont les femmes qui ont le plus marqué cette forme

de pouvoir, dans les faits et dans l'historiographie. La régence féminine apporte certes la preuve qu'une femme peut accéder à un pouvoir souverain mais atteste aussi que la royauté est masculine puisque la régence n'est qu'une parenthèse, un intérim. Les reines acceptent et se battent pour assurer cette fonction afin d'être certaines que le pouvoir pourra continuer à être exercé par leur fils. Elles sont des vecteurs du pouvoir masculin, cherchant rarement à le conserver. La régente est un rempart à l'usurpation. Les premiers Capétiens ont peu recouru à la régence. Anne de Kiev n'a rempli aucune fonction lors de la minorité de Philippe I^{er} (1060-1108). Louis VII préfère nommer un conseil de régence exclusivement masculin plutôt que de faire appel à sa mère Adelaïde de Savoie. Philippe Auguste inclut sa mère Adèle de Champagne dans une régence collective pour le futur Louis VIII. La décision prise par ce dernier, à l'article de la mort, en 1226, de confier à sa femme Blanche de Castille la tutelle de ses enfants et la garde du royaume paraît donc très novateur. Blanche exerce avec poigne la grande régence, de 1226 – Louis IX n'a que douze ans – à 1242. À son égard, la méfiance des Grands du Royaume est double car non seulement c'est une femme mais c'est une étrangère, fille d'Alphonse VIII, roi de Castille, qui, de surcroît s'appuie pour gouverner sur un étranger, le légat Romano Frangipani, cardinal de Saint-Ange. Ses adversaires l'ont appelée « dame Hersent », la comparant donc à la détestable épouse d'Ysengrin dans le *Roman de Renart*. Blanche de Castille a montré son grand sens politique en sachant jouer habilement des divisions des barons. Son nom apparaît dans de très nombreux actes du règne de Louis IX. C'est elle qui choisit, comme un roi, l'épouse de son fils, Marguerite de Provence en 1235. Malgré la majorité de son fils Louis IX, elle reste associée au trône alors que Marguerite a toujours été tenue à l'écart des affaires politiques. Lorsque son fils part en croisade, elle exerce une seconde régence de 1248 à sa mort en 1252, date à laquelle une régence intérimaire est assurée par Alphonse de Poitiers jusqu'au retour du roi en 1254. Durant cette seconde régence, Blanche de Castille émet les actes de gouvernement en son nom, qu'elle scelle de son propre sceau, le roi ayant pris le sien avec lui, celui qu'il apposera à la charte de la fondation de l'évêché de Damiette. Le chroniqueur anglais Mathieu Paris écrit d'elle : « Femme par le sexe, elle fut virile dans le conseil ».

Les pionnières et remarquables régences de Blanche de Castille ont-elles initié une nouvelle forme de pouvoir dans le Royaume de France ? Toujours est-il que, dans les deux derniers siècles médiévaux, les cas

sont plus fréquents. Isabelle de France est régente pour Edouard III (1327-1377) après 1322. Alors qu'il aurait pu choisir son frère, en 1338, Philippe VI fait de son épouse Jeanne de Bourgogne une régente pendant qu'il se bat contre les Anglais. Isabeau de Bavière l'assure à partir des premiers accès de folie de son mari Charles VI en 1392. Louis XI en 1483 choisit sa fille Anne de Beaujeu comme gardienne du royaume et de son jeune frère, Charles VIII, jusqu'en 1489. Il semble qu'il y ait une coïncidence chronologique entre le déclin de la participation effective de la reine au pouvoir comme *consors regni* et la reconnaissance du rôle éphémère et transitoire de la régence. C'est à partir du moment où il y a une exclusion définitive de la succession à la couronne de France que le gouvernement provisoire d'une femme devient acceptable.

3.4. Les reines, victimes de l'État Moderne ?

Quelle que soit la forme qu'il prend, le pouvoir exercé par une femme est « contesté » (Thierry Wanegffelen). Même lorsqu'elles sont légitimes sur le plan du droit, leur accession au pouvoir se déroule rarement simplement. Ce constat est vrai surtout pour le XV^e^ siècle et encore davantage pour le siècle suivant. Le discours aristotélicien sur la femme a eu également des incidences sur sa place au sein du pouvoir politique. Le philosophe relègue la femme dans l'*oikos* : « L'homme est supérieur par nature et la femme, inférieure, le premier gouverne, la seconde est gouvernée ». On constate un affaiblissement du pouvoir des femmes appartenant aux élites de la Renaissance, par rapport aux « Dames du XII^e^ siècle » (Joan Kelly). À la fin du Moyen Âge, leur accession au trône est en général plus difficile, même dans des régions dont les règles de dévolution dynastique leur sont favorables. Les symboles masculins du pouvoir se font plus présents. Les reines sont victimes de l'essor de l'État moderne qui évolue vers l'absolutisme et quitte définitivement les sphères du privé et du domestique pour le public. Dans la royauté capétienne, on le voit avec Marie d'Anjou († 1463) et Charlotte de Savoie († 1483) qui ne participent plus ni au couronnement ni au sacre.

En France, l'adoption de la loi salique peut-elle être considérée comme un signe de cette dégradation ? En 1316, à la mort de Louis X le Hutin, deux ans seulement après la mort de son père Philippe le Bel, c'est la fin du « miracle capétien » : il n'y a pas de fils pour devenir roi. L'héritière directe est une fille, Jeanne de Navarre. Mais elle est écartée car on soupçonne sa mère, Marguerite de Bourgogne, première épouse de

Louis X, de l'avoir conçue en dehors du mariage. On préfère choisir Philippe V, frère du roi défunt. En 1328, Charles IV, troisième fils de Philippe le Bel, meurt, lui aussi, sans descendance masculine. C'est sa sœur, Isabelle de France qui doit régner. Mais comme elle est la mère du roi d'Angleterre, Edouard III, qui revendique la couronne de France, elle est écartée au profit de Philippe VI, fils de Charles de Valois, frère cadet de Philippe le Bel et donc descendant par les hommes de la lignée capétienne, sous prétexte que les filles ne peuvent faire « pont et planche », c'est-à-dire transmettre la couronne. Dans les décennies suivantes, pour défendre ce nouvel argument, les législateurs s'appuient sur la « loi salique ». Cette dernière a été mise par écrit au v^e^ siècle, au moment où les Francs saliens s'installaient dans leurs nouveaux territoires. Au dernier alinéa, le sixième, il est dit que « la terre salique ne passe qu'aux garçons ». Mais pour comprendre la nouveauté de 1328, dans le contexte des crises dynastiques qui cherchent à éviter une investiture étrangère, il convient de dissocier radicalement l'interprétation de la loi salique de l'exclusion des femmes du trône car cette dernière n'est pas abordée en terme de genre, ni dans cette loi, ni dans les sources du XIV^e^ siècle. L'argument est manipulé alternativement par Français et Anglais. La spécificité bien française qui consiste à refuser le trône aux femmes ne peut donc s'expliquer simplement par l'expression d'une « misogynie » particulière (Ralph E. Giesey). De fait, la loi salique a longtemps été oubliée dans le Royaume de France. Vers 1240, Jacopo d'Ardizzone, juriste italien, auteur d'un long commentaire sur le droit féodal, la *Summa feudorum*, lui redonne vie dans la pensée juridique. Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du XIV^e^ siècle, bien après la crise dynastique qui marque le début de la gerre de Cent Ans, que Jean de Montreuil († 1418) ou Robert Gaguin († 1501) en font l'argument central du débat de 1328, permettant d'affirmer que seuls peuvent succéder les « rois de sexe viril seulement issus des rois mâles ». Ce sont donc les juristes du XV^e^ siècle et du début du siècle suivant qui ont théorisé l'exclusion des femmes du trône et ont fait de la loi salique un mythe en la présentant comme une loi fondamentale du royaume, intemporelle et fondatrice.

Troisième partie

Genre et société

Chapitre 9

Hommes et femmes au travail

1. LA DISTINCTION DE SEXE DANS LES CALENDRIERS AGRICOLES

2. LA DISTINCTION DE SEXE DANS LES MÉTIERS

En 1381, lorsque les paysans et les artisans anglais se révoltent, John Ball, prêtre et disciple de John Wyclif (universitaire anglais à l'origine de l'hérésie lollarde), dans un de ses sermons londoniens, proclame : « Lorsqu'Adam bêchait et Ève filait, qui alors était le gentilhomme » ? Cette phrase qui fait souffler un vent d'égalité sociale, révèle aussi une originelle et nécessaire répartition sexuée des activités laborieuses. Au Moyen Âge, le travail (*labor*, *ars* ou *opus*) revêt un double sens, à la fois positif et négatif. Durant la Création, Dieu « travaille » puisqu'il finit par se reposer le 7e jour (Genèse 2, 2-3) et, avant la Faute, a prévu un travail pour Adam : « Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder » (Genèse 2, 15). Mais après la Chute, cette notion est présentée comme une punition divine : Adam devra travailler la terre à la sueur de son front et Ève accoucher dans la douleur, parturition encore appelée aujourd'hui « travail d'enfant ». L'homme a donc en charge le travail de production, la femme celui de la reproduction. Au haut Moyen Âge, l'opinion négative attachée au travail l'emporte. Sa valorisation se réalise essentiellement à travers la pénitence, notion médiatrice entre les deux pôles, positif et négatif. À partir du XIIe siècle, le travail est progressivement valorisé, comme l'attestent l'essor des représentations des calendriers agricoles ou du travail artisanal, la promotion des arts mécaniques aux côtés des arts libéraux et le développement de nouvelles « professions » comme celles de marchand ou d'« intellectuel ».

Ces conceptions et cette évolution du travail sont-elles les mêmes pour les hommes et pour les femmes ? Existe-t-il des activités partagées ou au contraire des travaux non mixtes ? Lesquelles ? Quelles justifications sont données à cette partition ou à cette association ? Le temps des crises que connaissent les deux derniers siècles médiévaux voit-il une évolution positive ou négative du travail des femmes ?

1. La distinction de sexe dans les calendriers agricoles

Doc. 22. Un calendrier agricole
Cette enluminure se trouve dans un manuscrit de la traduction en français d'un traité latin, le *Livre des prouffitz champestres et ruraux* qui date de 1460-1475.

Chantilly, Condé, ms. 240, folio 303 v.

1.1. Genre et images

Les calendriers agricoles figurés sur les enluminures des manuscrits, sur les vitraux ou sur les portails des églises, sont une source capitale pour étudier le travail paysan. Douze médaillons symbolisent les mois de l'année à travers la représentation d'un ou de plusieurs personnages dans une attitude souvent stéréotypée. Ces figurations sont un moyen pour l'Église de rappeler aux paysans la nécessité du travail, conséquence de

la Faute, et leurs obligations, nourrir les autres ordres de la société, combattants et clercs, et payer la dîme. Dans les deux derniers siècles du Moyen Âge, ces images livrent de plus en plus de détails du quotidien et laissent une place plus grande qu'auparavant aux femmes et aux enfants. Les peintres travaillent à l'aide de modèles se diffusant dans toute la chrétienté. Ce qu'ils représentent n'est pas toujours à interpréter comme « couleur locale ». Les manuscrits ont été enluminés pour le plaisir des seigneurs, laïques ou ecclésiastiques, et la réalité souvent misérable du paysan n'apparaît jamais. La campagne que l'on découvre est idéalisée : les céréales ont poussé admirablement, les vignes portent de gros grains, les cochons sont toujours gros et gras, les moutons possèdent une laine fournie, etc. Ces documents n'ont donc pas pour but de copier le réel ni même d'en rendre compte. Ils ont d'abord une valeur symbolique à décrypter.

Le document 22 est une enluminure d'un manuscrit d'un ouvrage intitulé le *Livre des prouffitz champestres et ruraux*, daté de 1460-1475. Le traité original, le *Ruralium commodorum opus*, a été écrit vers 1305, en latin, par Pietro de'Crescenzi. Il est divisé en douze livres présentant les principaux secteurs de l'agriculture et la conduite d'un domaine modèle. Le calendrier illustre le onzième livre. Dans cette image, les femmes, jamais seules, ne sont présentes que dans trois images sur douze, alors que le travail des uns et des autres est une nécessité absolue pour la survie de la famille paysanne. Le travail rural féminin se caractérise par une continuité relative entre tâches domestiques et tâches de production : prendre soin de la maison comme on entretient l'étable, faire cuire en même temps nourriture pour les hommes et pour les animaux. Ces images permettent d'observer les gestes des hommes et des femmes, les objets qu'ils ou elles utilisent et de tenter de les interpréter, de montrer les rôles assignés à chacun des sexes. Cette iconographie montre moins les activités rurales que la construction sociale de l'inégalité des sexes.

1.2. Une forte mixité

Durant les années 1970-1980, les historiennes anglo-saxonnes spécialistes des femmes, très influencées par l'anthropologie féministe, ont adopté comme outil d'analyse, « le système des deux sphères » (« *the separate spheres model* »), proposant des binômes d'opposition tranchés entre les deux sexes : nature/culture ; privé/public, famille/État-Travail,

etc. Selon ce schéma, hommes et femmes dans l'histoire auraient occupé des espaces radicalement différents, les premiers régnant sur l'espace public et les secondes, sur l'espace privé. Cette grille de lecture ne résiste pas à l'observation empirique des périodes anciennes. Il convient de faire la différence entre espace assigné à un sexe et espace vécu. Par ailleurs, au Moyen Âge, les notions de privé et de public ne sont guère pertinentes pour lire l'espace. Même si globalement, les hommes occupent plus que les femmes les espaces extérieurs et lointains par rapport à la maison et les femmes davantage l'espace domestique, cette division doit être nuancée en fonction des milieux sociaux, de l'appartenance rurale ou urbaine et de l'âge.

Les images et les textes montrent que la grande majorité des activités agricoles est mixte, surtout les gros travaux concentrés sur quelques semaines où toute la communauté, des deux sexes et de tous les âges, doit être mobilisée : la moisson (juillet, août) les vendanges (septembre, octobre), la mise en gerbe, la fenaison (juin), l'abattage du porc ou la garde des troupeaux des gros animaux. Les paysannes ne sont pas cantonnées, comme les Florentines des milieux aisés, à un espace privé. Elles vont avec les hommes et les enfants travailler au-delà des murailles, dans les champs communaux. Cette forte mixité n'empêche pas une répartition sexuée des tâches et une hiérarchie. Durant les vendanges, les femmes et les enfants cueillent les grappes, les hommes portent les hottes jusqu'aux charrettes, procèdent au foulage, au cuvage et surtout au pressurage. Des différences régionales existent, ainsi lors de la moisson. Dans l'aire germanique ce sont plutôt les femmes qui manient la faucille, tandis que les hommes aiguisent les outils, rassemblent, lient et transportent les gerbes. En revanche, dans les pays méridionaux, c'est l'inverse. En France et en Angleterre, la répartition des tâches à l'intérieur de cette activité est moins nette. On constate également des évolutions : lorsqu'à la fin du Moyen Âge la sape (ou fauchoir) se fait de plus en plus fréquente dans la peinture flamande à la place de la faucille, c'est l'homme qui l'utilise : la sape se caractérise par une longue lame d'environ 50 centimètres dont le dernier tiers est recourbé. Plus efficace mais plus difficile à manier, elle permet de couper davantage de tiges que la faucille.

1.3. Les activités féminines : la laine et le lait

Dans les images, il existe des activités féminines, celles qui sont domestiques ou péri-domestiques, comme le filage à la quenouille. Au sein de l'économie paysanne, les plantes textiles (lin, chanvre) revêtent une grande importance. Elles servent à fabriquer des vêtements, des sacs ou des cordes. L'opération qui suit le rouissage, première opération visant à faire fermenter les tissus de la plante dans des fosses, se nomme le broyage consistant à séparer la filasse (les fibres textiles) de la tige ligneuse, ou chènevotte. Dans la documentation iconographique, c'est très souvent une tâche féminine. Même lorsque les femmes exercent d'autres activités, l'enlumineur rappelle cette sympathie entre femmes et textile. Lorsque les bergers et les bergères sont figurés, prenant le chemin des pâturages ou gardant leur troupeau, l'homme a le plus souvent les mains vides ou tient une houlette ou un bâton qui pourra servir à rappeler à l'ordre un animal désobéissant, tandis que la femme, qui, encore plus que l'homme, ne doit pas rester oisive, a très souvent la quenouille à la main, filant la laine de la précédente tonte. Autant l'objet tenu par l'homme est adéquat à l'activité figurée, autant l'objet possédé par la femme ne l'est pas. Dans de nombreuses images, la quenouille est l'attribut par excellence de la femme. Elle l'est aussi parfois d'Ève représentée immédiatement après la Faute. Pour les femmes, la nécessité de filer est à la fois une conséquence du Péché originel et une possibilité de rachat. C'est cette relation particulière de la femme au fil, à la laine et à la quenouille qui explique qu'elle est aussi très présente dans la tonte des moutons, soit pour tenir les pâtes de la bête pendant que le mari manie les lourds et grands ciseaux, soit qu'elle tienne elle-même l'instrument.

Le second secteur agricole dans lequel la femme est souvent figurée est celui qui est lié au lait, à la traite et à la fabrication du beurre. Dans les images, la traite des vaches est une activité presque exclusivement féminine, comme s'il existait une « naturelle » sympathie entre cette tâche et la maternité. C'est une activité qui prend place sur le lieu de pâture ou devant l'étable, dans un espace péri-domestique traditionnellement assigné aux femmes. Ces dernières transforment également la crème du lait en beurre dans une baratte, récipient de bois en forme de cône tronqué recouvert d'un couvercle percé d'un trou pour laisser le passage du bâton servant à battre le beurre. De ce lien étroit entre femme et beurre, nous reste au moins un adage populaire : « 'Et ta sœur ?' 'Elle bat le beurre', etc. ».

1.4. Les activités masculines : labourer, ensemencer, nourrir

Dans les images, les hommes ont le monopole des activités où s'établit un contact physique avec la terre. Bêcher, retourner la terre, labourer et semer puis battre et vanner le grain. La réalité est différente. Au procès de Jeanne d'Arc, l'un de ses nombreux parrains affirme que « dans sa jeunesse, et jusqu'au moment où elle a quitté la maison de son père, elle allait à la charrue et gardait parfois les animaux aux champs ». Un autre témoin explique « qu'elle cultivait la terre de son père ». En 1456, ses amis rappellent qu'elle accompagnait son géniteur à la moisson, l'aidait à pousser la charrue et à tracter la herse. Dans l'image, le monopole masculin est encore plus net pour les semailles. Faut-il donc une force virile pour semer ? Pour y répondre, observons une image de semailles où la femme est présente aux côtés de son mari

Doc. 23. Scène de semailles

Aix-en-Provence, BM, ms. 22, f. 17 :
Heures à l'usage de Rouen, Rouen, vers 1460-1470.

Un homme, debout au centre de l'image, sème à la volée de la main droite dans un champ où l'on devine les sillons réguliers formés par la charrue. Il porte les graines dans un tablier de semailles, sorte de brassière à deux bretelles accrochée dans le dos qui lui couvre le torse. Sa main gauche, relevée, tient le pan du tablier pour conserver les semences tout en avançant. À sa droite, un peu en arrière, sur le côté du médaillon, une femme plus petite dont le côté droit épouse la courbe du cercle bleu qui entoure la scène, tient, ou se trouve devant, un gros sac de

toile rempli de grains qui va permettre de réapprovisionner l'homme, un sac très lourd, bien plus lourd que le tablier du semeur. Il faut donc abandonner une explication « naturelle » pour voir dans ce monopole masculin un symbole. À partir du moment où l'on accepte complètement l'idée que ces images n'ont pas été confectionnées pour renseigner les historiens d'aujourd'hui sur la réalité d'une époque, il est clair qu'il faut en décrypter la très forte valeur symbolique et qu'il convient donc d'articuler ce monopole masculin à une réflexion plus générale sur les rôles des semences masculines et féminines à la fin du Moyen Âge dans la fécondation et la conception. Qui sème ? Qui informe le fœtus ? À partir du XIII^{e} siècle, la théorie aristotélicienne finit par l'emporter, théorie selon laquelle le « sperme féminin » n'a aucune conséquence sur la formation de l'embryon. La semence masculine seule demeure « le principe de la génération ». C'est l'homme qui féconde la femme qui porte le fruit issu de la semence virile. Ce n'est pas un hasard si, dans les images, le semeur est le plus souvent un homme d'âge mur, voire un homme âgé, le laboureur, à ses côtés, étant plutôt un homme jeune.

1.5. La domination masculine par l'outil

Lorsque hommes et femmes sont représentés travaillant ensemble, c'est l'homme qui tient l'outil. Lorsque la femme en possède également un, celui de l'homme est le plus sophistiqué, exception faite de la moisson où les petites faucilles sont souvent mixtes. Le geste de la femme est toujours timide, laissant à peine voir son instrument tandis que l'homme a souvent sa faucille levée, prête à s'abattre dans un geste très ample. L'homme coupe le petit-bois pendant que la femme confectionne les fagots. Il tient la serpe pour tailler la vigne, elle ramasse les sarments jonchant le sol et en fait des fagots qui serviront à alimenter le feu ou procède à l'accolage (fixation du sarment de vigne sur l'échalas). La domination masculine par l'outil se manifeste encore dans l'abattage du porc, activité centrale (souvent la vignette du mois de décembre) puisque du succès de cet acte dépend la nourriture de l'année entière. La grosse masse qui s'abat sur le crâne de l'animal ou le couteau qui l'égorge est toujours entre les mains des hommes tandis que les femmes, auxiliaires, tiennent un récipient pour recueillir le sang bouillonnant ou le tournent avec un bâton pour éviter qu'il ne coagule. Ensuite l'homme, toujours armé, dépèce la bête suspendue à un crochet pendant que la femme, sans outils, lave les abats dans une grande bassine

de bois et dépose dans un plus petit récipient les tripes nettoyées. Dans les heures ou journées qui suivent l'abattage, les femmes s'activent à la cuisine pour nettoyer les boyaux, confectionner le boudin, les andouilles ou le fromage de tête. Lorsque la viande est bien refroidie, les hommes s'occupent du saloir. Le panage ou paisson ou glandée qui, dans les calendriers, précède l'abattage (souvent la figuration du mois de novembre) est également une activité masculine : gauler nécessite une force que beaucoup de femmes possèdent. Or elles ne gaulent jamais. Ces images ont donc moins pour fonction de révéler une réalité que de la construire en montrant que l'homme, par sa force, tue le cochon assurant aux siens la nourriture de toute l'année.

On pourrait faire des remarques analogues en observant les instruments sexués des hommes et des femmes lors de la fenaison figurant souvent le mois de juin. Dans une enluminure d'un livre d'heures de l'Angoumois, datée de 1490 environ, deux hommes tiennent une faux dont la lame emmanchée à douille est redoublée sur le bord extérieur (doc. 24). Ils ont attaché et suspendu à leur taille par une cordelette, un petit étui en bois, parfois une corne de bœuf, appelé « coffin », dans lequel se trouve une « queue », c'est-à-dire une pierre à aiguiser en schiste ou en grés (donc une roche dure) car on considère que la faucille doit être aiguisée après 120 fauchées, soit toutes les cinq à dix minutes. L'homme sort donc sa queue pour la frotter alternativement sur les deux faces de la lame en allant du talon à la pointe. Aux côtés de ces mâles faucheurs, deux femmes coiffées et portant un long tablier blanc, avec des fourches à deux dents, en bois, tournent et retournent les andains pour les aérer et les faire sécher au soleil avant de les rassembler en meules chaque soir pour que l'humidité de la nuit et la rosée ne provoquent pas de fermentation. La faux, dont le maniement nécessite de la force, est un des instruments qui coûtent les plus chers car la lame est faite d'une quantité importante de métal : c'est donc un objet masculin car très valorisé.

Doc. 24 . La fenaison : outils en fer pour les hommes, en bois pour les femmes

Paris BNF, Lat. 1173, f. 3v, Livre d'heures de Charles d'Angoulème,

enluminé vers 1490 en Augoumois par Robinet Testard.

L'anthropologue Paola Tabet a montré que la division harmonieuse et complémentaire des activités entre les sexes est exceptionnelle et qu'il y avait souvent appropriation par les hommes des outils leur permettant d'exercer une domination sur les femmes. Celle-ci est donc déterminée par la capacité des hommes à contrôler les instruments de production et à interdire aux femmes les tâches dans lesquelles on utilise des outils perfectionnés, les laissant les mains vides ou munies d'outils simples. Même s'il existe une complémentarité des activités paysannes, la femme accomplit des tâches subalternes. La société paysanne attribue à chacune de ces fonctions une plus ou moins grande valorisation. Or, les activités faites par les hommes sont beaucoup plus nobles. Cette complémentarité conforte donc une hiérarchie des rôles. Il s'agit d'une « complémentarité asymétrique des sexes » (Laura Downs) : chaque acteur en fonction de son sexe, mais aussi de son âge ou de son niveau social au sein de la communauté paysanne, participe au travail des champs mais en gardant une place particulière dans la société. Il faut surtout éviter, comme le font certains historiens, d'avancer une explication « naturelle » qui essentialise les rapports entre les sexes. La répartition fonctionnelle des tâches entre hommes et femmes ne s'explique pas par des différences biologiques entre des hommes réputés plus forts et des femmes considérées comme plus faibles mais plus habiles. Il existe des femmes bien plus fortes que des hommes et ces derniers peuvent se montrer bien plus minutieux que les femmes. La répartition des activités jugées plutôt féminines ou plutôt masculines relève de la construction sociale.

2. La distinction de sexe dans les métiers

2.1. Un travail féminin difficile à percevoir

Dans l'optique d'une histoire économique sérielle labroussienne qui a prévalu dans les années 1950-70, les historiens construisaient l'histoire du travail surtout à partir de l'étude des salaires. C'est la raison pour laquelle, pour les époques anciennes, le travail des femmes et des enfants, peu lié à un salaire, nous échappait presque complètement. Dans les sociétés médiévales, le travail salarié ne représente que la partie infime du travail rémunéré. La sous-estimation statistique de l'activité laborieuse féminine est accentuée par son caractère plus intermittent et informel que celui des hommes. Les femmes demeurent moins visibles aussi parce qu'elles appartiennent moins aux corporations, se concentrant davantage sur des petits métiers indépendants et extérieurs au foyer : porteuse d'eau, vendeuse de rue, laveuse, brodeuse, blanchisseuse, nourrice, etc. Si l'on connaît mal les activités économiques des femmes c'est encore parce que les registres fiscaux et les actes notariés omettent souvent les professions féminines car si l'identité des hommes se définit surtout en relation avec leur métier, celle des femmes dépend avant tout de leur statut marital ou de leur position au sein de la famille et de la parenté. Dans les déclarations fiscales ou notariales, c'est toujours l'époux qui est comptabilisé. Parmi les 1 216 artisans parisiens des XIII^e^-XV^e^ siècles exerçant une activité liée au livre (libraires, enlumineurs, copistes, relieurs, imprimeurs, parcheminiers), recensés à partir de sources comptables, notariales ou statutaires, on ne compte que 38 femmes, en majorité parmi les libraires et les fabricants de parchemin. Or, on sait par ailleurs que, dans ce secteur, leur présence est bien plus importante. Dans le second quart du XIV^e^ siècle, toujours à Paris, Jeanne de Montbaston et son mari Richard exercent conjointement le métier de libraires et d'enlumineurs. Le couple s'est représenté au travail dans le registre inférieur d'un folio d'un manuscrit du *Roman de la rose* (Paris, BnF, Ms. fr. 25526, f° 77v°) : Richard recopie le texte pendant que Jeanne l'enlumine. Mais les sources ne révèlent sa présence comme « enlumineresse » qu'en 1353, lorsqu'après le décès de son époux, elle vient jurer devant l'université. À Bologne à la fin du XIII^e^ siècle, on sait également que la confection de livres enluminés, stimulée par la présence de l'université, occupe des familles entières. C'est au moment où elles deviennent veuves que les

femmes apparaissent au grand jour car, le conjoint n'est plus là pour les cacher des historiens. Le fait qu'elles reprennent aussi aisément le métier de leur conjoint décédé prouve qu'elles l'ont exercé du vivant du mari.

La faible présence des femmes dans l'artisanat s'explique donc surtout par la manière dont la source est produite et par le régime de genre qu'elle véhicule. La reconnaissance sociale par le travail est réservée au mari. Même une femme ayant travaillé avec son mari et, devenue veuve, poursuit la même activité, peut encore se présenter comme « épouse de feu X le tisserand ». Pour les autorités urbaines ou étatiques, les gains produits par l'activité laborieuse féminine n'ont pas pour fonction première de nourrir la famille (alors qu'ils y contribuent grandement) mais viennent s'ajouter à ceux du mari. Le peu de femmes salariées que l'on perçoit occupe des activités dans la production de biens destinés à l'autoconsommation (jardinage, filage, produits laitiers), sans réelle valeur sociale. À travail égal, elles ont un salaire plus bas que celui des hommes, un statut inférieur et une moindre qualification.

2.2. Apprentis et apprenties

Lorsqu'ils sont placés comme apprentis, les enfants restent dans la maison du maître qui doit leur assurer le gîte et le couvert et qui s'engage, parfois par contrat écrit, à s'en occuper, « comme si c'était son fils (ou sa fille) », à bien le/la traiter et à lui fournir une bonne instruction. En cas de maladie, le maître promet de le/la faire soigner. Il jure aussi de ne pas le/la faire travailler à l'excès, au-dessus des forces de son âge, de respecter ses heures de sommeil, de le nourrir, vêtir, chausser et de lui laisser du temps libre pour qu'il/elle puisse se reposer. Le maître ou la maîtresse qui prend une fille en apprentissage s'engage aussi parfois à la nourrir jusqu'au mariage. Les statuts de métiers et les contrats d'apprentissage permettent de percevoir la manière dont jeunes hommes et jeunes filles travaillent comme apprentis. La très grande majorité des contrats intéresse des garçons : à Orléans, entre 1380 et 1480, ces actes concernent des enfants ou des jeunes hommes à plus de 93 %. Sur 208 contrats d'apprentissage rédigés entre 1293 et 1348 à Montpellier, 30 concernent des filles (15 %). Mais il ne faut pas en conclure que ces dernières sont aussi rarement apprenties mais juste admettre que l'apprentissage avec contrat est un mode d'entrée dans le monde du travail fondamentalement masculin. Pour elles, on n'éprouve moins le besoin de recourir à un contrat écrit. Par ailleurs, le peu d'actes

les concernant est moins précis, laissant une part d'arbitraire encore plus grande : les jeunes filles s'engagent « à faire ce qui leur sera demandé » ou à servir « en toutes ses besognes licites et raisonnables ».

À la campagne, les garçons sont plus souvent mis en apprentissage chez un viticulteur ou un éleveur tandis qu'on inculque aux filles des travaux de filage, broderie et tissage. En ville, les garçons entrent en apprentissage dans des activités très diversifiées : forgeron, charpentier ou autres métiers du bâtiment, cordonnier, marchand, tailleur, mineur, changeur, boulanger, médecin, tisserand, enlumineur ou peintre. Les filles se voient souvent confinées aux métiers textiles et de l'alimentation : boulangère, pâtissière, lingère, couturière ou chambrière. Au XV^e^ siècle, à Cologne ou à Francfort on trouve de toutes petites filles dans les ateliers de tissage ou de filage. À Montpellier, il y a davantage de filles apprenties boulangères ou pâtissières que de garçons. Quelques-unes, rares, peuvent être placées chez un scribe, un artiste ou un médecin.

La durée du contrat, entre deux et quatorze ans, n'est pas toujours liée au temps nécessaire pour apprendre un métier. Aussi, le but est parfois moins d'apprendre un savoir-faire technique que de fournir une main-d'œuvre gratuite au maître. Les jeunes apprenties, très nombreuses, placées chez un patron comme servantes avec un contrat signé en présence de la mère et du frère lorsque le père vient de mourir sont-elles vraiment mises en apprentissage, pour apprendre un métier ? N'est-ce pas surtout une manière pour la famille de transférer une bouche à nourrir, de donner à la fille les moyens de se faire entretenir par une autre famille qu'elle dédommage par son travail ? Le genre n'est pas toujours le critère le plus pertinent pour expliquer les différences de durée des apprentissages. À Montpellier, le temps de formation varie non pas en fonction du sexe mais du lieu de provenance de l'apprenti. Si celui-ci, qu'il soit garçon ou fille, provient des environs de la ville, la durée de son contrat est plus longue que pour ceux et celles qui sont originaires de la cité.

2.3. L'entreprise familiale

La mixité des activités artisanales s'explique en partie parce que le mari, l'épouse et les enfants des deux sexes travaillent ensemble dans « l'entreprise familiale ». D'ailleurs, à York à la fin du Moyen Âge, un artisan a l'obligation d'être marié pour posséder une boutique. Dans cette

dernière, le lieu de travail se confond avec l'espace de résidence, entraînant trois conséquences majeures : les maris ne vont pas œuvrer à l'extérieur (seuls les ouvriers du bâtiment se déplacent vers leur lieu de travail), les femmes travaillent aux côtés de leur mari et la division sexuée de l'activité laborieuse est bien moins marquée qu'aux époques industrielles. Malgré l'image laissée par les textes normatifs liant toujours les boutiques d'artisans au pouvoir de l'homme, dans la réalité, le travail artisanal est réalisé en commun par le couple marié.

En tant qu'épouse du maître, la femme tient la comptabilité, gère l'entreprise, s'occupe de nourrir les membres de la boutique et éduque les apprentis. À Montpellier entre 1293 et 1408, 26 % des contrats d'apprentissage assignent l'instruction de l'apprentie à l'épouse du maître « sous la responsabilité du mari ». Elle transmet donc, souvent dans l'ombre, son savoir-faire, sa culture professionnelle. Elle ne devient chef du métier qu'au décès de son époux, si elle ne se remarie pas. À Lille, à la mort du mari, la veuve du maître ne peut continuer à tenir l'atelier ou la boutique et avoir des valets sauf si elle reste veuve ou si elle épouse un membre de la guilde, maître ou valet. Cette contrainte est également appliquée aux veuves des tapissiers d'Amiens après 1462.

Il arrive que des femmes exercent une profession en dehors de celle de leur mari, surtout quand le travail de ce dernier ne permet pas de nourrir toute la famille. En 1299, à Florence, une femme tisserande, dont le mari est cordonnier, embauche deux garçons apprentis. D'après les rôles de taille parisiens de 1297, l'épouse d'un certain Geoffroid le tisserand vend des cierges et celle de Roger le charretier est boulangère. La richesse et le dynamisme de la vie économique des grandes villes italiennes, flamandes ou anglaises offrent davantage de possibilité pour les femmes de travailler en dehors de la sphère domestique. L'essor du travail salarié à la fin du Moyen Âge modifie le contexte économique et social des femmes et des enfants. Comme dans les ateliers, les artisans recourent de plus en plus à un travail salarié extérieur à la famille, les femmes sont plus disponibles qu'avant pour exercer un métier indépendant de celui du mari.

2.4. De très nombreux métiers mixtes

Au Moyen Âge, que ce soit à la ville ou à la campagne, la très grande majorité des métiers est mixte, pratiquée conjointement par les hommes et par les femmes. Même des professions majoritairement exercées par

des hommes, comme forgeron, meunier ou charpentier, peuvent parfois être pratiqués par une épouse ou, plus souvent, par une veuve poursuivant l'activité de son mari défunt. Les livres parisiens de la taille attestent que les femmes sont présentes dans 172 métiers en 1292 et 130 en 1313. À Paris, les « pastenostriers de corail et de coquille » (fabricants de chapelets), les « cristaliers et pierriers de pierres naturelles » et les « laceurs de fils de soie » admettent des femmes en apprentissage. Les orfèvres parisiens les refusent, ce qui n'empêche pas de rencontrer six « orfévresses » dans le livre de taille de 1292. À Gênes, les actes de *commenda* de la période 1191-1236 attestent que 21 % des opérations sont accomplies par des femmes. À Séville à la fin du XIV^e^ siècle, des femmes sont employées comme maçons ou charpentiers. À Gand, elles pratiquent le change ou le prêt, sont aubergistes ou vendeuses de vêtements de laine. À Londres on les trouve dans l'industrie de la soie. Dans les villes allemandes, on les rencontre comme gardiennes de porte, inspectrices au marché municipal ou encore curatrices des institutions de bienfaisance. À la fin du Moyen Âge, en Angleterre, le monde de la brasserie est dominé par les femmes qui brassent et vendent la bière. En Allemagne, Danemark et Pologne, des femmes sont tavernières. À Barcelone au début du XIV^e^ siècle, des femmes possèdent leur propre boutique dans l'industrie de la laine. L'étude d'un registre de compte donnant entre autre la liste annuelle des membres cotisants de la guilde Saint-Jean des libraires de Bruges entre 1455 et 1495, montre que les femmes représentent environ 25 % de l'effectif. Même parmi les peintres et les sculpteurs, leur rôle doit être réévalué, comme le montre la supposée sculpteuse espagnole Sanccia Guidisalvi au XII^e^ siècle ou encore, au début du XIV^e^ siècle, une peintre de fresques castillane, Teresa Diaz. On sait qu'à Bologne, aux XIII^e^-XIV^e^ siècles, des filles apprenties sont enlumineuses avec leur père. Les conventions artistiques du Moyen Âge font qu'il est toujours très difficile d'attribuer une œuvre, surtout si celle-ci est conférée assez spontanément au chef de boutique. On peut rarement différencier les enluminures peintes par la peintre Bourgot de celles réalisées par son père, le célèbre enlumineur Jean Le Noir dans le Livre d'heures qu'ils ont produit pour Yolande de Flandre vers 1353.

Même dans une profession sur laquelle l'université a la main mise, la médecine, aux côtés d'une écrasante majorité d'hommes, on rencontre des femmes. À Paris, des procès devant le Parlement ont été intentés à quelques femmes aux cours des XIV^e^ et XV^e^ siècles accusées d'exercice

illégal de la médecine car ne possédant pas la licence délivrée par l'université : Claire de Rouen en 1312, Jacqueline Felicie en 1322, Perette la Petonne en 1410 ou Jeanne la Poqueline en 1428. En 1321, le duc Charles de Calabre accorde à Francesca, chirurgienne formée à l'université et épouse de Matteo Romano, l'autorisation d'exercer. En 1394, la fille du défunt médecin de la ville de Francfort-sur-le-Main reçoit à deux reprises des rémunérations pour avoir soigné et guéri des mercenaires blessés. Dans la même ville, on compte au XV^e^ siècle seize femmes médecins, dont beaucoup de juives, spécialisées dans les maladies des yeux. Une certaine femme médecin, Therèse de Carthagène, est attestée au milieu du XV^e^ siècle à l'université de Salamanque. Dans la péninsule Ibérique, jusqu'au début du XIV^e^ siècle, sans savoir comment elles ont acquis leurs savoir et savoir-faire, des femmes sont des guérisseuses renommées. Elles sont progressivement marginalisées en raison du développement des universités de médecine, de la croissance des grandes villes, de la création d'hôpitaux municipaux et du contrôle par les pouvoirs publics (municipalité et Couronne) d'un corps de licenciés masculins, docteurs en médecine. Un certain nombre de textes, tel *le Spill* ou *Llibre de les dones*, rédigé par Jaume Roig, un médecin de Valence, vers 1460, tentent de dissuader la population de recourir aux services des femmes guérisseuses.

2.5. Des métiers féminins : domesticité et secteur textile

On trouve majoritairement les femmes dans deux branches principales : le travail domestique et les métiers du textile. C'est dans la domesticité que les femmes sont le plus représentées. Dans les villes du nord de l'Angleterre, à partir des listes de la Poll Tax de 1377-1381, on estime que 20 à 30 % de la population féminine âgée de plus de quatorze ans travaillent comme domestique (8 à 10 % seulement dans la campagne). On a longtemps pensé que les métiers domestiques féminins étaient provisoires et ne concernaient que des jeunes filles non mariées. Or, ce n'est pas toujours le cas. L'étude des procès contenus dans les *equity court* anglais de la fin du Moyen Âge atteste que ce type d'embauche n'est pas seulement une forme de *life-cycle employment* dans lequel les jeunes femmes travaillent quelques années avant de se marier. Certaines femmes, par choix ou parce qu'elles sont trop pauvres pour se constituer une dot suffisante, demeurent célibataires et domestiques toute leur vie, d'autres (re)deviennent servantes à la suite du

décès de leur mari. À Florence en 1427, 40 % des domestiques de la ville et du contado ont entre 7 et 18 ans, les filles étant plus nombreuses que les garçons. Cette main-d'œuvre domestique féminine est souvent embauchée à court terme avec, lorsqu'il y en a, des contrats de quelques mois ou un an. La frontière entre domesticité et esclavage, surtout pour les filles, est très ténue. À Montpellier au XIVe siècle beaucoup de servantes sont de jeunes filles esclaves blanches, d'origine tartare ou turque, achetées à Barcelone, à Perpignan ou à Marseille. Ce marché semble même connaître un relatif essor dans les dernières décennies du XIVe siècle. L'Église accepte à condition que ce soit des Infidèles, condition qui n'est pas toujours respectée. Les marchands italiens possèdent souvent une ou plusieurs esclaves de ce type, parfois très jeunes. Francesco Datini, marchand de Prato, à la fin du XIVe siècle, demande par écrit à son associé qui lui procure une jeune esclave : « Achetez-moi, je vous prie, une petite esclave, jeune, robuste, qui est de 8 à 10 ans, qui soit de bonne race et assez robuste pour supporter les gros travaux, de bonne santé et de bon caractère pour que je puisse l'élever à ma façon. Elle apprendra mieux et plus vite et elle me servira mieux. Je ne lui demanderai que de faire la vaisselle et d'apporter le bois et le pain au four communal et d'accomplir des tâches de cette sorte ».

Dans le secteur textile, les hommes sont majoritairement tisserands ou foulons. Les femmes, très présentes, exercent des activités subalternes et dépendantes ou pour lesquelles on considère qu'il faut de la dextérité et de la précision : filage, couture, broderie, travail de la soie et de l'or, mercerie, friperie. À Milan, dans la seconde moitié du XVe siècle, des *magistrae* dirigent des ateliers de filage d'or et d'argent en embauchant de nombreuses apprenties. Au XVe siècle à Venise, le secteur du bobinage de la soie est entièrement géré par des femmes. Elles interviennent donc à des stades intermédiaires de la production, aux profits modérés. Elles sont moins nombreuses dans les métiers à haut profit comme la draperie, le tissage ou le grand commerce de la soie. À Gênes, elles sont majoritaires parmi les fileurs. À Paris et à Cologne il existe des corporations de brodeuses de soie, spécifiquement féminines. Dans *Le livre des métiers* d'Étienne Boileau (1268), sept métiers sur les cent un sont tenus par des femmes, tel le travail de la soie.

2.6. L'évolution des conditions de travail des femmes à la fin du Moyen Âge

Les historien(ne)s, principalement pour l'Angleterre, se sont beaucoup interrogé(e)s pour savoir si la situation des femmes au travail à la fin de l'époque médiévale, s'était améliorée ou dégradée. Deux positions tranchées se dessinent. Pour les uns (Jeremy Goldberg, Caroline M. Barron), il y aurait eu un âge d'or (1350-1450) après les ravages de la Peste Noire (bien étudié pour York ou Londres) dans lequel les femmes auraient gagné autant que les hommes à cause d'une forte demande de travail et d'une raréfaction de la main-d'œuvre stimulant la hausse des salaires. Au contraire, les possibilités pour les femmes de jouer un rôle dans l'économie se seraient réduites à la fin du XV^e^ siècle, au moment où l'on commence à se remettre de l'impact démographique des pestes buboniques. Pour d'autres historiens (Maryanne Kowaleski ou Judith Bennett), il y aurait eu une continuité dans la situation dégradée des femmes sur un plan social et économique avant et après la Peste Noire et pendant l'époque moderne. Leur salaire et leur statut légal et social sont si dépréciés qu'elles demeurent toujours, quel que soit le contexte démographique et économique, en bas de l'échelle sociale. Les structures patriarcales auraient eu un impact plus grand sur l'évolution des salaires que les crises démographiques. Judith Bennett a proposé une explication de cette évolution du statut des hommes et des femmes à travers la notion de *patriarchal equilibrum*. Selon elle, certaines améliorations ont été contrebalancées par des dégradations. Elle montre ainsi que le statut des femmes dans l'industrie de la brasserie entre 1300 et 1600 demeure relativement stable, même si elle conçoit qu'au début de l'époque moderne ce statut de la femme travaillant dans la bière se dégrade fortement à cause du contrôle de plus en plus étroit du travail féminin à la maison par les hommes. Face à ces deux thèses opposées, Marjorie K. McIntosch adopte une position médiane et reconnaît malgré tout que les lendemains de la Peste Noire offrent aux femmes des opportunités. On les voit plus souvent qu'avant fournir des logements, être pourvoyeuses de crédit pour tous les types de transaction à des débiteurs d'un niveau social plus élevé. Dans la seconde moitié du XIV^e^ siècle, on se rend compte parfois que des servantes, au moment de leur entrée en service, prêtent de l'argent à leur maître ou leur confient des héritages et des possessions pour qu'il accepte de s'occuper d'elles, une sorte de crédit informel.

Il semble en revanche qu'une relative unanimité se fasse sur la réduction et la dégradation des conditions du travail féminin à la toute fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne. On assiste à une exclusion progressive des femmes de très nombreux métiers artisanaux

surtout ceux tournés vers le public. Cette fermeture des corporations aux femmes semble très précoce dans les grandes villes italiennes (à Bologne ou à Florence, dès le début du XIV^e^ siècle) et plus intense dans le nord de l'Europe (fin du XV^e^ siècle). À Bruges, à l'extrême fin du XV^e^ siècle, dans le secteur des manuscrits et du livre, dans un contexte de forte concurrence des autres villes flamandes et de l'imprimerie, on assiste à une exclusion progressive des femmes des corporations professionnelles. Malgré cette évolution, elles restent présentes dans la vie économique, d'autant plus, répétons-le, qu'il existe toujours un sous-enregistrement des femmes dans la documentation et de fortes différences régionales.

Chapitre 10

La violence entre les sexes

1. DÉLITS ET VIOLENCE
2. VIOLENCES INTIMES

Dans la société médiévale, comme dans beaucoup d'autres, la violence, contrôlée et régulée, sert à maintenir l'ordre social. La forte inégalité des sexes et la domination masculine engendrent plus souvent une violence exercée par l'homme sur la femme. Celle-ci a été bien étudiée par les médiévistes car nous possédons des sources judiciaires et parce que l'histoire des femmes a longtemps privilégié la dialectique oppression-domination. Les études sur la criminalité attestent que les femmes sont bien moins présentes que les hommes sur la scène judiciaire. Elles sont exceptionnellement victimes (10 % environ) et encore plus rarement coupables (5 %). La violence masculine est acceptée lorsqu'elle est contrôlée et régulée comme dans les tournois ou la guerre. La violence féminine est toujours perçue comme moins bien maîtrisée. Dans les sources judiciaires portant sur les petits délits, il n'est pas rare de voir les femmes occuper l'espace public, frapper, insulter et menacer d'autres femmes et parfois des hommes.

1. Délits et violence

1.1. Délits masculins et délits féminins

Les études sur la criminalité entre le XIII^e^ et le XV^e^ siècle, à partir des *coroner's roles* anglais, des lettres de rémissions françaises ou des procès jugés par les officialités ou les communautés urbaines, recensent environ

neuf hommes pour une femme. Lorsqu'il s'agit d'homicides, les femmes sont encore moins représentées, plus souvent victimes et davantage accusées de complicité de meurtre aux côtés d'un compagnon mâle de la famille. La seule exception est l'infanticide qui est presque toujours considéré comme un homicide féminin. Les autres délits dans lesquels les femmes sont incriminées sont l'adultère, les vols, les insultes, les rixes et la prostitution. Par leur éducation, sont-elles moins agressives, moins capables de commettre un délit criminel que les hommes ? Savent-elles mieux que les hommes sceller leur crime ? La justice est-elle si tolérante à l'égard de leurs petits délits que la procédure s'arrête avant de laisser des traces dans l'histoire ?

Il semble que les femmes impliquées dans des altercations s'attaquent à d'autres femmes, exceptionnellement aux hommes, lesquels se battent entre eux ou agressent des femmes. Dans les lettres de rémission du Lyonnais au XIV^e^ siècle, les coups des femmes s'abattent aux trois quarts sur d'autres femmes. Lorsque le délit prend place à l'intérieur de la cellule familiale, les femmes s'attaquent d'abord à leur mari et, secondairement, à leurs enfants. Mais quelques études contredisent ces constats : dans la Normandie de la fin du Moyen Âge, les victimes des violences féminines sont principalement des hommes.

Pour frapper leur victime, les femmes utilisent le plus souvent leurs mains. À Lyon, en 1353, une femme déclare, à propos d'une rixe entre deux autres femmes dont elle a été le témoin, « elles se battirent à coups de poing, d'ongles, de dents selon la coutume chez les femmes ». Lorsqu'elles usent d'objets pour se battre, elles peuvent s'armer de couteaux, de hachettes, de fourches, de serpes ou de bâtons mais, le plus souvent, d'instruments de fortune, d'objets du quotidien tels des cruches ou des ustensiles de cuisine, ce qui leur tombe sous la main. Les altercations dans lesquelles les hommes sont impliqués débouchent plus souvent sur un délit grave entraînant la mort car ils utilisent plus volontiers des armes spécifiques, arcs, épées ou haches de combat, révélant peut-être une préméditation plus fréquente. Le vol est le principal chef d'accusation féminin. Dans le Livre rouge d'Abbeville (XIV^e^-XV^e^ siècles), près de la moitié des criminelles enregistrées sont des voleuses. Les femmes dérobent davantage de nourritures, d'objets du quotidien (vêtements, biens domestiques, etc.) et moins d'argent que les hommes. Elles agissent rarement seules, souvent avec leur mari. Les hommes volent plus fréquemment en bandes organisées et en font davantage leur profession. Mais ce schéma n'est pas généralisable

partout. À Bologne, entre 1350 et 1469, les femmes ne constituent qu'environ 3 % des voleurs. Elles se dépouillent entre elles et leurs larcins sont aussi variés que ceux des hommes. Contrairement aux idées reçues, les délinquantes bolognaises ne sont pas subordonnées aux hommes et dérobent également beaucoup d'argent. La différence est donc davantage quantitative que qualitative : les hommes volent plus. C'est ce qui explique un taux de récidivistes plus élevé chez les hommes que chez les femmes. On remarque encore que, contrairement à des stéréotypes véhiculés par les sources littéraires ou l'historiographie, les accusations de sorcellerie, au moins avant le XV^e^ siècle, affectent à part égale les deux sexes et que les empoisonneuses sont rares. Enfin, les femmes sont généralement moins punies que les hommes pour un même crime, bénéficiant plus souvent de circonstances atténuantes, échappant aux peines infamantes, souvent excusées à cause de leur *imbecillitas sexus*. La peine capitale est plus rarement prononcée à leur encontre. Lorsqu'elle l'est, elle est différente de celle infligée à l'homme. À Paris, en Normandie ou dans les Pays-Bas bourguignons, l'homme est pendu et la femme, brûlée ou enfouie. La pendaison des femmes semble rare et tardive : un cas rencontré à Aurillac au XIII^e^ siècle, un autre, sans doute le premier, à Paris en 1449. Au début du XVI^e^ siècle, dans l'Échevinage d'Amiens, les types de peine infligée aux deux sexes se ressemblent, bien que le bannissement soit davantage féminin. Les peines imposées aux femmes sont plutôt exécutées dans des lieux clos, en particulier lorsqu'il s'agit de la fustigation qui nécessite que la partie haute du corps, poitrine et torse, soit dénudée, les autorités manifestant davantage de réticence à exhiber le corps de la suppliciée. Elles sont fustigées « sous la custode », c'est-à-dire dans le secret de la prison ou « sous la courtine » (derrière le rideau).

Malgré ces légères différences, variables selon les régions étudiées, il n'existe pas véritablement de crime déterminé par un sexe. Les femmes ne sont pas systématiquement des complices de criminels masculins, ne commettent pas que des crimes passionnels ou des infanticides, usant de ruses, de traîtrise, de dissimulation et de convoitise. Le penser serait véhiculer des stéréotypes de genre, conforter l'idée d'un « sexe faible », maîtrisant mal ses émotions. Les femmes peuvent aussi tuer pour de l'argent et des pères commettre des infanticides. L'historien travaillant sur ces sujets à partir de sources procédurales ne doit pas confondre comportements sexués et réponses genrées émanant de l'appareil judiciaire. Dans son journal, Jean de Roye rapporte l'exécution capitale

qui a eu lieu à Paris en 1466 d'un Normand et de sa fille qui couchaient ensemble et qui auraient tué les enfants nés de cette union. L'homme n'est accusé que d'inceste et il est pendu. La fille est accusée d'inceste et d'infanticide et elle est brûlée.

1.2. Violences verbales

La société médiévale est une société d'honneur où la renommée (la *fama*), joue un rôle capital. Lorsque cette dernière est bafouée par l'injure, l'invective, la parole outrageante ou par une agression physique, pour éviter le déshonneur ou la honte, pour « réparer » l'affront, il est nécessaire que l'individu, la famille ou le clan se venge, produise, toujours de manière réglée et organisée, de la violence dont le but est de rétablir l'honneur altéré. Hommes et femmes partagent un même code de l'honneur octroyant une place spécifique à chacun des sexes. L'honneur masculin se mesure davantage à la capacité de l'homme à agir, plutôt dans un espace public tandis que les femmes défendent un capital symbolique moins individuel, plus familial, en tentant de préserver leur honneur en tant que fille (conserver leur virginité), épouse (garder la maison) ou mère (éduquer, transmettre les valeurs à leurs enfants). L'honneur des femmes se situe d'abord dans leur comportement sexuel et familial. L'honneur des hommes n'est pas lié à leur attitude à l'égard de l'autre sexe mais seulement déterminé par la conduite vis-à-vis des autres hommes. « L'honneur des femmes est très rapidement confisqué par les hommes, non seulement parce qu'ils sont chargés de le défendre, mais parce que leur propre honneur en dépend » (Claude Gauvard).

Qu'elle se manifeste sous la forme de geste ou de parole, l'injure est souvent un motif de rixe et parfois de crime car dans une société à honneur, il faut démentir l'injure, soit par une autre parole injurieuse soit par des coups. Les insultes adressées à l'encontre des femmes, qu'elles soient proférées par des hommes ou par des femmes, remettent en cause leur réputation sexuelle : elles sont accusées d'être des putains (*puta, rocina* en Castille), des femmes de mauvaise vie (ribaudes, paillardes, grues) ou de tromper leur mari. Ainsi à Bologne en 1403, une femme mariée insulte une autre femme mariée : « Tu es la pire des putains de Bologne et mon père t'a prise tant de fois dans les étables et était ton souteneur ». On les accuse aussi de gagner leur dot et leur garde-robe en se prostituant ou d'être des entremetteuses pour les prêtres ou les frères de la communauté ou encore de tirer profit des charmes de leurs propres

filles. Les épouses, les filles ou les mères sont, par ces insultes, dégradées, renvoyées au statut de femme le plus vil, celui de prostituée. Implicitement, l'insulte met en doute la légitimité de leur progéniture. En revanche, les insultes portées à l'encontre des hommes, le plus souvent, remettent en cause l'honneur sexuel de leur épouse : ils sont traités de cocu (« coux par plusieurs fois », « couppeaulx » ou « cornart » dans les lettres de rémission de la fin du Moyen Âge en France ; « cocu par trois fois » dans les Marches des XIV^e^ et XV^e^ siècles), de proxénète ou de bâtard (« fils de putain », « bastards », « biscenzonus » ou « champis »). Par conséquent, quand on insulte une femme, c'est elle et son comportement qui sont directement visés mais quand on accuse un homme, on l'attaque indirectement puisqu'on remet en cause la renommée de son épouse, sa mère, sa fille ou sa sœur. Autrement dit, dans les deux cas, on porte toujours atteinte à la sexualité des femmes : on accuse la femme de ne pas maîtriser ses pulsions sexuelles et on reproche à l'homme de ne pas être capable de dominer la propension à la luxure de son épouse ou d'être né d'une mère de *mala fama*. À travers les injures portées au corps des femmes, c'est l'honneur des hommes qui est visé : ils sont accusés d'avoir ou d'être des bâtards. Ainsi, à Bologne, en 1351, on entend « Tu es le fils d'une prostituée, tu es le fruit d'un adultère et ta mère s'est fait acheter par tant d'hommes » ou, en 1357, « Surveille ta femme et ta fille qui se font foutre par les frères et les prêtres ». Ces insultes révèlent l'importance que la société médiévale accorde à la fidélité conjugale et explique également pourquoi l'injure est un crime plus « mixte » que les autres. À Todi, entre 1275 et 1280, d'après les sources de la justice du podestat, les femmes représentent près de 30 % des personnes accusées d'avoir insulté, pourcentage nettement plus élevé que pour les autres crimes où elles ne représentent qu'entre 3 et 7 %. Les hommes, et presque jamais les femmes, sont également accusés d'être malhonnête au travail, voleur, menteur ou traître, autre manière d'altérer leur masculinité, cette fois en leur reprochant de ne pas respecter les règles sociales. Concentrées sur la morale et la sexualité, les insultes à l'encontre des femmes apparaissent généralement moins variées que celles qui sont proférées à l'égard des hommes. La femme est presque uniquement attaquée sur son comportement sexuel et conjugal.

1.3. Violence gestuelle : retirer le couvre-chef

Il existe également des gestes injurieux consistant le plus souvent à dévêtir une partie de son propre corps (montrer ses fesses) ou du corps de l'autre. Comme l'attestent des études menées sur le Lyonnais ou l'Artois, retirer le chapeau d'un homme est considéré comme une grave injure. Pour un homme, se dénuder la tête s'avère une manière de se placer dans un état de neutralité sexuelle. En temps normal, c'est l'homme lui-même qui enlève son couvre-chef lorsqu'il entre dans l'église, lieu où l'on doit manifester sa pureté physique, où lorsqu'il croise une femme honorable. Retirer par violence le chaperon d'un homme est donc une manière de toucher à son sexe.

Quant aux femmes, elles doivent toujours être tête couverte dès qu'elles sortent de la maison. Dans les lois somptuaires de l'Italie communale, seules les petites filles, quelques servantes et les nouvelles mariées peuvent avoir la tête nue. En 1473, les statuts d'Orvieto stipulent que seules les enfants de moins de douze ans et les jeunes mariées de moins de huit jours peuvent entrer à l'église tête découverte. Dénuder la tête d'une femme est donc un crime sexuel, un viol symbolique. Pour la femme, garder son honneur, c'est mettre et conserver son chapeau, même dans l'église. Il est exceptionnel, et signe de mauvaise renommée, qu'elle n'en ait pas, car elle doit suivre la parole de Paul (Première Épître aux Corinthiens 11, 3-5) : « Le chef de tout homme, c'est le Christ, le chef de la femme, c'est l'homme et le chef du Christ, c'est Dieu. Tout homme qui prie ou prophétise le chef couvert fait affront à son chef. Toute femme qui prie ou prophétise le chef découvert fait affront à son chef. C'est exactement comme si elle était tondue ». Garder la tête couverte ou le voile est donc pour une femme le signe de sa soumission au pouvoir masculin.

1.4. Viols

Le viol apparaît peu dans les sources judiciaires. Il concerne 3 % des lettres de rémission du règne de Charles VI, 1 % des actes du Parlement criminel de Paris. À Venise, aux XIV^e^ et XV^e^ siècles, on ne comptabilise, en moyenne, que 3,3 viols par an. Mais bien entendu, les cas parvenus devant le juge représentent une infime partie des délits commis car tous les protagonistes impliqués dans ce crime ont intérêt à le dissimuler par peur du déshonneur et de la honte. En 1447, une femme mariée, Audette Sabatier, est violée par un certain Jean Le Vaugris dit Terrible. Il obtient une lettre de rémission et c'est seulement à cette occasion que l'agressée

comparaît au Parlement criminel de Paris, sinon on ne l'aurait jamais su. Avec l'appui de son époux, elle avait préféré délivrer une lettre de quittance au coupable pour « couvrir l'honneur de cette femme » mais, désormais, le couple s'oppose à l'entérinement de la lettre de rémission qui contribuerait à jeter l'opprobre et à diffamer Audette. Le viol est donc souvent l'objet d'arrangements « à l'amiable » précédant la sentence souvent prévus dans les textes de lois des communes italiennes ou espagnoles (*statuti, fueros*) : compensation versée à la famille de la victime, participation du coupable à la confection de la dot de celle qu'il a agressée ou mariage « réparateur ». Pour que le violeur paie pour son crime, il faut que la victime procède à une dénonciation. Or, la plupart du temps, elle ne peut dénoncer seule, à cause de son incapacité juridique. Dans les statuts communaux italiens, pour se plaindre, la femme ne peut échapper à la médiation des hommes qui se substituent à elle pour dénoncer le délit. La victime est donc soumise à la manière dont les hommes de la parenté jugent leur intérêt. Pour dénoncer, la femme violée doit également dépasser l'humiliation subie. Une fois la plainte déposée, il faut apporter des preuves. La victime doit souvent accepter que des femmes, désignées par l'officier de justice, inspectent l'intimité de son corps très rapidement après le délit. Des témoins doivent venir attester qu'elle est de bonne renommée et qu'ils ont bien entendu crier au moment des faits. Pour que la plainte soit reçue il faut que la victime procède à une « mise en scène de la douleur » (Maria Madero), qu'elle déchire ses vêtements, se lacère le visage, s'arrache les cheveux, hurle le nom de son agresseur. Combien de victimes ont pu passer ce cap de la dénonciation humiliante portant atteinte à l'honneur de la famille ?

Dans les fueros castillans (recueils de droit coutumier ou territorial résultat de l'effort de compilation juridique mené sous Ferdinand III) de nombreuses rubriques sont consacrées au viol (*forçar*) des femmes ou aux agressions sexuelles dont elles sont victimes. Dans les statuts communaux italiens de la fin du Moyen Âge, le législateur prévoit des peines qui doivent être appliquées à ceux qui « connaissent charnellement une femme contre sa volonté et par violence ». Les amendes demandées sont très lourdes (50, 100, 200 livres). Si, grâce à une bonne défense ou à des réseaux efficaces, elles n'ont pu être négociées à la baisse, on peut penser que de nombreux agresseurs ne les acquitteront pas en une fois et devront négocier avec les autorités la possibilité d'un échelonnement. Au XV^{e} siècle, viol et enlèvement sont condamnés à la peine de mort ou au bannissement à vie en Pays-Bas bourguignons, en Flandre ou en Castille. Dans cette dernière région, les

Siete pardidas, beaucoup plus sévères à l'égard de ce crime que les fueros, prévoient la condamnation à mort du violeur et la confiscation de tous ses biens au profit de la femme violée.

Dans les statuts communaux italiens, celui qui « connaît par force » est toujours un homme dont le statut social et marital et l'âge n'ont pas d'importance. Le violeur ne souffre d'aucune distinction. Les normes statutaires se moquent de savoir s'il est clerc ou laïc, s'il est jeune ou âgé ou s'il a agi seul ou en bande. Il semble pourtant que dans la pratique, les jeunes sont majoritaires parmi les violeurs. En revanche, celles qui sont « connues » sont des femmes très nettement distinguées : vierge (*mulier virgo*), femme mariée (*nucta*), veuve (*vidua*), célibataire (*soluta*), etc. L'amende ne varie donc nullement en fonction du statut du violeur mais de celui de la violée. L'ordre des peines est ajusté à l'ordre matrimonial et à la renommée de la victime. Suivons la démarche du législateur d'Osimo (début du XIV^e^ siècle) dans les Marches : il condamne d'abord l'homme qui « corrompt ou connaît » des femmes à 10 livres d'amende. Puis, il ajoute que s'il y a eu violence (on peut considérer ici qu'il s'agit d'un viol), la punition sera de 50 livres ou la peine de mort si le violeur ne peut verser cette somme. Ensuite, il signale que le mariage « réparateur », avec accord de la victime, efface les peines. Il indique enfin que ces règles ne s'appliquent qu'à quatre types de femmes : vierges, femmes mariées, veuves et moniales. Pour les autres femmes, le violeur ne devra verser que 10 livres (s'il ne peut payer, il aura la main coupée). Autrement dit, dans ces statuts, le viol est ignoré si la victime n'appartient pas à la première catégorie de femmes puisque le coupable doit verser la même somme (10 livres) que celui qui a « corrompu ou connu » une femme consentante. La notion de consentement joue donc comme un critère de variabilité uniquement à l'intérieur de la catégorie « femmes vertueuses ». Parmi les femmes d'âge mur, il n'est pas bon de rester célibataire puisque comme on le voit dans ces cas, seule la femme mariée est protégée contre le viol par le droit. En Angleterre, à partir de la fin du XI^e^ siècle, apparaît le terme de « feme covert » désignant la femme mariée : elle est « couverte », donc protégée par la *potestas* de son mari. Ce terme s'oppose à la « feme sole » (*soluta*). Les femmes célibataires ou les femmes de *mala fama* sont donc très exposées. La mauvaise renommée de la victime s'avère toujours une circonstance atténuante pour le violeur. Pour la nonne ou la recluse intervient un critère supplémentaire : si le coupable est entré dans le monastère sa peine est souvent doublée car l'effraction signale une préméditation. La pénétration d'un monastère vaut celle d'une femme. La sévérité est

également plus forte à l'encontre des crimes perpétrés sur des vierges car le violeur a terni la réputation d'une jeune fille, réduisant ses chances de trouver un époux. Il l'a aussi corrompue en lui ouvrant à jamais la voie du péché. Pour la vierge et pour la veuve, le mariage subséquent du coupable et de sa victime avant la condamnation du méfait (*ante sententiam*) peut abolir la peine. Réprouvé par le droit romain, ce type de mariage est encouragé par le droit canon. À l'historien ensuite d'imaginer une vie conjugale entre un violeur et sa victime.

La « naturelle » lubricité féminine (chapitre 3) entraîne l'idée répandue que la femme violée éprouve quand même du plaisir. Guillaume de Conches, dans le *Dragmaticon philosophiae*, explique : « Quoique dans le viol l'acte déplaise à son début, à la fin, la faiblesse de la chair aidant, il n'est pas sans agrément ». Dans *La Cité des Dames* (1405), Christine de Pizan consacre un chapitre à dénoncer cette idée reçue : « Contre ceux qui disent que femmes veulent être violées ». Dame Droiture, qu'elle fait parler, pense que la peine de mort est une « loi convenable juste et sainte » pour ce crime. Le viol est donc d'autant plus difficile à prouver que la femme est perçue comme portée à la luxure et perverse. C'est la raison pour laquelle le viol est un des crimes sexuels pour lequel on constate un fort contraste entre une sévère condamnation en théorie et de faibles peines en réalité : les coupables bénéficient souvent de circonstances atténuantes.

Le prix de la « réparation », sauf pour le mariage subséquent où la femme (ou plutôt son futur ménage) est concernée, ne va jamais à la victime mais à la commune ou à l'État. Le but est donc moins de « réparer » l'atteinte à l'intégrité physique d'une femme que de proposer un système de compensation visant à restaurer l'honneur outragé des familles et à préserver la paix communale menacée par une éventuelle vendetta entre camp de la victime et camp de l'agresseur. Le viol, comme tous les autres délits portant atteinte à la « morale sexuelle » (concubinage, adultère, rapt, etc.) est d'abord un déshonneur pour les familles. Finalement, ce sont les hommes qui sont les seuls maîtres du jeu. Ils devaient y regarder à deux fois avant de procéder à une dénonciation qui rendait publique le crime et pouvait compromettre l'honneur de la parenté.

Doc. 25. Un « père » violeur (v. 1489)

Les Livres noirs (*Schwarzbücher*) de Fribourg en Suisse nous livrent, en 1489, le cas d'Anthoyno Barbano qui viole

à deux reprises une jeune fille qu'il « tient pour sa fille ». Condamné à la noyade, il est finalement mis au pilori une journée avec un bonnet (*mictre*) de papier sur lequel est inscrit son forfait. « Anthoyno Barnano a avoué que, comme il avait reçu la charge d'une fille qu'il devait tenir pour sienne, il est exact qu'il y a quelques jours, en descendant de la chambre du dessus à celle d'en dessous pour chercher ses fenêtres, il se rendit auprès de sa fille, puis l'embrassa et la mordilla, lui promettant aussi de lui donner un petit cadeau. Et ensuite, sous l'emprise du diable, il la pressa tant qu'il abusa (*parforcer*) d'elle, allant à l'encontre de sa volonté, et eut sa compagnie. Lorsque la fille voulait crier, il lui disait : 'Chut ! Chut ! Tais-toi, j'aurais bientôt terminé' et lui mettait la main devant la bouche afin qu'elle ne crie pas. De plus, il a encore avoué qu'un autre jour, tandis que sa femme était allée à Notre-Dame de Bourguillon, il est retourné auprès de sa fille et a répété ce qu'il avait fait auparavant ».

Cité et traduit par Patrick J. Gyger, L'épée et la corde. Criminalité et justice à Fribourg (1475-1505), Lausanne, 1998, p. 132-133.

2. Violences intimes

2.1. Hommes violents

L'union matrimoniale est le lieu privilégié et durable de la rencontre entre un homme dont la supériorité est affirmée partout et une femme qui doit être soumise. Il est donc parfois le lieu d'une violence exercée par le mari à l'encontre de l'épouse. La cellule conjugale serait-elle le cadre de tensions plus vives entre les deux sexes, d'une plus forte subordination et d'une moins grande protection juridique de la femme ? Pour répondre à cette triple question, il convient de faire attention aux effets de sources car nous savons qu'a travers la documentation judiciaire, seules les affaires malheureuses parviennent aux historiens. Pour un couple qui se bat et se déchire, combien se taisent ou s'aiment en silence ?

Dans son *Libri di buoni costumi*, vers 1360, Paolo da Certaldo cite un proverbe : « A bon cheval et à mauvais cheval il faut l'éperon ; à bonne femme et à mauvaise femme il faut un maître, et à certaines du bâton ». Le mari est autorisé à battre son épouse, même si, l'ensemble des statuts ou des traités lui conseillent la plus grande modération. La coutume en vigueur dans la vallée de Barèges (Pyrénées) en 1404 proclame : « Tout maître et chef de maison peut châtier femme et famille sans que nul ne puisse y mettre obstacle ». Les statuts d'Apiro (Marches) de 1388 punissent l'homme qui a frappé son épouse, ses enfants ou ses domestiques uniquement s'il a utilisé une arme en fer. La sévérité maritale provoque au sein du couple de violents conflits desquels l'homme sort souvent le vainqueur. À l'officialité de Paris, à la fin du XIV^e^ siècle, le tiers des 124 demandes en séparation se réfère à la « dureté » ou aux sévices exercés par le mari. En 1324, à Venise, un noble, Beligno Signolo coupe le nez, la lèvre et quatre doigts de la main droite de son épouse, Marina Volpe. Il est puni lourdement non seulement parce que sa femme bénéficie d'une bonne réputation mais aussi parce que le Conseil des Quarante accepte mal qu'il se soit fait justice lui-même, les mutilations cruelles qu'il a opérées ressemblant fort aux punitions des tribunaux. Devant la justice aragonaise de la fin du Moyen Âge réglant les conflits matrimoniaux, les femmes viennent plus souvent que les hommes ; elles, pour tenter de se défaire d'un mari violent ou impuissant, eux pour récupérer une dot ou punir une épouse en fuite. Les *coutumes de Beauvaisis* (1283) acceptent qu'une femme quitte le foyer conjugal lorsque son mari menace de la blesser ou de la tuer, refuse de lui assurer le minimum pour vivre (pour elle et ses enfants), veut vendre son héritage ou son douaire contre son accord, la trompe ouvertement avec d'autres femmes et l'incite à vendre son corps. Dans tous ces cas, « l'épouse est excusée d'avoir quitté son mari et elle peut recourir à la justice afin qu'elle obtienne des biens pour sa subsistance ». Dans l'Essex de la fin du Moyen Âge, l'adultère ou la désertion du foyer conjugal est une des causes principales de la violence maritale. En 1349, Margery de Devoine est frappée à coups de bâton si durement à la tête et aux épaules par son mari Richard Scot qu'un œil finit par sortir de son orbite. Devant la justice, son époux proclame pour sa défense : « on a le droit de battre sa femme ». La pauvre épouse charge son mari d'adultère pour obtenir une séparation. Dans l'Essex, on devine aussi le rôle de la famille et du voisinage dans la régulation de la violence conjugale pour protéger la réputation de la communauté. Des

femmes peuvent venir témoigner contre d'autres femmes pour protéger ou rétablir la tranquillité du village.

À la fin du Moyen Âge, la violence maritale semble donc être devenue un véritable problème pour les autorités judiciaires qui cherche à jouer les médiateurs à la fois pour éviter la rupture de cohabitation et l'homicide conjugal. La volonté des tribunaux ecclésiastiques d'imposer d'abord aux conjoints de demeurer ensemble pour ne pas bafouer l'indissolubilité du mariage (*una caro*) peut parfois se révéler une fâcheuse solution qui exacerbe la violence.

2.2. Femmes criminelles

Dans une optique d'histoire féministe qui privilégiait à ses débuts, la problématique domination-soumission, la violence exercée par les femmes est restée longtemps un angle mort de la recherche, un « tabou social ». Ce constat rend compte de l'omniprésence d'une l'histoire masculiniste renvoyant la femme à un état de faiblesse, d'être mineur, incapable de se montrer violente, pouvant au mieux accéder à l'état de criminel par la ruse et le poison où, à cause du lien « naturel » avec la maternité, ne pouvoir faire disparaître que ses propres enfants. « Refuser à la femme sa nature criminelle, n'est-ce pas encore une façon de la nier ? » (Michelle Perrot). À chercher mieux, dans les lettres de rémissions, les registres de la haute justice seigneuriale ou des officialités et les procès inquisitoriaux instruits par les communes, on peut éclairer les diverses formes de violences féminines qui peuvent aller jusqu'à l'homicide. Lorenza Borraz, alias la Morellana, est jugée à Saragosse en 1462 pour avoir tué dans des conditions horribles et volé une femme qui lui a offert l'hospitalité pour une nuit. Elle lui a fracassé le crâne avec une pierre et l'a étouffée avec des serviettes. Les infanticides demeurent les crimes les plus féminins. Ils sont très souvent le résultat d'un dénuement très grand, d'une pauvreté ou d'un état dépressif. Dans une lettre de rémission datée de 1454, la jeune épouse de Jean Lambert, orfèvre parisien résidant sur le pont Notre-Dame, accouche de son troisième enfant, et, ne pouvant pas le nourrir comme elle l'a fait pour les deux premiers, entre dans une profonde dépression. Le père s'occupe de placer le bébé en nourrice, mais, apprenant qu'il n'est pas en très bonne santé, décide de le ramener à son domicile avec la nourrice. La mère tente plusieurs fois de se suicider. La santé du bébé reste fragile. Le père le fait porter en pèlerinage à Saint-Germain-des-Près pour que son

état s'améliore. Finalement, Jean Lambert ne pourra empêcher le drame : la mère noie son enfant en le jetant dans un puits.

Dans les monastères, les nonnes ont pu parfois commettre des infanticides pour faire disparaître le fruit d'une liaison illicite, grave insulte faite à leur union avec le Christ. En 1325, des visiteurs clunisiens de la province d'Auvergne attestent que Bricharde de Viconet, une nonne de Marsat, a tué l'enfant dont elle venait d'accoucher. Les autres moniales la chassent du monastère et demandent qu'elle soit jugée par une cour laïque afin qu'elle reçoive une peine plus sévère. Les riches archives de la Pénitencerie apostolique, qui regroupent les suppliques et demandes de grâces adressées au pape à partir du milieu du XV^e^ siècle, livrent de rares affaires de ce type. En 1452, une moniale de Saint-Martin de Varesio dans le diocèse de Milan, Petrina de Bosset, confesse son « énorme crime » : elle a occis l'enfant conçu avec un laïc. Mais elle ajoute qu'au préalable, elle l'a baptisé et, après l'infanticide, enterré. Elle parvient à obtenir une absolution pontificale. Dans ces mêmes archives, on rencontre un cas où des nonnes ont, collectivement, empoisonné une supérieure jugée trop autoritaire. À partir du moment où ces types d'homicides monastiques restent secrets et occultes, les autorités pontificales accordent le pardon car le délit ne peut rejaillir à l'extérieur, provoquer un scandale et altérer la renommée de l'Église.

2.3. Épouses criminelles

Le meurtre entre mari et femme et extrêmement rare. Dans les lettres de rémission du règne de Charles VI, parmi les homicides, ceux qui se déroulent entre les époux ne représentent qu'1 % des cas environ. Conséquence de la violence maritale, l'uxoricide est plus fréquent. À Bologne à la fin du Moyen Âge, lorsque les femmes sont assassinées, le mari est le meurtrier dans environ la moitié des cas. Mais les époux n'ont pas le monopole du crime et il arrive parfois qu'une femme cherche à tuer son mari ou y parvienne. Dans les années 1430, à Saragosse, Béatrice de Castellon a tenté à trois reprises d'assassiner son époux, Pedro Cerdan, en voulant lui faire ingurgiter du verre pilé, puis en cherchant à l'empoisonner et enfin, en demandant à une voisine juive de pratiquer la magie. On apprend les faits seulement vingt ans plus tard lorsque le mari rescapé demande à son épouse d'avouer, devant notaire et témoins, sa triple et vaine tentative de l'occire. Pour justifier sa requête, Pedro explique qu'il est impératif que sa femme se confesse pour qu'elle

puisse laver sa conscience. De fait, on sait aussi, par la rumeur, que Pedro est soupçonné de battre sa femme et son fils et qu'il vit avec une concubine, dont il a eu un enfant, sous le toit conjugal. Sans qu'on sache si les tentatives répétées d'homicide de son épouse sont avérées ou non, le procès est surtout l'occasion pour le mari concubin, adultère et maltraitant, de contraindre sa femme à démentir sa mauvaise renommée. Les épouses criminelles sont parfois en situation de « légitime défense », ce qui est toujours une circonstance atténuante face aux juges. Comme nous l'apprend une lettre de rémission, en 1415, dans le baillage de Sens, Marie La Mugière, soigne depuis dix-huit ans son mari aveugle qui ne cesse de l'injurier et de la battre. À la suite d'une violente scène de ménage où elle est jetée dehors, elle finit par le tuer.

Dans les milieux aristocratiques, quelques épouses criminelles ont eu recours à un ou plusieurs hommes de main. En mars 1449, Blanche d'Overbreuc est incriminée dans le meurtre de son mari, Guillaume de Flavy, capitaine de Compiègne. De même, Huguette de Sainte-Croix, dame de Saint-Laurent-la-Roche dans le Jura est accusée d'avoir fait exécuter son mari, Étienne de Saint-Dizier, après dix-huit ans de vie commune, en février 1328, avec l'aide du propre frère de la victime, Guillaume, sire d'Alièze. Elle aurait envoyé, de nuit, une troupe de huit hommes armés qui pénètre à l'intérieur du château de Saint-Laurent-la-Roche, oblige le mari à quitter le lit en l'accusant de « trop porter la soie » et d'avoir tenté d'empoisonner Huguette. Mené au château de son frère Guillaume, il y est enfermé et meurt étranglé le quatrième jour. Son corps est jeté dans une fosse se situant dans un bois voisin. Lorsque, deux ans plus tard, on retrouve son cadavre, une enquête est ouverte, ordonnée par le seigneur du défunt, Jean II de Chalon-Auxerre. Très vite, les soupçons pèsent sur Guillaume, le frère de la victime, et Huguette, son épouse, car on sait que le couple ne s'entendait pas et on s'explique mal comment le crime a pu être commis dans la demeure conjugale en présence d'Huguette qui devait également y dormir. On ne saura jamais si celle-ci a cherché ou non à se venger d'une éventuelle tentative d'empoisonnement par son mari. Elle et son beau-frère ont été bannis et leurs biens confisqués mais ils ont été réintégrés peu de temps après et, en 1337, Huguette se remarie avec Philippe de Vienne.

Chapitre 11

Les sexualités

1. RELATIONS ENTRE PERSONNES DE SEXE DIFFÉRENT
2. RELATIONS ENTRE PERSONNES DU MÊME SEXE

Au Moyen Âge, le terme de sexualité n'existe pas. Les mots homosexualité et hétérosexualité sont des mots qui apparaissent respectivement en 1868 et 1892. Pour les médiévaux, il existe un lien intrinsèque entre coït, désir et procréation. Dans l'acte sexuel, le désir de plaisir et le désir de procréer s'entremêlent. Comme toute relation charnelle doit être tournée vers des fins procréatrices au sein d'une union matrimoniale légitime, la sexualité n'est acceptable qu'entre deux personnes de sexes différents. Il existe donc aussi une relation très étroite entre mariage et procréation. En 1179, au III^{e} concile de Latran, est réaffirmé le concept d'acte « contre nature », désignant toutes activités sexuelles à des fins non procréatrices.

1. Relations entre personnes de sexe différent

1.1. L'acte sexuel : « quelque chose que quelqu'un fait à quelqu'un d'autre »

L'acte sexuel au Moyen Âge peut être défini comme « quelque chose que quelqu'un fait à quelqu'un d'autre » (Ruth M. Karras). Contrairement à ce que nous observons aujourd'hui où les verbes servant à désigner le coït sont le plus souvent employés de manière intransitive, signifiant qu'il s'agit d'actions accomplies ensemble par deux personnes, les locuteurs médiévaux utilisent plus volontiers des verbes transitifs : « foutre » une personne en français, « swiven » en anglais ou *concubere* en latin. Cette assertion a deux conséquences principales. D'une part, il

existe dans tout acte sexuel médiéval un sujet agissant et un sujet passif, ce geste n'ayant pas la même signification pour l'un et pour l'autre. Le coït, survenu dans le cadre du mariage ou non n'est pas pensé en terme de réciprocité. On doit considérer les deux partenaires comme n'accomplissant pas le même acte. D'autre part, dans un contexte de forte domination masculine et de non-reconnaissance de relations entre partenaires de même sexe, l'actif est l'homme et la passive est la femme, si bien que « foutre » au Moyen Âge signifie presque exclusivement « pénétrer ». Dans le *De planctu naturae* (*La Plainte de Nature*), rédigé entre 1160 et 1170, Alain de Lille explique que dans le coït l'homme passif pervertit la nature. À moins que ce ne soit dans le but d'attirer la clémence des juges, un homme ayant eu commerce charnel avec un autre homme peine à reconnaître sa passivité. Dans le fameux registre d'Inquisition de Jacques Fournier, au début du XIV^e^ siècle, lorsque l'hérétique Arnaud de Verniolles confesse « le vice sodomite », il décrit ses relations sexuelles avec d'autres hommes en indiquant que : « Chacun d'eux commettait la sodomie » ou « Il commettait la sodomie avec Guillaume Ros et Guillaume avec lui », etc. À moins qu'une femme pénètre sa partenaire avec un godemiché, un acte sexuel entre deux femmes peut ne pas être reconnu comme tel, ce qui pourrait expliquer en partie le profond silence des sources sur ce sujet. Par conséquent, dans le coït, les partenaires ne se définissent pas en termes d'appartenance de genre (masculin/féminin) mais en terme de rôle (actif/passif).

Les théories médiévales de la reproduction sont en complète adéquation avec la manière de penser la sexualité (femme passive et homme actif) puisque les femmes sont considérées comme des réceptacles ou, au mieux, fournissent la matière qui deviendra un fœtus, tandis que seul l'homme informe et donne la forme. Les théories de la contribution des femmes à la conception, comme une matière inerte attendant de recevoir la semence, donne une justification scientifique à cette passivité. Dans la littérature médicale mais aussi dans les fabliaux, l'homme et la femme recherchent la pénétration qui est source de plaisir « indirecte ». L'homme la souhaite pour satisfaire son plaisir mais également celui de sa partenaire féminine puisque l'on pense que la semence masculine provoque le plaisir féminin, comme on le trouve clairement exprimer, par exemple, dans *Les Secrets de femmes* attribués à Albert le Grand.

Cette manière de penser le plaisir est en conformité avec la conception de l'acte sexuel : la femme éprouve du plaisir parce que l'homme lui a

fait quelque chose. Les femmes sont perçues comme ayant une puissante propension au désir, mais il s'agit d'un désir de recevoir. Lorsqu'une femme mise en scène dans les fabliaux refuse d'avoir une relation sexuelle avec son mari, elle l'exprime non pas comme quelque chose qu'elle ne veut pas faire mais comme quelque chose qu'elle ne lui laisse pas commettre.

1.2. La légitimité du coït : sexualité, procréation et plaisir

La majorité des pères de l'Église pense que l'acte sexuel est la conséquence de la Faute. Saint Augustin, en revanche, explique que Dieu a envisagé la possibilité pour Adam et Ève d'avoir commerce charnel sans péché et sans honte au Paradis mais qu'ils n'ont pas exercé cette possibilité car, avant la Chute, leurs organes génitaux obéissaient complètement à leur raison, à leur volonté, comme toutes les autres parties de leur corps. C'est donc juste après qu'ils soient chassés du Paradis qu'ils ont eu leur première relation sexuelle. Les grands penseurs chrétiens du XIII^e^ siècle (Pierre le Chantre, Robert de Courson ou Thomas de Chobham) admettent globalement cette position.

A Salerne, entre 1077 et 1087, Constantin l'Africain écrit le *De Coitu*, premier traité latin, fortement inspiré par la pensée arabe, sur l'acte sexuel entre un homme et une femme considéré d'un point de vue médical, traité modifié par Guillaume de Conches au XII^e^ siècle dont l'ensemble des questions sont reprises et discutées dans les *Questions salernitaines*. Dans l'introduction, on peut lire : « Le Créateur, voulant que perdure fermement et de manière stable, et ne s'éteigne pas, le genre animal, a fait en sorte que celui-ci soit renouvelé par l'acte sexuel et la génération, de sorte que, ainsi renouvelé, il ne soit pas complètement détruit. C'est pourquoi il a façonné aux animaux des organes naturels qui soient spécifiquement adaptés à cette œuvre, en y introduisant une faculté si admirable et un plaisir si délectable qu'il n'y ait aucun animal qui ne soit très attiré par l'acte sexuel. Car si les animaux haïssaient l'acte sexuel, sans aucun doute le genre animal périrait ». Constantin l'Africain, reprenant Galien, fait donc du plaisir un encouragement à la procréation. Dans la suite de ce traité, il donne des conseils d'hygiène sexuelle et de bien-être en insistant sur la modération. Dans la tradition hippocratique et galénique, les médecins pensent que le coït est indispensable pour rester en bonne santé. Aldebrandin de Sienne au milieu du XIII^e^ siècle et Bernard de Gordon au début du siècle suivant

affirment que la rétention de semence est nuisible à la santé. Le premier explique que les vieilles filles, les religieuses et les veuves meurent prématurément parce qu'elles n'ont pas ou plus de sexualité. Le second délivre des conseils relatifs à la stimulation érotique de la femme avant l'acte. À la fin du XV^e^ siècle, Denys le Chartreux, dans *La vie exemplaire des couples mariés*, expose les thèses traditionnelles sur le mariage et sur l'abstinence à respecter, mais il insiste beaucoup sur l'importance de l'amour que les couples doivent se donner, amour qui est aussi charnel. Il écrit : « les personnes mariées peuvent s'aimer mutuellement à cause du plaisir mutuel qu'ils se donnent dans l'acte conjugal ». Martin Le Maistre (1432-1481), maître parisien, dans une œuvre posthume, publié en 1490, ayant pour titre *Questions morales*, défend sensiblement les mêmes positions lorsqu'il écrit « Je dis que quelqu'un peut désirer prendre du plaisir, d'abord par goût de ce plaisir lui-même, ensuite pour éviter l'ennui et la peine d'une mélancolie qui proviendrait de l'absence de plaisir. Les rapports conjugaux qui servent à éviter la tristesse issue de l'absence de plaisir sexuel ne sont pas coupables ». Selon les médecins, le plaisir masculin et féminin est aussi une nécessité pour concevoir. Dans le mode de pensée médiéval, la femme, on l'a vu, est tellement liée à la maternité que son désir de grossesse ne fait qu'un avec son désir de plaisir et explique qu'elle soit perçue comme un être insatiable. Il faut attendre les XVII^e^-XVIII^e^ siècles et la découverte de l'ovulation, pour que l'« orgasme » féminin disparaisse car désormais l'ovulation est devenue indépendante des rapports sexuels et donc du plaisir.

1.3. Le coït conjugal licite et illicite

Puisque la fonction première du mariage est la procréation, l'acte charnel entre les époux est une nécessité. Il est présenté par l'Église comme « une dette conjugale » (*debitum conjugale*) que les conjoints se doivent mutuellement. C'est pourquoi les hommes impuissants n'ont pas le droit de se marier car, comme l'affirme Thomas d'Aquin, « ils ne pourront rendre la dette (*debitum*) qu'ils doivent au conjoint, à cause du contrat de mariage ». Mais cet acte nécessaire ne peut pas se faire n'importe comment. Au début du XIII^e^ siècle, Thomas de Chobham, dans son manuel de confesseurs, la *Summa Confessorum*, distingue trois types de coït conjugal. Il s'intéresse d'abord à l'accouplement licite, lorsque les conjoints ont des rapports charnels voués à la procréation et cherchent à éviter la fornication, en respectant toutefois les interdits du

calendrier. Il évoque ensuite le coït fragile, accompli sans contrôler ses pulsions. Il s'attarde enfin sur le coït impétueux qui recouvrent trois types de rapports : ceux qui se produisent entre époux qui s'aiment trop, considérés comme des formes d'adultère car, en ce cas, les maris traitent leur femme comme des prostituées s'unissant par volupté et recherche du plaisir et non uniquement pour procréer ; le coït contre-nature, non vaginal et vaginal non missionnaire ; et enfin le coït qui se déroule à des moments non autorisés par le calendrier ou pendant la grossesse, les règles ou les relevailles. Pour condamner la trop grande passion qu'un mari manifeste à l'égard de son épouse, les clercs s'appuient sur Jérôme qui qualifie d'« adultère », le mari qui étreint sa femme avec trop de passion, signe évident qu'il ne l'aime que pour son plaisir : « Rien n'est plus infâme, écrit Jérôme, que d'aimer une épouse comme une maîtresse ». Au début du XIII^e^ siècle encore, Guillaume d'Auvergne, au livre IV de sa *Summa aurea*, distingue dans le coït conjugal quatre raisons incitant l'homme à faire l'amour avec son épouse (il n'imagine pas l'inverse) : le désir de procréer, le devoir conjugal, le souci d'éviter la concupiscence et la recherche du plaisir. Seule la quatrième raison est condamnable car elle peut déboucher sur un péché « mortel » si l'homme connaît sa compagne de manière aussi impétueuse que si ce n'était pas son épouse (c'est le *coitus impetuosus*). Au milieu du XII^e^ siècle, Gratien écrit : « Ceux qui s'accouplent non pour engendrer des enfants mais pour satisfaire leurs désirs, apparaissent davantage comme des fornicateurs que comme des époux ». Dans ce contexte, on comprend pourquoi la masturbation, la fellation ou la sodomie sont condamnées sévèrement, jugées comme des « crimes contre nature ». L'homme ne doit pas commettre le « crime d'Onan », c'est-à-dire suivre l'exemple de ce personnage de la Bible tué par Dieu pour avoir répandu son sperme sur le sol afin d'éviter de copuler avec la femme de son frère (*Genèse*, 38, 6-10). Le coït illicite s'apparente au vice contre nature qui, selon Thomas d'Aquin dans la *Somme Théologique*, « porte sur des actes qui ne peuvent être suivis de la génération ». Il « peut se produire de plusieurs manières. D'une première manière, lorsqu'en absence de toute union charnelle, pour se procurer le plaisir vénérien, on provoque la pollution : ce qui appartient au péché d'impureté que certains appellent masturbation. D'une autre manière, lorsqu'on accomplit l'union charnelle avec un être qui n'est pas de l'espèce humaine : ce qui s'appelle bestialité. D'une troisième manière, lorsqu'on a des rapports sexuels avec une personne qui n'est pas de sexe complémentaire, par exemple homme avec homme ou femme avec femme : ce qui se nomme

vice de Sodome. D'une quatrième manière, lorsqu'on n'observe pas le mode naturel de l'accouplement, soit en n'utilisant pas l'organe voulu soit en employant des pratiques monstrueuses et bestiales pour s'accoupler ». Thomas établit des degrés à l'intérieur de ces pratiques : le pire des péchés est, selon lui, la bestialité, puis vient la sodomie, l'acte en position non naturelle et enfin la masturbation.

L'utilisation de procédés réputés aphrodisiaques est donc sévèrement condamnée, parce qu'elle force la nature. En 1482, Gratiosa, une Grecque de Venise, pour garder l'amour du jeune noble Contarini, concocte avec l'aide de deux amies, une potion magique : un cœur de coq, du vin, de l'eau et du sang menstruel mélangés avec de la farine, le tout cuit et réduit en poudre. Il semble que le breuvage ait eu l'effet escompté puisque le jeune homme redouble d'amour à en commettre des « insanités » : les pièces du procès décrivent les deux amoureux s'amusant au lit, Gratiosa mesurant le *membrum virile* de Contarini avec une chandelle qu'elle allume ensuite à l'office au nom de leur amour. La jeune Grecque est condamnée à avoir le nez coupé, sévérité de la sentence qui s'explique aussi parce qu'elle est d'un statut inférieur et a tenté de charmer un noble.

S'appuyant sur *Ecclesiaste* (3, 5), les penseurs chrétiens rappellent « Il est un temps pour chaque chose […] un temps pour aimer et un temps pour haïr […] un temps pour embrasser et un temps pour fuir les embrassements ». Ils demandent que l'homme et la femme s'abstiennent de relations sexuelles au cours des principaux temps de la liturgie : les dimanche, mercredi et vendredi, pendant les deux grandes périodes de jeûne de 40 jours précédant Pâques (le Carême) et Noël (l'Avent) et durant de nombreuses fêtes de saint. Le couple ne doit pas non plus commettre l'acte charnel lorsque la femme a ses menstrues, lorsqu'elle est enceinte et dans les quarante jours suivant l'accouchement, avant la cérémonie des relevailles, voire pendant l'allaitement pour éviter que le lait ne soit corrompu. Il est impossible de savoir si les couples médiévaux ont respecté ces prescriptions ecclésiastiques. Selon Jean-Louis Flandrin, qui s'était livré à de savants calculs, si les hommes et les femmes du Moyen Âge avaient observé scrupuleusement ces interdits, leurs rapports sexuels auraient été entre 1, 8 et 3, 7 jours par mois. Au début du XV^e^ siècle, Bernardin de Sienne est conscient que les couples auxquels il s'adresse ne respectent pas ces périodes d'abstinence. Comme à son habitude, après avoir vilipendé les conjoints trop impétueux et peu respectueux des interdits, il s'exclame : « Sur mille

ménages, je crois que neuf cent quatre-vingt-dix-neuf appartiennent au diable ».

1.4. La position du missionnaire : l'homme sur la femme

L'Église tente de faire admettre qu'une seule position est acceptable dans l'acte de chair, celle du missionnaire : la femme étendue sur le dos et l'homme la surmontant. La posture « femme sur l'homme » (*mulier super virum*) place la première dans une position active et dominatrice à l'égard de son conjoint. La femme alors « chevauche » l'homme (métaphore fréquente pour désigner ce type d'acte sexuel illicite), comme une prostituée, une femme adultère ou une « homosexuelle ». De même, le coït vaginal où l'homme pénètre son épouse par-derrière (*retro* ou *more canino*) est inacceptable car il rabaisse l'homme au rang d'animal et insulte le Créateur. Pour les couples mariés ou non, adopter la position *mulier super virum* est un procédé pour éviter ou limiter la procréation, étant persuadés qu'ainsi la femme a moins de risque d'être fécondée. Les textes canoniques comme les ouvrages médicaux assurent aux chrétiens que s'ils adoptent ces postures ou s'ils copulent en dehors des temps prescrits par l'Église, ils donneront naissance à des enfants contrefaits, lépreux, infirmes ou monstrueux. Cette seule position autorisée, celle du missionnaire, est en conformité avec le rapport hiérarchique entre les sexes. L'affirmer c'est à la fois révéler et créer la supériorité masculine.

Si toutes les autres postures sexuelles sont condamnées aussi souvent c'est bien parce qu'elles existent. Un petit opuscule catalan de la fin du XIV^e^ siècle, intitulé le *Speculum al foder* (*Miroir du foutre*), d'influence arabe, décrit par le menu vingt-quatre positions pour réaliser l'acte sexuel. À la fin de l'époque médiévale, se développe une véritable hantise du péché contre-nature. Au XIV^e^ siècle, Pierre de la Palud rapporte le cas d'une femme venue le consulter parce que son mari a voulu la sodomiser. Il lui conseille, plutôt que d'accepter, de se laisser tuer, de permettre à son mari de commettre l'adultère ou de se couvrir de honte avec une mule. Pour Bernardin de Sienne, le crime contre nature est encore plus grave que l'inceste. « Il est préférable, écrit-il, qu'une femme s'unisse avec son propre père d'une façon naturelle que contre nature avec son mari […] Un homme a tort d'avoir des rapports avec sa propre mère, mais il a encore plus tort d'avoir des rapports contre nature avec sa femme ».

1.5. Les métiers du sexe

À partir du XII^e^ siècle, la dénomination de *meretrix publica* apparaît et envahit la documentation, accompagnant l'essor urbain et le développement d'une économie monétaire. Au début du XIV^e^ siècle, dans le *Fasciculus Morum*, manuel pour prêcheur anglais, on peut lire : « le terme *meretrix* peut être appliqué uniquement aux femmes qui se donnent à n'importe qui et ne refusent personne, et cela pour un gain d'argent ». Au Moyen Âge, la prostitution désigne donc à la fois un métier exercé par une personne gagnant de l'argent en vendant son corps et une condamnation de la moralité sexuelle de certaines femmes de mauvaise renommée (*mala fama*) ayant plusieurs partenaires. Mais la prostitution féminine est une activité tolérée socialement et même parfois, dans beaucoup de villes de la fin du Moyen Âge, institutionnalisée pour permettre aux garçons qui se marient plus tardivement que les filles de « patienter », pour limiter les adultères et éviter ainsi l'essor de violences masculines ou pour remédier, et donc « guérir », les tendances homosexuelles des jeunes hommes.

Au XIII^e^ siècle, cependant, la prostitution demeure parfois interdite dans la ville pour être repoussée hors les murs, comme à Toulouse en 1201 ou à Carcassonne et Pamiers, quelques années plus tard. Les mesures sporadiques d'expulsion des prostituées après le passage d'un prédicateur ou par la volonté moralisatrice d'une autorité, ne sont jamais efficaces. Puis, au XIV^e^ et surtout au XV^e^ siècle, les gouvernements des villes d'Occident prennent les choses en main, contrôlent ou construisent eux-mêmes un *prostibulum publicum* qu'ils administrent où baillent à ferme, se dotant d'un ou de plusieurs espaces spécifiques où sont confinées et contrôlées les prostituées. Au XV^e^ siècle, Paris compte 39 aires de prostitution. Le phénomène est très net dans le sud de l'Europe, où l'on assiste à une municipalisation du bordel public. À Bologne, le premier est installé en 1330. À Barcelone au XIV^e^ siècle, sont attestées, rue de Viladalls et de la Voûte d'en Torre, deux maisons closes, éloignées des artères les plus passantes. Dans la cité catalane, une ordonnance de 1321 défend aux prostituées d'exercer leur métier dans le verger du couvent Saint-Daniel. Il est fréquent de trouver des interdictions de pratiquer près des couvents ou dans les cimetières. Au début du XV^e^ siècle à Mons (Hainaut), les prostituées doivent se livrer à leur profession uniquement de jour et dans un quartier bien circonscrit, le Mont du Parc. À partir du milieu du XIV^e^ siècle, les autorités

communales de Venise tentent de définir un espace spécifique. En juin 1358, le Grand Conseil, reconnaissant que « les pécheresses sont absolument indispensables à la Terra », prend la décision d'ouvrir le Castelleto, maison publique du Rialto, quartier où se trouvent la plupart des prostituées. Le législateur justifie : « Il est nécessaire, du fait de cette multitude d'hommes qui continuellement entrent et sortent de notre ville, de trouver dans Venise un lieu adapté à l'habitation des pécheresses ». Lorsque la maison tombe en ruine en 1460, on en choisit une autre, toujours dans le Rialto. Ces bordels ne sont pas exactement des « maisons closes » car les prostituées racolent à l'extérieur et louent parfois d'autres maisons. La clientèle est très diversifiée. Les femmes s'engagent souvent auprès des autorités à ne pas avoir commerce charnel avec les juifs, les lépreux et les malades. Comme ces femmes doivent être « publiques », la présence des souteneurs (*leones* ou ruffians) ou des maquerelles est fortement condamnée par les autorités municipales. Ces dernières, qu'elles soient laïques ou religieuses, comme les notables de la ville, tirent des bénéfices de cette activité. Au XIV^e^ siècle à Avignon, une prostituée loue un immeuble et paie une taxe annuelle au diocèse tandis que Marguerita Busaffi, fille d'un riche banquier florentin installé dans la cité des papes, possède un bordel très lucratif. À Camerino, au début du XV^e^ siècle, la maison close de la ville est la propriété des Varano, seigneurs de la cité. À Macerata, la *domus postribuli* publique est louée régulièrement par les autorités communales à un tenancier. En Allemagne, 106 fondations de ce type, pour la plupart municipales, sont ouvertes entre 1318 et 1550 dont 30 entre 1381 et 1431. Il semble que l'institutionnalisation et la municipalisation de ces maisons aient été moins sensibles dans les régions du nord-ouest de l'Europe (Angleterre, Flandre), exceptées dans les villes portuaires, telles Sandwich, Southampton et Londres, où des bordels officiels sont attestés.

Qui sont les prostituées ? Souvent des jeunes, comme en rendent compte les termes de « filles » ou « fillettes » servant parfois à les désigner. À Dijon, entre 1440 et 1540, parmi celles dont l'âge est connu, elles ont 17 ans en moyenne. Ce sont souvent des femmes seules, misérables et abandonnées. On les désigne souvent par un seul nom suivi d'une référence spatiale, du type « Jeannette de Valence », autorisant à penser qu'elles sont des immigrées, privées des réseaux de solidarités traditionnels et, pour cette raison, devant vendre leur corps. À Venise, les étrangères italiennes, venues de Padoue ou de Trévise, sont les plus nombreuses. À Macerata, elles viennent de France, du Brabant et d'Allemagne. Les Flamandes et les Brabançonnes sont nombreuses dans

les bordels publics de Londres, de la vallée du Rhône et de l'Italie du Nord. À Dijon et à Lyon à la fin du Moyen Âge, on estime que la moitié des prostituées ont été victimes d'un viol, qui leur a fait perdre leur honneur et les a conduites vers cette profession. Comme l'écrit Thomas d'Aquin, « la victime d'un viol, si elle n'est pas épousée par le séducteur, trouvera plus difficilement à se marier. Elle pourra être conduite à se livrer à la débauche d'où l'éloignait jusque-là une pudeur intacte ». Dans la seconde moitié du XIII^e^ siècle, quelques législateurs urbains (à Arras, Mons, Lille, Lyon, Avignon) tentent de leur imposer des habits spécifiques (voile, couleur unique, souvent jaune, etc.) ou de leur interdire certains accessoires (fourrure, bijoux en or) pour permettre à la société de les identifier dans l'espace publique.

Les métiers du sexe sont donc, sous certaines conditions, admis et intégrés à la société, comme en témoigne aussi un des vitraux de la cathédrale de Chartes offert par les prostituées. Les prédicateurs de la fin du Moyen Âge condamnent bien davantage les maquerelles que les jeunes filles qui se prostituent. La figure de Marie-Madeleine, prostituée repentie qui a accompagné le Christ jusqu'à la fin de sa vie, devient fréquente dans leurs sermons sur les possibilités de rachat. À partir du début du XIII^e^ siècle, l'Église favorise l'ouverture de maisons accueillant des péripatéticiennes ayant « décroché ». Mais à partir de l'extrême fin du XV^e^ siècle, la plus grande moralisation de la société modifie le regard et la tolérance à l'égard des métiers du sexe et on assiste à la fermeture de certains bordels publics, annonçant la condamnation et la répression de la Contre-Réforme.

2. Relations entre personnes du même sexe

Les relations sexuelles entre personnes de sexe différent semblent être majoritaires. Mais il existe, même si elles sont très difficiles à percevoir, une sexualité, occasionnelle ou durable, entre deux personnes du même sexe. S'il est exceptionnel que soient évoquées des relations entre femmes, il est plus fréquent de trouver un discours sur les actes sexuels perpétrés entre hommes pour les condamner. Le second chapitre du *De amore* d'André Chapelain (vers 1185) s'intitule « Entre quelles personnes l'amour est-il possible ? ». Il répond : « À présent, il faut bien préciser que l'amour ne peut exister qu'entre des personnes du sexe opposé. En effet il ne peut surgir entre deux hommes ou deux femmes : deux personnes du même sexe ne sont absolument pas faites pour se

donner, réciproquement, les plaisirs de l'amour ou pour accomplir des actes naturels qui lui sont propres. Et l'amour a honte d'accepter ce que la nature interdit ».

2.1. La sodomie : un acte sexuel non procréatif

Mark Jordan a montré comment est née « la sodomie » comme construction théologique pour catégoriser et condamner les rapports génitaux entre personnes du même sexe. À l'origine du christianisme, *Sodomita* désigne le nom de celui qui habite la ville de Sodome. Les Sodomites ont vu leur ville détruite par Dieu non pas à cause de rapports sexuels commis entre partenaires du même sexe mais de leur ingratitude et de leur orgueil. Ces péchés sont cependant associés à des irrégularités ou à des excès sexuels. Dans son Commentaire à Eséchiel, Jérôme écrit : « Le péché sodomite est l'orgueil, la suffisance, l'abondance en toutes choses, le plaisir et les douceurs ». Très progressivement, le « vice sodomite » devient donc un désir pour, ou des rapports entre, un même sexe. À la fin de la période patristique, même si l'exégèse latine continue à évoquer l'arrogance ou l'orgueil pour qualifier le « crime de sodomie », l'interprétation privilégiée est devenue sexuelle. Au début du « moment grégorien » et d'un contrôle accru des pratiques sexuelles qui doivent être tournées vers la procréation, à côté de l'adjectif, « sodomite », naît alors le substantif, « sodomie » sous la plume de Pierre Damien dans son *Livre de Gomorrhe*, brochure adressée au pape Léon IX, rédigé au milieu du XI^{e} siècle. Pour cet auteur, le vice sodomite est bien désormais un crime sexuel mais pas seulement un acte homosexuel. S'appuyant sur toute une tradition textuelle plus ancienne, en particulier le *Decretum* de Burchard de Worms rédigé au début du XI^{e} siècle, il identifie quatre espèces de vice sodomite : l'autopollution (on dirait aujourd'hui la masturbation ou le crime d'Onan), le fait de se serrer ou de frotter les « parties masculines » (*virilia*), la pollution « entre les cuisses » (*inter femora*) et la fornication « dans l'arrière » (*in terga*). Dans le droit canon de la fin du Moyen Âge, la sodomie peut encore désigner un large éventail de comportements sexuels interdits, jugés contre nature, c'est-à-dire non accomplis à des fins de procréation, mais qui réfère majoritairement à une activité sexuelle entre hommes ; sinon, on parle plus volontiers, d'adultère ou de fornication. Pierre le Mangeur proclame que les sodomites sont comme Onan qui « répand sa semence par terre ». Jean Gerson définit la sodomie comme une copulation avec

une personne du même sexe et une éjaculation dans un réceptacle non approprié. Antonin (1381-1451), dans son livre adressé aux confesseurs, l'identifie à un acte impliquant « un homme avec un homme, une femme avec une femme ou un homme avec une femme en dehors du réceptacle idoine ». Il n'y a donc pas d'équivalence totale entre sodomie et « homosexualité ». Il existe des contextes d'utilisation du mot « sodomie » pouvant aussi référer à des relations « hétérosexuelles ». Cependant, dans la pratique, le terme désigne surtout des relations sexuelles entre deux hommes. À partir du XIV^e^ siècle, il est employé par les inquisiteurs de plus en plus pour désigner les relations sexuelles entre deux hommes et surtout pour qualifier l'échange anal.

2.2. La sodomie : un acte sexuel et non une orientation sexuelle

L'helléniste *queer*, David M. Halperin, a été un des premiers à établir nettement la différence pour les époques anciennes et pour les hommes entre identité sexuelle et orientation sexuelle. Il propose de distinguer quatre catégories de « *male sex and gender déviance* » dans les sociétés où, répétons-le, le concept d'homosexualité n'existe pas. Selon lui, existerait l'homme au caractère efféminé (qui n'est pas nécessairement attiré par des hommes), l'homme qui s'adonne à la pédérastie ou à la sodomie active (qui peut ne pas être attiré que par des hommes), l'homme qui manifeste une amitié « virile » ou un amour pour un autre homme (spécialement dans le milieu monastique) et enfin, l'homme qui joue le rôle passif dans la relation. Toujours selon Halperin, seule cette dernière catégorie pourrait constituer une « orientation sexuelle ». Cette classification peut nous aider à comprendre les comportements sexuels des hommes du Moyen Âge : « Un homme qui jouait le rôle passif n'avait pas une préférence sexuelle pour les hommes, il avait une inclination à être une femme » (Ruth M. Karras). Un autre, qui entretient des pratiques sexuelles avec d'autres hommes peut également en entretenir avec des femmes. Par conséquent, entre le XII^e^ et le XV^e^ siècle, la sodomie est essentiellement un acte, ou une série d'actes, qu'un homme peut commettre mais n'est pas toujours une orientation sexuelle stable et encore moins une « homosexualité ». L'exemple d'un prostitué anglais de la fin du XIV^e^ siècle illustre ce constat. Il s'agit d'un certain John (ou Eleanor) Rykener jugé pour prostitution et travestissement à Londres et à Oxford en 1394 et 1395. Habillé en femme, il entretient des relations avec des hommes, « comme une femme ». Mais il lui arrive

également d'avoir commerce charnel « comme un homme » avec des femmes mariées ou non. Lors de son interrogatoire, il confesse que s'il préfère les prêtres, c'est qu'ils paient plus que les autres. Un autre cas de bisexualité ou de transgenre de ce type est attesté à Venise où, en 1354, un certain Rolandino/Rolandina Ronchaia est arrêté(e) comme prostituée. Bien qu'il soit marié à une femme, il explique qu'« il ne l'a jamais connue charnellement, ni aucune autre femme parce qu'il n'a jamais eu d'appétit sexuel et son membre viril ne peut jamais être en érection […] et, depuis qu'il était féminin de visage, de voix, de comportement, même s'il n'avait pas de vagin et avait un membre et des testicules d'homme, de nombreuses personnes le considéraient comme une femme à cause de ses traits féminins ». On sait par ailleurs qu'il a de la poitrine, qu'il s'habille en femme et devient prostituée.

2.3. Des hommes qui n'aiment pas les femmes

Dans les sources de la fiction, cependant, les hommes qui manifestent une telle orientation sont souvent caricaturés et présentés comme n'aimant pas les femmes, voire les haïssant. Dans *Bérinus*, roman en prose rédigé vers 1350-1370, est mis en scène un fils de roi, Agriano, qui « de toute sa vie n'eut ni femme ni enfants ». Comme il est très beau, partout où il se trouve, les jeunes filles et les femmes l'admirent « mais le jeu était mal parti car il haïssait les femmes et les méprisait plus que toutes choses au monde ». À la mort de son père, à l'âge de seize ans, devenant roi à part entière, il convoque les membres de son Grand conseil pour leur annoncer sa décision de vider son royaume de toutes les femmes, « car je veux savoir si, sans elles, l'on pourra durer ». Son principal conseiller, Grianor, qui ose lui répondre que c'est contraire à l'ordre voulu par Dieu « qui fit et forma la femme pour faire à l'homme compagnie », est emprisonné. Toutes les femmes sont exilées, y compris, dit le texte, la mère et la sœur du roi. « Le faux roi dénaturé » se retire alors dans une tour en compagnie de cent damoiseaux à qui il enseigne « son fol usage et coutume […] contre nature ». Se montrant aussi un guerrier cruel, il est fait prisonnier en voulant conquérir une île voisine et finit sa vie dans une fosse avec ses compagnons « de fol usage » avant que Dieu n'envoie un raz-de-marée pour vider la terre de la présence de ces « hommes dénaturés ».

Dans le *Décaméron* (10^{e} nouvelle du 5^{e} jour), rédigé entre 1349 et 1351, pendant que la Peste Noire s'abat sur Florence, Boccace met en

scène Pierre Vinciolo qui, bien que marié pour sauver les apparences, est « fort connu pour aimer les plaisirs mais soupçonné d'indifférence pour ceux que les femmes procurent ». Boccace insiste sur son « mauvais penchant », sa « dépravation », « le vice honteux dont il était entiché ». Il écrit qu'« il blesse les lois de la nature » et qu'il ne peut pas « remplir les devoirs naturels du mariage », au grand regret de sa jeune épouse qui regrette : « il ne peut pas me rendre le devoir auquel il est obligé par le mariage » ; et qui se sent trompée : « J'ai cru qu'il était un homme ». Cette dernière phrase révèle le lien entre identité masculine et orientation hétérosexuelle puisque « être un homme », signifie être physiquement attiré par des femmes. L'épouse, décrite par Boccace comme « jeune, grande, robuste, les yeux vifs, le poil ardent », « d'une complexion qui eût demandé deux maris au lieu d'un », tente en vain de ramener son mari dans le droit chemin puis décide de prendre des amants : « Mon infidélité sera moins criminelle que la sienne », affirme-t-elle. Un jour où elle est prête à s'ébattre avec l'un de ses galants, son mari, Pierre Vincolo, revient à l'improviste. Il connaît bien le jeune amant pour lui avoir fait la cour auparavant. La femme est plutôt contente de s'en tirer à si bon compte et pense aussitôt que « son mari fut bien aise de tenir dans ses filets un aussi beau garçon ». Le mari ordonne à son épouse : « Eh bien, hâte-toi de nous faire servir à souper, et j'arrangerai ensuite les choses d'une façon telle que tu n'auras rien à regretter » et Boccace – ou plutôt, Dionée, l'une des conteuses de son livre – de conclure : « Ce que Pierre, après le souper, envisagea pour la satisfaction de chacun des trois m'est sorti de l'esprit. Ce dont je me souviens pourtant, c'est que le lendemain matin le jeune homme, qui ne savait pas trop bien s'il avait été pendant la nuit plutôt femme ou mari, fut raccompagné jusque sur la grand-place ».

2.4. La chasse aux sodomites aux XIV^e^ et XV^e^ siècles

Accomplissant un acte illicite, les « homosexuels » sont condamnés par l'Église. Le III^e^ concile de Latran IV, en 1179, décrète que « toute personne qui sera reconnue coupable d'avoir commis cet acte d'incontinence contre nature, en réponse auquel la colère de Dieu frappa les fils de perdition et consuma cinq villes par le feu, s'il s'agit d'un clerc, sera réduite à l'état de laïc ou enfermée dans un monastère pour y faire pénitence ; s'il s'agit d'un laïc, sera excommuniée et mise à l'écart de la communauté des fidèles ». Au début du XIV^e^ siècle, le procès des

Templiers illustre la gravité de l'accusation de sodomie portée à l'encontre d'un individu ou d'un groupe. Entre septembre 1307 et décembre 1314, le roi de France Philippe le Bel et ses principaux conseillers, dont Guillaume de Nogaret et Guillaume de Plaisians, décident d'en finir avec l'Ordre du Temple. Sous la contrainte, voire la torture, les Templiers avouent les crimes les plus terribles, ceux qui conduisent au bûcher. Ils reconnaissent se livrer, lors des cérémonies de réception dans l'ordre, à deux rituels secrets. Le premier consiste à cracher sur le Crucifix pour signifier le reniement du Christ, le second, à recevoir un baiser « au bas de l'épine dorsale », c'est-à-dire sur l'anus, signe d'un pacte avec le diable. Ils avouent également qu'ils vénèrent des idoles, que les prêtres de l'ordre célèbrent la messe sans consacrer l'hostie et, dernier grief, ils affirment que le Templier nouvellement reçu doit accepter de pratiquer la sodomie avec d'autres frères, comme il est indiqué dans les statuts secrets de l'ordre. La sodomie est donc devenue un crime aussi grave que le reniement du Christ, l'adoration des idoles ou le pacte avec le diable. À partir de ce « tournant sodomite » du début du XIV^{e} siècle, cette accusation de « crime contre nature » devient très fréquente dans les procès politiques, qu'ils soient orchestrés par les souverains temporels ou par le pape. Dans la *Divine Comédie*, Dante place les « sodomites » dans le 7^{e} cercle de l'Enfer (chants XV et XVI). La sodomie devient donc une inculpation courante appliquée à l'ennemi, l'étranger, l'autre. Dans le cadre de la *Reconquista*, les chroniqueurs chrétiens ibériques, afin de dévaloriser le Musulman, présentent souvent le Maure comme sodomite, versé dans le lustre et la fornication. Dans l'Allemagne de la fin du Moyen Âge, « hérétique » est souvent utilisé pour « sodomie », désignant un acte accompli contre Dieu.

Dans de nombreuses communes italiennes de la fin du Moyen Âge, la hantise de la menace des sodomites se transforme en véritable « chasse aux sorcières ». À Orvieto, jusqu'au début du XIV^{e} siècle, la sodomie n'est pas considérée comme une menace importance et les peines condamnant cet acte sont moins lourdes que les rapts ou les viols de femmes mariées. Puis, en 1308, le Conseil des Sept considère que « le vice sodomite est en augmentation dans la cité d'Orvieto, une insulte à Dieu et l'homme ». Dès lors, les peines à l'encontre des sodomites s'alourdissent. Ils sont traînés dans toute la ville au son des trompettes qui les précèdent, tenus par une corde nouée autour de leur sexe. Certains sont marqués au fer rouge à la gorge de l'aigle, symbole de la commune d'Orvieto. Après avoir commis un tel « crime », ils ne peuvent plus

accéder aux offices publics. À partir du début du XV^e^ siècle, la répression s'accentue encore et législateurs et prédicateurs se déchaînent. À Venise en 1418 est créé le *Collegium sodomitarum*. À Florence, peu de temps après, en 1432, est créé l'Office de la Nuit et à Lucques, en 1448, l'Office de l'Honnêteté, autant de magistratures qui ont la charge spécifique de réprimer le « vice sodomite ». Entre 1432 et 1502, dans la cité toscane qui compte environ 40 000 habitants, chaque année, en moyenne, 400 hommes ont été inquiétés et 55 à 60 d'entre eux, condamnés pour relations « homosexuelles ». Dans la période très répressive de Savonarole à Florence (1494-1498) sont discutés cinq textes législatifs sur la sodomie. Réalité ou fantasme, à l'échelle de l'Europe des XV^e^-XVI^e^ siècles, les habitants de la cité toscane sont souvent discrédités pour cette pratique, si bien que, dans certains textes, un « Florentin » désigne un « sodomite ». Dans la cité des doges, le « mal sodomite » ou l'« abominable vice » devient le crime le plus grave, susceptible, s'il est avéré, de conduire au bûcher. Prenons un exemple vénitien tiré du plus ancien registre des Seigneurs de la Nuit en 1348. Il s'agit d'un procès intenté à l'encontre de Pietro di Ferrara et de Giacomello de Bologne, deux serviteurs accusés d'avoir entretenu commerce charnel ensemble. Après de lourdes tortures, Pietro confesse avoir eu plusieurs relations sexuelles avec Giacomello, évoquant des éjaculations entre les cuisses mais sans pénétration anale. Giacomello, lui aussi, après avoir été torturé, avoue mais propose une version très différente de celle de son amant. Il explique que lorsqu'il dormait avec Pietro (le partage du même lit entre deux serviteurs est sans doute habituel), il a refusé les avances de ce dernier à plusieurs reprises, tentant de calmer ses ardeurs et de fuir pour se réfugier dans d'autres lits. Les inquisiteurs doutent de la véracité de cette version. Ils ne comprennent pas pourquoi Giacomello retourne toujours dans le lit de Pietro. Cependant, après confession, Giacomello est absout. Jugé actif dans la relation, Pietro, quant à lui, est brûlé vif entre les colonnes de justice devant le palais ducal. La sentence prononcée justifie : « Susciter par l'esprit malin et rejetant tout amour pour Dieu, avec volonté et préméditation, il a commis ces péchés contre nature ».

Cette intensification de la répression se retrouve en Espagne. Depuis le XIII^e^ siècle, dans la législation castillane la peine la plus fréquente pour ceux qui sont accusés de sodomie est la castration. Les *Siede Partidas* du roi Alphonse X, au milieu du XIII^e^ siècle, condamne ce péché de luxure dans lequel « les hommes tombent en se couchant les uns avec les autres

contre la nature ou contre la coutume naturelle ». En 1486, à Cisneros en Castille, s'ouvre un procès contre Jean de Abastas accusé d'avoir commis « le péché abominable de sodomie » avec un certain Pierre. Le procureur dénonce « un crime contre nature qu'on appelle crime de sodomie, le dit Jean de Abastas se comportant en femme et ledit Pierre en homme, le dit Pierre connaissant le dit Jean de Abastas charnellement ». Ils ne se « connaissent » donc pas l'un l'autre, mais c'est l'actif qui « fait quelque chose » au passif, comme un homme « fait quelque chose » à une femme. Dans ce même procès, on peut lire qu'à cause de ce délit « les anges tremblent et l'air se corrompt » et qu'on invite la population à se lever contre ces criminels avec un « couteau vengeur ». En 1497, dans la *Pragmatica Real* des rois catholiques (Isabelle et Ferdinand II), l'homme sodomite n'est plus seulement un déviant selon les normes établies par l'Église. Il est devenu un délinquant, une menace pour l'ordre social, susceptible de provoquer des guerres, des morts et des pestes.

Ces exemples italiens ou espagnols prouvent que la justice tente d'établir la différence entre « actif » et « passif », le premier étant davantage puni par la loi que le second. Toute la difficulté est, pour les juges comme pour les historiens de la sexualité, de contextualiser ces qualifications. La question se pose pour la fellation. Chez les Romains, le partenaire jugé « actif » est celui qui introduit son sexe dans la bouche de l'autre. Lors des procès florentins de la fin du Moyen Âge, il est celui qui suce. Dans l'application des peines, législateurs et juges distinguent également l'âge des personnes incriminées. La sévérité des condamnations des adultes contraste avec une relative tolérance à l'égard des plus jeunes. Les premiers sont plus souvent accusés d'être actifs et leur « perversité » jugée incurable tandis que les seconds, davantage perçus comme passifs, sont souvent censés avoir adopté ces pratiques provisoirement, en attendant de se marier. À Florence, les dénonciations anonymes pour « vice sodomite » auprès de « l'office de la Nuit » portent majoritairement sur des jeunes hommes. Dans 92 % des cas, le partenaire passif est un garçon âgé de 13 à 20 ans, statistique donnant, d'une certaine manière, « raison » aux juges puisqu'attestant de pratiques « pédérastiques » pré-maritales. Mais ce constat ne signifie pas qu'il n'existe pas aussi une véritable sous-culture « homosexuelle » dans les villes de la fin du Moyen Âge. À Ratisbonne, en Allemagne, au XV^{e} siècle, quelques tavernes et les latrines publiques ou celles du monastère augustinien ont la réputation d'être des endroits de passes entre des hommes.

L'inflation sans précédent de condamnations de la sodomie tient moins à une augmentation « réelle » de cette pratique qu'à des changements de perception à l'égard de ceux qui commettent ce type d'acte sexuel et à des modifications dans la manière dont les autorités communales, territoriales ou étatiques considèrent ces pratiques. Dans une époque de crise démographique, les actes « contre nature », c'est-à-dire à des fins non productives, semblent davantage condamnés. Tous les prédicateurs des deux derniers siècles médiévaux pensent que les sodomites sont une menace pour la reproduction de la société et considèrent qu'un mari non prolifique n'accomplit pas son devoir civique. L'essor de la disciplinarisation de la société est aussi la traduction de l'affirmation d'un ordre politique dans le cadre des communes italiennes comme dans celui des États.

2.5. La « sodomie féminine »

Dans la littérature des XIII^e^ et XIV^e^ siècles, c'est presque toujours l'« homosexualité » masculine qui est suggérée ou mise en scène. Dans ce type de documentation, seul le travestissement est un moyen d'aborder l'« homosexualité » féminine : un homme travesti s'unit à une femme, faisant allusion à des rapports apparemment « homosexuels » mais, en « réalité », « hétérosexuels » ; une jeune fille déguisée en chevalier se voit proposer des relations avec une autre femme, insinuant des rapports en apparence « hétérosexuels » mais potentiellement « homosexuels ». Dans les discours et dans les pratiques, le constat est le même : les relations sexuelles entre deux femmes sont exceptionnelles. Les locuteurs utilisent les termes de *virilia* ou de *masculi terga*. Aucune Florentine n'est inquiétée durant tout le XV^e^ siècle par l'Office de la Nuit. À Bruges, entre 1385 et 1515, sur 90 exécutions prononcées pour sodomie, sept seulement concernent des femmes. Les relations lesbiennes apparaissent donc de manière furtive. On se souvient (chapitre 6) que dans la lettre qu'elle adresse vers 1132 à Abélard pour lui demander d'adapter la règle de saint Benoît aux femmes, Héloïse écrit à propos des moniales : « Et même si elles n'admettent que des femmes à leurs tables, n'y a-t-il point là quelque péril caché ? Pour séduire une femme, quoi de plus propice que les flatteries d'une entremetteuse ? À qui une femme est-elle aussi prompte à confier les turpitudes de son âme enflammée qu'à une autre femme ? ». Il existe, mais il n'y a pas de certitude quant à l'attribution du poème, une chanson

d'amour lesbienne du XIII^e siècle écrite par la trobairitz, Béatrice de Romans, intitulée *Dame Marie, mérite et fine valeur*. Dans la Castille de la fin du Moyen Âge, le terme *cavalgar* est employé pour qualifier la sexualité entre deux femmes. Les allusions se transforment parfois en mentions plus précises sur les pratiques et les objets permettant une relation saphique avec pénétration. Dans le célèbre *Decretum* de Burchard de Worms (début du XI^e siècle), texte certes antérieur à la période qui nous retient dans ce manuel, on peut lire : « As-tu fait comme ces femmes qui pour étreindre le désir qui les tourmente se joignent comme si elles pouvaient s'unir ? » ou « As-tu fait ce que certaines femmes ont coutume de faire, as-tu fabriqué une machine de la taille qui te convient, l'as-tu lié à l'emplacement de ton sexe ou de celui d'une compagne et as-tu forniqué avec d'autres mauvaises femmes ou d'autres avec toi, avec cet instrument ou un autre ? ». Vers 1175, dans *Le Livre des manières*, Étienne de Fougères dénigre les rapports charnels entre les femmes. « Ces dames ont trouvé un jeu » qu'il trouve honteux et ridicule car elles se frottent l'une à l'autre sans phallus : « sans tisonnier », « sans lance », « en leur moule, point de manche » et « ne se soucient pas de pilon dans leur mortier ». On remarque, à travers ces textes, qu'un des aspects qui retient l'attention des auteurs est l'incapacité féminine à pénétrer, « à faire quelque chose », si ce n'est par des artifices. La documentation statutaire offre aussi parfois quelques renseignements sur ce type de sexualité. Les statuts communaux de Trévise en 1315, ou ceux de Camerino en 1424, condamnent le « vice sodomite » masculin et féminin.

Doc. 26. Statut de Trévise (1315) : la condamnation du « vice sodomite » des hommes et des femmes

« De même, nous statuons que nulle personne (*persona*), délaissant l'usage naturel (*usu naturali*) ne se lie (*immiscere*) à une autre personne, c'est-à-dire un homme (*vir*) avec un homme âgé de plus de quatorze ans et une femme (*femina*) avec une femme âgée de plus de douze ans, accomplissant le vice sodomite (*vicium soldomiticum*), appelé en langue vulgaire *buçiron* ou *fregator*. Si cela est attesté par le podestat, cette personne ainsi découverte, si c'est un homme, devra être mise sur la place del Carubio, dépouillé de tous ses vêtements, attaché (*confixus*) à un poteau (*palus*) et qu'on lui transperce (*figere*) le membre viril (*membrum virile*) avec une aiguille (*agitus*) ou un clou

(*clavus*) et qu'il reste ainsi toute la journée et toute la nuit suivante sous bonne garde et que le jour suivant, il soit brûlé (*igne comburatur*) en dehors de la cité. Si c'est une femme qui a commis un tel vice ou péché contre nature, qu'elle soit liée (*legata*) à un poteau sur la place del Carubio, dépouillée de tous ses vêtements, et qu'elle reste là toute la journée et la nuit suivante sous bonne garde. Le jour suivant, qu'elle soit brûlée (*igne cremetur*) en dehors de la cité ».

Gli Statuti del Comune di Treviso (sec. XIII-XIV), Bianca Betto éd., Rome, 1986, Livre III, VII, p. 285-286 (trad. D. Lett).

On notera que si la peine capitale est prononcée pour l'un et l'autre sexe, les souffrances infligées à l'homme sont beaucoup plus atroces et davantage ciblées sur les organes génitaux. Une rubrique des statuts de Chianciano (1287), condamne la sodomie, « tant en mode active que passive » à une peine pécuniaire et à des travaux publics. Si le sodomite ne peut payer la peine, « ses testicules sont cloués publiquement au tribunal, sauf pour les enfants de moins de dix ans qui ne sont pas punis ».

À Nuremberg, une certaine Katherina Hetzeldorfer est accusée par la justice impériale de Spire en 1477 de relations lesbiennes. Elle confesse qu'elle a eu une relation durable avec « sa sœur » (il faut traduire par « son amie ») et des rapports plus épisodiques avec d'autres femmes de la ville de Spire qu'elle a parfois payées. Ses partenaires, sollicitées pour venir à la barre afin de témoigner et tentant d'échapper à des peines sévères, la présentent comme l'active, celle qui cherchait à faire « sa masculine volonté ». On apprend qu'elle pénétrait ses complices avec un godemiché qu'elle s'était elle-même fabriqué, un bâton de bois attaché à une pièce de cuir rouge remplie de coton. Elle finit noyée dans le Rhin.

Chapitre 12

Dans l'intimité des couples

1. COUPLES MARIÉS
2. ADULTÈRES ET CONCUBINAGES
3. SÉPARATIONS

La vie intime entre hommes et femmes se manifeste dans tous les secteurs de la vie sociale. Dans cette dernière partie, nous avons déjà vu beaucoup d'éléments de cette intimité, dans le travail, la violence ou la sexualité. Le couple conjugal demeure le lieu privilégié pour observer ces liens étroits entre hommes et femmes. L'étudier c'est s'intéresser aux relations entre deux « individus » de sexe différent au sein d'une union dont les normes sont devenues universelles dans le courant du XII^e^ siècle. Mais à la fin du Moyen Âge, le couple hétérosexuel n'est pas uniquement le couple marié. Avant le Concile de Trente, il existe d'autres formes de cohabitation provisoire ou définitive entre hommes et femmes : relation adultère, seconde union après séparation, bigamie ou concubinage.

1. Couples mariés

1.1. Une relation asymétrique

Il semble capital de ne jamais oublier que le lien conjugal est dissymétrique car l'épouse doit être soumise à son mari par la loi naturelle voulue par Dieu. Dans les sources littéraires, le vocabulaire utilisé pour désigner le mari, dans les termes de référence comme dans les termes d'adresse, est révélateur de son pouvoir de commandement. Il

est le « chef de l'hostel », le « baron » ou le « sire ». Lorsque l'épouse s'adresse à lui, elle le gratifie d'un « mon sire » ou d'un « mon seigneur ». En revanche, lorsque c'est le mari qui interpelle sa femme, il lui donne du « mon amie ». Ce sont très souvent les mêmes formules que l'on retrouve dans les échanges entre suzerain et vassal, rendant compte d'une féodalisation des relations conjugales. Termes d'adresse ascendants et (con)descendants s'opposent pour marquer une hiérarchie. Celle-ci est souvent renforcée par un fort écart d'âge entre mari et femme. À la fin de l'époque médiévale, l'âge moyen des femmes au premier mariage est très précoce : 14 ou 15 ans dans les familles de robe parisiennes, 15 à 16 ans à Reims, 16 ans à Florence et dans son contado en 1427, 17 à 18 ans à Montaillou. Celui des hommes est en moyenne de huit à douze ans plus élevé. À Prato, en 1300, les hommes se marient à 35 ans et les femmes à 25. Dans les années qui suivent la Peste Noire, les uns et les autres contractent une union plus tôt mais l'écart reste sensiblement le même. Dans les familles aristocratiques et bourgeoises de Florence, entre 1340 et 1530, les hommes convolent en justes noces en moyenne à 27 ans et les femmes à 17. Dans les Marches du début du XIV^e^ siècle, les premières se marient entre 16 et 18 ans et les seconds entre 23 et 26 ans. Le mariage entre un homme d'âge mûr et une très jeune femme est la règle. Au début du XIV^e^ siècle, le Florentin Giovanni Morelli conseille à ses contemporains de choisir une épouse très jeune. L'iconographie accueille volontiers des couples, à l'image de Joseph et de Marie, à la différence d'âge très marquée. Les nouvelles italiennes de la fin du Moyen Âge aiment à jouer avec cet écart, mettant en scène un vieux barbon jaloux de sa très jeune femme qui va chercher ailleurs le plaisir qu'il ne peut lui procurer. Les seconde ou troisième noces, fréquentes à cause de la forte mortalité, accentuent cette différence, les veufs se remariant plus aisément que les veuves. L'âge au mariage des filles est plus précoce dans les milieux aisés ou dans les milieux ruraux que dans les milieux populaires ou urbains. Les hommes et les femmes semblent aussi se marier à un âge plus tardif au nord-ouest de l'Europe qu'au sud.

Le peintre flamand Jan van Eyck a rendu compte de l'écart d'âge et de la domination du mari dans un tableau, réalisé vers 1434, figurant l'union du marchand lucquois installé à Bruges, Giovanni Arnolfini et sa jeune épouse, Giovanna Cenami (doc. 27). On voit le couple dans l'intimité de la chambre nuptiale, face à deux témoins qui se devinent dans le miroir placé au centre de l'image. Puisqu'il s'agit d'un mariage, on note une certaine égalité entre les deux acteurs principaux. Ils sont en

pied, face à face et à la même hauteur. Mais de nombreux signes indiquent la domination masculine. Arnolfini dirige la cérémonie. Sa main droite levée confirme les promesses échangées dans un geste de bénédiction et de protection. Son visage, sournois, dominateur et déterminé, contraste avec celui de sa compagne aux yeux baissés et aux traits encore juvéniles où se lisent l'innocence, l'humilité et l'obéissance. Giovanna, de sa main gauche, tient un pan relevé de sa robe, dessinant un relief qui annonce une future fertilité.

Doc. 27. Les époux Arnolfini peints par Jan van Eyck

(Voir le lien : http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Van_Eyck_-_Arnolfini_Portrait.jpg)

1.2. La bataille pour la culotte

Le thème littéraire du mari battu ou cocu est le signe d'une inversion jugée scandaleuse par l'ensemble de la société, hommes et femmes, attirant le charivari sous sa forme la plus déshonorante : la course de l'âne (l'*asnade*), attestée à Senlis, dans le Saintonge et le Bordelais, au cours de laquelle l'homme ridiculisé doit chevaucher un âne à l'envers par les rues de la ville ou du village. En 1375, la coutume de Senlis condamne le mari qui se laisse battre par son épouse « à chevaucher un âne le visage tourné vers la queue dudit âne ». À Bordeaux, ce sont les proches voisins qui promènent l'âne en laisse, manière supplémentaire d'humilier le mari. Les fabliaux, à leur manière, en jouant sur l'inversion

inacceptable des rôles, révèlent les peurs et les angoisses des hommes face au pouvoir potentiel des épouses, en mettant en scène des femmes qui « portent la culotte », expression qui apparaît dans le courant du XIII^e siècle. L'auteur de *La Dame Ecouillée* met en scène une femme dominatrice ne cessant de contredire son mari qui l'a placée « au-dessus de lui » « trop haut ». L'époux constate sa soumission : « elle a pouvoir sur moi […] autorité sur ma maison et commandement sur tout ». Cette inversion n'a pas les mêmes conséquences sur les deux sexes. Elle fait perdre au mari ses qualités d'homme confisquées par son épouse, tandis que la masculinisation de cette dernière provoque sa déshumanisation, symbolisée, entre autres, par les testicules de taureau qu'on fait mine de lui enlever à la fin du récit et l'abandon des valeurs chrétiennes : elle devient « fière », « revêche », « orgueilleuse » et « hautaine » et n'éprouve plus de compassion : « Peu lui chaut que j'en souffre » dit le chevalier au comte. Mais cette situation prend fin grâce à l'autorité du nouveau gendre. Munis des organes génitaux d'un taureau et d'un rasoir, les hommes procèdent à une castration symbolique de l'épouse. Ils prennent la femme et, l'incisant au niveau du bas-ventre, lui font croire qu'ils viennent de lui extraire les testicules de son corps, qui étaient la cause de cette inversion. Lorsqu'elle se réveille, on lui crie : « Nous tenons l'orgueil qui vous faisait oser ». Son gendre lui avait dit précédemment : « J'ai bien vu à votre œil que vous aviez de notre orgueil. Vous avez des couilles comme nous et votre cœur en est orgueilleux […]vous êtes un homme en fait… ». La domination masculine repose donc sur une explication anatomique. Si elle se traduit chez l'homme en terme de pouvoir légitime, chez la femme, elle se manifeste par de « l'orgueil ». Après cette castration, l'épouse retourne à son humilité « naturelle » ; son gendre lui dit : « Vous serez désormais une humble personne », puis, s'adressant à son beau-père revenant de la chasse, « je lui ai enlevé ce qui la rendait si sauvage ».

Le thème littéraire et iconographique de la « lutte pour la culotte » plaide également en faveur de l'existence d'un réel pouvoir des femmes au sein du couple ou du moins de la revendication féminine de l'autorité domestique. Les premières figurations de ce thème datent du milieu du XIII^e siècle. On voit un homme et une femme cherchant à s'accaparer les braies masculines, vêtement intime de l'homme symbolisant le phallus et signe métonymique de son autorité. Cette scène se rencontre à la fin du Moyen Âge sur des supports très variés, « drôleries » des marges de manuscrits, « miséricordes » des chœurs d'église (comme celles de la

cathédrale de Rouen qui datent du XV^e^ siècle), décors d'objets à usage domestique, fresques, etc. Certaines stalles de bois sculptées par Albert Gelmers vers 1532-1538, dans l'église Sainte-Catherine de Hoogstraten (Brabant) représentent ce motif. Sur l'une d'entre elles, on y voit l'épouse disputer au mari des braies. Sur une autre, une femme échevelée frappe avec un bâton son mari agenouillé à ses pieds, le dos rond et la tête inclinée. Le pauvre homme a déposé son gourdin à terre et semble solliciter la clémence de son épouse. D'une fenêtre voisine, un homme, ironique, tend la culotte à la femme. Il existe aussi des scènes où l'on voit plusieurs femmes se battre entre elles de manière frénétique pour obtenir le dit pantalon.

Dans un autre fabliau, *Les braies du Cordelier*, une femme est accusée d'adultère. Arrivé à l'improviste, son mari découvre sous l'oreiller du lit conjugal les braies du Franciscain, l'amant de la dame, qui les a oubliées en fuyant précipitamment. Celle-ci, pour échapper à la vindicte maritale, invente une ruse : elle explique que les braies du cordelier portent chance et favorisent la conception d'un enfant, à condition de les garder la nuit sous leur couche et que le mari les porte dans la journée, accrochées à sa ceinture, cachées sous son vêtement : « Et sous ma couche les ai mises / Pour concevoir un fils ou une fille / Car j'avais songé pour de vrai / Que cette nuit je concevrais / Un enfant quand j'aurais dans mon lit / Les braies d'un frère mineur ». La culotte symbolise la virilité. Elle appartient à celui qui détient le pouvoir dans le couple. Dans ce récit, elle joue le rôle du phallus procréateur. Symboliquement, elle doit permettre la génération. L'usage des braies du cordelier, en servant la ruse de la femme, participe à ridiculiser le mari. Elles désignent aussi, implicitement, l'amant et le géniteur éventuel.

1.3. Sentiments conjugaux

Comme le prescrivent les textes judiciaires de la fin du Moyen Âge, il faut que les époux puissent « rester en bonne paix et amour ensemble ». Comme nous l'avons vu au chapitre 10, ce n'est pas toujours le cas lorsque la violence s'en mêle. Mais de nombreux témoignages attestent aussi de profonds sentiments entre conjoints. Au XIII^e^ siècle, le prédicateur dominicain Étienne de Bourbon commence un *exemplum* ainsi : « Le diable avait travaillé pendant trente ans et plus à désunir deux époux, et n'avait pu même arriver à leur faire échanger une seule fois des paroles désagréables ». L'affection à l'intérieur de la cellule conjugale

est un thème qui, à la fin du Moyen Âge, retient beaucoup l'attention des prédicateurs. Voici les sujets de quelques sermons professés par Bernardin de Sienne en 1427 : « Comment le mari doit aimer son épouse, et l'épouse son mari », « Du bon amour qu'il peut exister entre une femme et son mari », « Comment le mariage doit être considéré ». Dans le *Décret* de Gratien, l'*affectio maritalis* est synonyme de « consentement ». Puis, à partir de la fin du XII^e^ siècle cette notion revêt un sens nouveau. Dans les *Décrétales* des papes postérieurs, elle exprime une disposition active que les époux ont le devoir de cultiver, une conduite à tenir à l'intérieur du mariage. Même au sein de la très haute aristocratie de la fin du Moyen Âge où les unions matrimoniales sont si bien préparées pour des raisons stratégiques et diplomatiques, l'*affectio maritalis* existe, comme en rendent compte les récits des premières rencontres entre princes et princesses en France et en Angleterre.

Cette affection conjugale ne se donne jamais aussi bien à voir que dans les rares sources épistolaires de la fin du Moyen Âge. L'abondante et fameuse correspondance entre Margaret et John Paston, famille de la gentry du Norfolk du milieu du XV^e^ siècle, évoque certes souvent la gestion du domaine mais n'en laisse pas moins filtrer un réel attachement entre les deux conjoints. Margaret se plaint des trop longues absences de son mari, qui, selon elle, réside trop souvent à Londres. Les dernières phrases de ses lettres sont toujours chargées de tendresse et d'attention : « Je vous prie instamment de me faire tenir des nouvelles de votre santé et de vos affaires, car, soyez sûr que je n'aurai pas de repos avant d'avoir de vos nouvelles » (15 février 1449) ; « Je vous prie, ne soyez pas avare de lettres d'ici votre retour. Je voudrais en recevoir une tous les jours… » (janvier 1453) ; « le temps me paraît long tant que je n'ai pas de vos nouvelles » (13 mai 1465), etc. Les clauses testamentaires masculines les plus longues sont souvent celles qui sont consacrées à l'épouse, révélant de la part du mari un profond souci d'assurer à cette dernière les garanties maximales pour qu'elle puisse vivre décemment après son décès. L'affection maritale coexiste avec la « dette conjugale » (*debitum conjugale*), c'est-à-dire la consommation, l'acte charnel licite et nécessaire que se doivent les deux conjoints et qui s'avère indispensable pour valider l'union matrimoniale.

1.4. Adultères spirituels

Bien que très valorisé, dans le système de pensée chrétien, la parenté biologique est considérée comme inférieure à la parenté spirituelle. Le lien entre le mari et la femme doit donc coexister avec – et parfois même céder le pas à – la relation à Dieu. Parmi les nombreux *topoï* hagiographiques qui ont, entre autre, une fonction didactique, on rencontre le thème du conjoint jaloux de son épouse ou de son mari parce qu'il ou elle consacre trop de temps et d'énergie à prier un saint ou la Vierge. En 1152, selon son hagiographe Thomas de Monmouth, Guillaume de Norwich apparaît à la femme d'un chevalier des environs de Lynn pour la remercier du culte qu'elle lui porte et lui demande un anneau d'or comme symbole de leur amour et de leur union. Au réveil, la dévote femme rapporte la vision à son époux qui, aussitôt, lui conseille de se rendre sans délai au sanctuaire pour offrir l'anneau à Guillaume. Le bon époux chrétien doit accepter et ne pas hésiter à favoriser une relation d'amour entre sa femme et un saint, rapports extra-conjugaux fondés sur une union spirituelle qui doit être privilégiée face aux liens matrimoniaux. Le discours de l'Église vient rappeler les dangers encourus par le conjoint incapable d'intégrer cette hiérarchie des unions.

Doc. 28. Le chevalier, la femme et la Vierge (vers 1172)

« Un chevalier causait et plaisantait un jour avec sa femme qu'il aimait tendrement. Un jour, naïvement, cette chaste épouse lui demanda : 'Je voudrais savoir si tu observes parfaitement la foi conjugale et si à mon amour tu ne préfères pas l'amour de quelque autre'. Le jeune époux, qui était d'un caractère enjoué, répondit un peu légèrement en souriant : 'Penses-tu que je me contente de toi seule ? Penses-tu que je n'aie pas telle ou telle amie ?'. 'Si je croyais que tu dis la vérité, reprit sa femme, tu vois ce couteau – elle en tenait un en effet – eh bien, je me l'enfoncerais dans le corps'. Or, elle était dans un état de grossesse très avancée. Le chevalier, continuant sa plaisanterie : 'Je ne pense pas, dit-il, que tu oses te frapper, parce que tu sauras que ce que je t'ai dit est vrai !'. Mais la malheureuse jeune femme, incapable de supporter un tel affront et de se dominer elle-même, oublieuse de son sexe, s'enfonce le couteau dans les entrailles ».

Les miracles de Notre-Dame de Rocamadour au XII^e siècle, E. Albe, éd., Toulouse, 1996, p. 13.

Terrifié, le jeune époux invoque la Vierge car c'est d'elle, à qui il voue un culte sans faille, dont il parlait. Il regrette sa plaisanterie, lui rappelle sa dévotion et sa fidélité conjugale et proclame « Mais ne formions-nous pas un seul corps dans le Christ ? Oui nous ne formions qu'un corps. C'est mon corps qui a été transpercé, c'est mon corps qui souffre ». Face à l'évocation de l'*una caro* originelle (« Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni », Matthieu, XIX, 6), principe de l'indissolubilité du mariage qui devient un sacrement au moment même où ce récit est rédigé, la Vierge intercède et permet de sauver la future mère. L'amour du chevalier pour Marie et sa fidélité conjugale sont plus forts que le suicide et l'infanticide commis par la jeune épouse qui, on l'aura remarqué, selon l'hagiographe, au moment du coup fatal, est « oublieuse de son sexe », c'est-à-dire de sa maternité. Ce récit vient rappeler que Dieu est propriétaire de l'âme et du corps de la femme mais que, selon la loi du mariage, l'Église « concède à l'époux (de la manière même dont était concédée une tenure féodale, c'est-à-dire abandonnant l'usage, conservant sur le bien un pouvoir éminent) le droit qu'il détient sur le corps de la femme (de ce corps le mari entre ainsi en saisine, il en devient le tenancier, autorisé à s'en servir, à l'exploiter, à lui faire porter fruit) » (Georges Duby). En revanche, Dieu ne concède pas l'âme. Dans les milieux aisés de la fin Moyen Âge, le développement de la figure du directeur spirituel retire encore davantage au mari sa fonction de guide de l'âme de son épouse. Ces cas de conjoint jaloux viennent rappeler aux chrétiens qu'ils doivent accepter que leur épouse ou leur mari ait un amant ou une maîtresse céleste. Ce récit atteste également l'essor du culte marial à la fin du XII^{e} siècle. L'*Ave Maria* (« Je vous salue Marie »), salutation angélique de l'ange Gabriel à la Vierge au moment de l'Annonciation, est la troisième prière qui s'ajoute aux deux autres, le *Credo* et le *Paster Noster*, que chaque chrétien doit connaître. Les Vierges à l'enfant s'humanisent de plus en plus. Entre 1140 et 1260, la majorité des cathédrales gothiques sont dédiées à Notre-Dame.

1.5. Veufs et veuves

Dans les œuvres de fiction comme dans les sources de la pratique, la veuve est bien plus présente que le veuf. Dans les rôles d'impôts parisiens de la fin du Moyen Âge, le terme de « veuve » sert parfois à qualifier une femme mais on ne rencontre jamais celui de « veuf » car si

le décès de l'épouse ne change rien à la situation fiscale de l'homme qui demeure chef de famille, la mort du mari transforme radicalement le statut de la femme qui se retrouve parfois à la tête de la cellule familiale. Si les veuves sont plus présentes que les veufs dans la documentation de la fin du Moyen Âge, c'est aussi parce que les maris sont beaucoup plus âgés que leur épouse. La différence d'âge recherchée dans l'union matrimoniale explique que les femmes, après deux ou trois mariages, deviennent surnuméraires car jugées trop vieilles sur le marché matrimonial où la concurrence est rude. Il convient donc de croiser la catégorie « veuve » avec l'âge. Dans les nouvelles et la comédie italiennes de la Renaissance, la jeune veuve, bien plus que la jeune fille ou la femme d'âge mûr, est la proie principale du séducteur. Ayant perdu la protection de son père puis de son mari, encore jeune et déjà ouverte aux choses de l'amour, elle fait fantasmer les hommes. Face à ce personnage, on rencontre l'image de la « pauvre vieille veuve », démunie, qui ne peut plus vivre du sien, véritable stéréotype après la Peste Noire. On insiste beaucoup sur sa solitude et son désœuvrement. Elle cherche à créer des réseaux de protection pour remplacer les solidarités familiales, amicales ou vicinales. Après la mort du mari, les veuves acquièrent certes une plus grande autonomie sur un plan juridique mais elles perdent beaucoup sur un plan économique, devant payer les dettes laissées par leur défunt mari. Dans les procès, elles peuvent jouer de cette situation, sachant que c'est un argument qui peut les faire sortir de prison si elles le sont pour n'avoir pas pu éponger les dettes de l'époux décédé. Une veuve acquiert donc un niveau de dépendance très différent en fonction de son âge et de sa position dans son cycle de vie. La Florentine de la fin de la Renaissance vit ses expériences maternelles et de veuvage de manière très différente au cours de son cycle de vie. Lors de son premier veuvage, par la volonté testamentaire de son mari, elle devient souvent une « mère cruelle » et doit abandonner ses enfants à sa famille d'orientation et se réfugier chez son père ou son frère. Lorsqu'elle devient veuve pour la seconde fois, sa maternité devient centrale et on lui confie la tutelle de ses enfants et de ses petits-enfants. Il convient aussi de prendre en compte, dans l'étude de ce phénomène, les différences sociales et professionnelles. À Gênes, dans les familles d'artisans, la veuve est fortement encouragée à se remarier pour assurer la survie de l'entreprise, tandis que les familles patriciennes dissuadent celles qui cherchent un nouveau mari.

La forte valorisation de la veuve dans la documentation médiévale est d'abord idéologique. La viduité apparaît à l'Église comme un temps de

rachat de la vie conjugale, un épilogue bienvenu à la suite de l'état matrimonial qui, bien que valorisé, n'en demeure pas moins, un danger pour son salut au regard de la chasteté. Ève a beaucoup plus à se faire pardonner qu'Adam. Pour elle, le veuvage la rapproche de l'état de pureté le plus achevé, la chasteté. Dans le discours clérical, le temps du veuvage est également pour la femme l'occasion de prier pour l'âme de son mari défunt afin de lui permettre de progresser au Purgatoire, prolongeant ainsi l'indissolubilité du lien matrimonial après la mort. Le terme de *relicta* qui désigne parfois la veuve rend encore davantage compte de la tâche qui lui est assignée. Elle est « celle qui reste ». Le veuf, quant à lui, n'est jamais *relictus*. Jean de Liège, prédicateur dominicain à Paris dans les années 1272-1273, invite les moniales cisterciennes à commémorer chaque année les souffrances du Christ, « comme la bonne dame célèbre chaque année l'anniversaire de son époux défunt ». Combien de revenants rendent visite à leur épouse pour leur demander des suffrages, du père de Guibert de Nogent venant demander à sa veuve qu'elle le libère de son enfant adultérin mort sans baptême qui n'arrête pas d'hurler dans ses oreilles, à l'usurier de Liège, rapporté par Césaire de Heisterbach, qui sollicite son épouse pour éviter l'Enfer. Dans son *Ars praedicandi* rédigé à la fin du XII^e^ siècle, Alain de Lille dresse l'éloge de l'état de veuve. Il donne l'exemple de la prophétesse Anne, évoquée par l'évangéliste Luc, cette vieille femme de quatre-vingt-quatre ans, mariée durant sept ans qui est demeurée veuve en servant Dieu nuit et jour dans la prière sans quitter le Temple et qui est récompensée par le privilège d'annoncer la venue du Messie (Luc, 2, 36). Cette forte valorisation est attestée également par la part importante des veuves parmi les bienheureuses des XIII^e^ et XIV^e^ siècles, dont les plus célèbres sont Marguerite de Cortone, Angèle de Foligno et Micheline de Pesaro.

2. Adultères et concubinages

2.1. L'adultère, un délit féminin ?

Le droit canon, surtout à partir du XII^e^ siècle, a tenté de promouvoir une certaine égalité pénale de l'homme et de la femme face à l'adultère perçu pour les deux sexes comme une violation de la foi conjugale et une trahison du sacrement du mariage. C'est pourquoi on a pu dire que

l'adultère masculin était une invention de la législation chrétienne. Un texte de Gratien explique même que ce dernier est plus grave que l'adultère féminin en raison des responsabilités morales de l'homme. Cette conception « égalitaire » a eu quelques effets juridiques dans le nord du royaume de France car ce sont les cours d'Église qui y jugent ce délit. Comme le proclame l'article 32 des Établissements de Rouen, « les adultères pris ne sont pas jugés par nous, mais par la main de la Sainte Église ». Mais dans ces régions, à partir du XIV^e^ siècle, à cause du rôle croissant des justices laïques et partout ailleurs, beaucoup plus tôt, cette conception égalitaire est très largement concurrencée par la vision romaine de l'adultère, bien présente dans le *Corpus juris civilis*, qui définit ce délit comme « un acte de chair, consciemment et volontairement accompli entre une femme mariée et une personne autre que son conjoint ». Dans la France méridionale où ce délit dépend des justices municipales, seigneuriales et, de plus en plus, royales, est coupable d'adultère soit la femme qui « connaît » un autre homme que son mari, soit celui qui « souille » la femme d'un autre. Le statut matrimonial de l'amant n'a aucune importance. C'est donc l'infidélité de la femme mariée et non celle de l'homme qui fonde l'adultère car elle risque d'y introduire des enfants illégitimes. Cette vision présente une inégalité pénale entre homme et femme.

À l'extrême fin du Moyen Âge donc, presque partout, l'adultère est surtout un délit accompli par les femmes. Les lettres de rémission du règne de Charles VI le présentent comme un crime féminin à 80 %, les clercs du roi préférant suivre les principes du droit romain. À Saragosse, au XV^e^ siècle, le terme « adultère » est exclusivement employé pour les femmes. On peut reprocher aux hommes d'avoir une concubine mais pas de pratiquer un acte adultère. En trompant son mari, l'épouse commet un péché charnel et menace l'honneur de son mari et le sang de sa descendance. En cocufiant sa femme, l'époux porte atteinte au sacrement du mariage et commet une faute spirituelle. C'est d'ailleurs lorsque le juge désire disqualifier l'époux et prononcer une séparation qu'il accepte *in fine* d'évoquer un adultère masculin, oxymore qui rend compte d'une féminisation du mauvais époux qui, par son comportement, va perdre sa femme. Les sources aragonaises du XV^e^ siècle appellent l'épouse adultère celle qui est « mauvaise de son corps » (*mala de su cuerpo*). L'homme concubin, lui, ne fait jamais « mauvais usage de son corps », même lorsqu'il vit avec une prostituée. Au tribunal ecclésiastique de Saragosse, comme à celui de Bruxelles, pour imposer un mariage ou obtenir une

séparation, les époux et les épouses n'usent pas des mêmes stratégies et les procureurs ne développent pas les mêmes argumentations face à eux. Lorsque le juge cherche à contraindre un homme à solenniser un mariage, celui-ci avoue sans trop de difficulté avoir connu charnellement la future mais il se défend d'avoir prononcé la moindre parole d'engagement matrimonial. La femme, en revanche, nie toutes relations sexuelles qui l'obligeraient à se marier, à moins qu'elle désire contraindre son partenaire à l'union. Les femmes « se sentent moins menacées et compromises par les paroles qu'elles ont pu échanger que par leur corps » (Martine Charageat). Lorsque la femme transgresse les normes sexuelles et matrimoniales, elle est nécessairement déloyale de son corps ; lorsque c'est l'homme, il est responsable par la parole, son adultère ou sa vie en concubinage reposant d'abord sur l'absence des paroles échangées qui constituent le mariage. Devant les tribunaux, le corps de l'homme n'apparaît vraiment que lorsqu'il s'agit de prouver son impuissance, dénoncée et mise au jour par une parole de femme.

2.2. Punir l'adultère

Dans la pratique, les cas d'adultère portés devant la justice sont rares car il faut pouvoir les prouver, prendre les amants en flagrant délit. Les autorités royales, princières ou urbaines ont légiféré sur ce délit moins par indignation « morale » que par défense de l'ordre matrimonial car l'adultère fait courir un risque à l'institution du mariage et menace le patrimoine, l'honneur et les réseaux familiaux issus de cette union. Dans le nord de la France où les deux sexes sont punis, les peines sont légères. Puis progressivement s'applique le *Sed hodie*, issu de la législation justinienne, permettant sur simple plainte du mari de déclencher un procès contre la femme adultère qui, si elle est condamnée, est enfermée provisoirement ou définitivement dans un couvent et perd sa dot. À la fin du XII^{e} siècle, dans le sud de la France, apparaît une peine infamante spécifique sanctionnant l'adultère, sans doute originaire de Catalogne, qui vient remplacer une sanction pécuniaire antérieure : la course. Sous les cris et les quolibets de la foule, précédés du crieur public, les deux « fautifs », parfois complètement dénudés, sont contraints de parcourir les rues et les places selon un trajet fixé par la coutume et finissent parfois fustigés et bannis. Dans les coutumes de l'Agenais et du Quercy, la femme doit tirer son amant par les organes génitaux au moyen d'une corde, comme l'illustre une miniature d'un manuscrit de la coutume de

Toulouse daté de 1296. À partir du XIVe siècle, cette peine est souvent remplacée par une amende qui semble de plus en plus légère, preuve sans doute, dans ces régions d'une indulgence plus grande à l'égard de l'adultère. En 1320, à Lyon elle est abolie. Mais dans d'autres statuts communaux de la fin du Moyen Âge, on assiste souvent à un durcissement des peines à l'égard des femmes adultères ou bigames : fustigation, emprisonnement voire peine capitale ; le droit foral aragonais prévoit la peine de mort pour l'épouse adultère, depuis au moins 1349. Dans le même temps, on remarque une réduction des peines du mari ayant trompé sa femme.

2.3. Le concubinage, un phénomène répandu

On peut définir le concubinage au Moyen Âge comme une relation durable entretenue entre un homme et une femme en dehors des liens matrimoniaux, c'est-à-dire, pour les autorités civiles, sans échange de dot et/ou, pour l'Église, sans échanges de paroles de présents. Le consensualisme prôné par l'Église à partir de la Réforme grégorienne entretient de manière endémique le concubinage. De nombreux clercs vivent en compagnie d'une concubine, « comme mari et femme », avec parfois des enfants. Dans le diocèse de Genève, selon les comptes rendus des visites pastorales de 1411-1414, 14 % environ des prêtres pratiquent le concubinage, certains depuis très longtemps (vingt-cinq ans) avec des enfants. Concubine de prêtre apparaît comme un statut sécurisant, permettant parfois de se prévaloir du for ecclésiastique dans des procès contre des habitants. Mais le phénomène affecte davantage les laïcs. À Montaillou au début du XIVe siècle, 10 % au moins des couples vivent en concubinage, à Cerisy, en Normandie, entre 12 et 20 % selon les paroisses. Des hommes ont pu multiplier ce genre d'expérience de cohabitation conjugale. En juillet 1361, a lieu un procès mené par l'inquisiteur Angelo d'Assise contre Vanni di Pietro, un habitant de Città di Castello. Ce dernier confesse avoir eu trois « épouses ». Après que la première s'est retirée « dans une prison près de Castello », il a vécu pendant vingt-neuf ans avec la seconde de qui il a eu trois enfants. Depuis trois ans, il demeure avec sa troisième femme. Il est condamné à retourner vivre avec sa première épouse, si celle-ci l'accepte, sinon, il devra rester célibataire jusqu'à la mort de cette dernière. De plus, il doit s'acquitter d'une amende de cinq florins et accomplir un certain nombre de jeûnes et de pénitences dont des pèlerinages à Rome et à Assise.

Le concubinage est si fréquent qu'il peut être officiel et reconnu par des contrats. Parmi les actes du notaire corse Emanuele Nicola De Porta, génois de Bonifacio, daté du 8 décembre 1287, on peut lire :

Doc. 29. Un contrat de concubinage corse en 1287

« Moi, Giovannetta Oliveti, m'engage auprès de toi, Marco Brentane, Vénitien, à demeurer avec toi, comme ta femme de service et concubine pour six ans et de te suivre dans tous les lieux et terres où tu te rendras et voudras m'emmener afin de remplir tous les services pour ta personne et dans ta maison. Je promets de te protéger et de te garder, toi et tes biens, en bonne foi et sans fraude et de ne pas cesser de te servir sans ton autorisation jusqu'au terme fixé. Tu me donneras nourritures et vêtements appropriés et, à la fin des six années, si tu désires me laisser, tu me donneras en récompense et gratitude, dix livres de Gènes. D'autre part, moi, Marco, m'engage auprès de toi, Giovannetta, de te tenir pour femme de service et concubine jusqu'au terme échu et de te conduire avec moi dans tous les lieux et terres où je me rendrais, de te donner nourritures et vêtements convenables et de te garder et te protéger saine et malade jusqu'au terme du contrat. Et si, à la fin des six années, tu ne veux plus demeurer avec moi, je te donnerais dix livres de Gènes ».

V. Vitale, Documenti sul castello di Bonifacio, Genova, 1936, n° 99, p. 290.

Dans l'Espagne de la fin du Moyen Âge, existe l'institution de la *barraganía*, concubinage entre deux personnes célibataires qui, au bout d'un an de vie commune, se voient accorder pratiquement les mêmes droits économiques et sociaux que des personnes mariées : en cas d'agression, les concubines (*barraganas*) d'hommes célibataires jouissent de la même protection légale que les épouses, et leurs enfants peuvent hériter de leur père. Pour de nombreux jeunes des milieux défavorisés, il peut être un choix provisoire dans l'attente de trouver un « meilleur » conjoint et de réaliser un « vrai » mariage mais il peut s'avérer aussi définitif.

Pourquoi des hommes et des femmes ont-ils fait le choix d'une vie de concubin plutôt que de se marier ? Carol Lansing a montré que certaines femmes de Bologne entre le milieu du XIII^e^ et le milieu du XIV^e^ siècle, dans un moment de forte pression démographique, vivent en concubinage car les familles ne peuvent pas leur donner une dot suffisamment conséquente pour qu'elles puissent se marier. Mais ce choix peut également s'expliquer par la volonté de contourner les exigences de monogamie, d'indissolubilité ou d'exogamie maximale imposées par l'Église. Le concubinage peut enfin être une situation masculine provisoire, en attendant un mariage. De nombreux jeunes Florentins de la fin du Moyen Âge, expatriés pour leurs affaires commerciales ou bancaires dans d'autres villes, ont pu vivre ainsi avec une concubine, souvent d'un rang inférieur, moyen pour eux d'attendre un mariage lors de leur retour dans la cité toscane.

Cela prouve en tout cas une relative tolérance à l'égard d'une réalité sociale. Les problèmes ne se posent que lorsqu'il y a scandale et lorsqu'une trop forte publicité est donnée au concubinage. Au moins jusqu'au concile de Trente, il existe des moyens de transformer des concubins en mariés et légitimer les enfants nés hors mariage.

2.4. Adultère ou concubinage ?

La frontière est parfois floue entre adultère et concubinage. Le droit canon ou les sentences prononcées dans les officialités confondent souvent ce dernier avec le mariage clandestin, autre forme de vie commune, sans lien matrimonial, non scellé *in facie ecclesiae*. Le concubinage est donc une relation adultère dont la durée est d'autant plus inquiétante pour les autorités laïques et ecclésiastiques. Il crée davantage une relation d'individu à individu que de famille à famille.

Les coutumes ou les statuts urbains légifèrent souvent en même temps sur l'adultère et le concubinage. La rubrique des amendes pour adultère des comptes du bailli de Bruges (1392) s'intitule : « Amendes des hommes mariés qui demeurent (*tiennent ostel*) avec une autre femme que leur épouse légitime (*leur droite femme épousée*) et des femmes qui demeurent avec un autre homme que leur époux légitime (*droit mari épousé*) ». En 1475, le bailli de Bruges condamne une certaine Katherine Paes à 18 livres parisis d'amendes pour avoir eu « conversation naturelle et charnelle compagnie avec un homme qu'elle savait être en état de mariage avec lequel elle avait longtemps […] tenu ménage ». À

Saragosse, l'adultère masculin est désigné par le terme générique d'*amancebamiento*, terminologie issue du concubinage. Dans la législation communale des Marches à la fin du Moyen Âge, c'est le statut du « concubin », de l'homme qui « retient » ou « entretient », qui fait la concubine puisque si c'est un célibataire (*solutus*), sa partenaire n'est pas désignée par le terme de concubine mais, en revanche, s'il s'agit d'un homme marié, elle devient concubine sous la plume du législateur. Celle-ci se définit donc par le mariage puisque, mariée ou non, c'est elle qui permet à l'homme la transgression de l'ordre matrimonial.

3. Séparations

3.1. Divorce, séparation de corps et séparation d'habitation

Face à de graves conflits conjugaux, de nombreux couples mariés se sont séparés. Entre 1438 et 1453, à l'official de Cambrai, 90 procès sont consécutifs à une saisie pour statuer de l'impossibilité d'une vie en commun. Dans l'Essex, à Saragosse, Lucques ou Venise, les archives contiennent de très nombreux procès matrimoniaux instruits à la demande d'un des conjoints, le plus souvent l'épouse, afin d'obtenir un divorce. Dans les *coutumes de Beauvaisis* de Philippe de Beaumanoir (1283), un chapitre entier est consacré aux différentes formes d'animosité qui peuvent exister au sein de la cellule conjugale et aux raisons qui peuvent mettre fin à cette union : « Des ressentiments qui surviennent entre les personnes mariées, ce que leur seigneur doit faire et les raisons pour lesquelles ils peuvent se séparer ». Dans les statuts communaux italiens, il n'est pas rare de rencontrer une rubrique portant spécifiquement sur le sujet. En 1436, une rubrique des statuts de Fiastra (Marches) s'intitule « De la femme qui se sépare de son mari » (doc. 30).

Doc. 30. Statuti de Fiastra (1436) : « De la femme qui se sépare de son mari »

« Nous statuons et ordonnons qu'aucune femme mariée n'ose ni ne prétende s'écarter, s'éloigner ou se séparer se (*divertere, discedere vel separare*) de son mari et refuser de le servir. Et (quant à) la contrevenante qui le ferait et qui, par deux fois sommée par son mari de revenir, en présence de deux témoins et par-devant notaire, s'y refuserait (nous

décidons que), par l'autorité du présent statut, sa dot, ipso facto, reviendra en totalité au mari qui pourra en jouir pleinement. À moins que ces séparation et départ (abandon du toit marital) soient dus à la violence (*sevitia*) ou à la dureté (*asperitas*) de son mari ou à ses mauvais traitements à son égard ou pour toute autre bonne raison, auquel cas cette femme n'encourra pas la dite peine et ne perdra pas sa dot. Nous voulons en outre que nul (habitant) dudit castrum ayant une épouse n'ose ni ne prétende entretenir une concubine (*retinere concubinam*) dans sa maison ou à l'extérieur sous peine de 100 sous qu'il devra effectivement payer sans remise possible. Et il suffira pour le prouver que la preuve de ce fait connu de tous soit apportée par la déposition des plus proches voisins de celui qui entretient une concubine, à moins que son épouse ne soit infirme de longue date ou vieille ».

Statuts de Fiastra, Livre II, Rub. XII, p. 157-158 et Rub. XIIII, p. 159 (trad. D. Lett), dans Gli statuti di Sefro (1423), Fiastra (1436), Serrapetrona (1473), Camporotondo (1475), D. Cecchi (éd.), Macerata, 1971.

Au début de cette rubrique, on remarque la richesse du vocabulaire se rapportant à la séparation : trois mots différents renvoyant à la complexité et sans doute à une hiérarchie des formes de désaccouplement. Il convient en effet d'opérer des distinctions entre séparation de corps, d'habitation et divorce. Comme le mariage est indissoluble, ce dernier est exceptionnel puisque, pour l'obtenir, il faut prouver que la « dette conjugale » (la consommation) ne peut se réaliser à cause d'un mari impuissant, ou découvrir après coup un lien de consanguinité avec son conjoint, comme l'ont fait parfois les rois de France pour entretenir le « miracle capétien ». La séparation de corps qui est parfois prononcée par les tribunaux matrimoniaux, en particulier en cas de maltraitance de l'épouse, met fin à la vie commune entre un homme et une femme mais ne rompt pas le lien matrimonial. Enfin, il existe un troisième niveau (sans doute plus théorique que réel), la séparation pour incompatibilité d'humeur qui entraîne une désunion « de lit et de table » où les époux peuvent vivre séparés mais doivent

continuer à entretenir leur devoir conjugal puisqu'ils sont toujours *una caro*.

Même s'ils ont du mal à l'avouer, car cela peut être retenu contre eux, la majorité des couples se présentant devant les tribunaux de l'Essex, de Cambrai, de Venise, de Lucques ou de Saragosse, pour obtenir une séparation officielle, ne vivent déjà plus ensemble depuis de nombreuses années.

3.2. Demandes de femmes

Les épouses médiévales ne se sont pas résignées à subir une vie de couple malheureuse, parfois faite d'une insupportable violence. Les études faites à partir des nombreux procès matrimoniaux des XIV^e^-XV^e^ siècles attestent que c'est le plus souvent la femme qui vient demander la séparation pour maltraitance (*saevitia*), l'adultère de l'époux étant rarement considéré par les juges comme un argument susceptible d'entraîner un désaccouplement. Lorsque, plus rarement, c'est l'homme qui déclenche le procès, c'est pour récupérer une dot ou punir une épouse en fuite. À travers la procédure inquisitoire utilisée pour tenter de savoir la vérité de la vie intime des couples et les raisons des demandes en séparation, on parvient à dégager des stratégies au féminin et des stratégies au masculin dans l'art de déclencher et de gérer le conflit conjugal. En août 1462, devant le tribunal matrimonial du patriarcat de Venise, Andrea de Molin présente une pétition accusant son gendre, Girolamo Memmo, marié depuis trois ans avec Lucia, d'avoir des relations adultères avec plusieurs autres femmes et d'entretenir une concubine du nom de Caterina, « une femme notoirement immorale » dit le texte du procès, au domicile conjugal. Comme le père de Lucia fait venir à la barre un certain nombre de témoins, on apprend encore que Girolamo maltraite son épouse et insulte sa belle-famille, que Caterina vient rejoindre Girolamo dans sa chambre dès que Lucia se trouve à la messe et proclame que son amant aurait mieux fait d'épouser « une face de porc », qu'elle a tenté d'empoisonner Lucia, qu'elle est aussi la concubine des frères de Girolamo, qu'elle s'est retrouvée enceinte, a avorté et a enterré l'enfant car elle ne savait pas qui était le père. Face à ces multiples dangers, Lucia a donc été obligée de trouver refuge dans la maison de son père où elle se trouve toujours. Un des témoins, un serviteur de la maison, ajoute une accusation d'apostasie : une des nombreuses concubines de Girolamo, qui se trouve à Corfou, est

musulmane. Malgré ces nombreux chefs d'accusation, aucune séparation n'a été prononcée. Il semble d'ailleurs qu'ensuite les deux partis se soient réconciliés puisqu'en 1494, on trouve Girolamo comme exécuteur testamentaire du frère de Lucia, Piero, et également de son beau-père accusateur virulent, Andrea. Comme il manque la sentence à notre affaire de 1462-64, on peut en déduire qu'il y a eu, entre-temps, une réconciliation.

En 1424, au tribunal ecclésiastique de Lucques, Bartolomea, fille de Matteo di Nicolao, originaire d'Arezzo, vient demander une séparation ou un divorce d'avec son mari, Simone di Jacobo Davini de Pise, sous prétexte que ce dernier, absent en Tunisie, a renoncé à la foi chrétienne pour devenir musulman et a épousé une autre femme, elle aussi musulmane d'origine italienne. Suite à cette dénonciation faite par l'épouse, on nomme deux procurateurs masculins pour que l'affaire puisse se poursuivre, le père de Bartolomea et un certain Angelo di Paolo di Viterbe. Interrogée, Bartolomea, pour tenter d'obtenir la désunion, explique que son époux l'a laissée quelques jours après leur mariage, qu'il s'est converti et qu'elle attend depuis plusieurs années qu'il redevienne chrétien et reprenne la vie commune. Ce n'est qu'au moment où elle a appris qu'il avait épousé une autre femme qu'elle a perdu espoir en son retour et a donc décidé de demander la séparation. Bartolomea se présente donc en épouse fidèle, n'ayant jamais voulu mettre fin à leur union, acceptant les lointaines escapades de son époux, sa conversion, ses relations adultères mais ne supportant pas la bigamie. Des témoins viennent confirmer l'apostasie et la bigamie de Simone. Le tribunal ecclésiastique, sur la base du droit canon, prononce une sentence de séparation, permettant à la femme de récupérer sa dot, jamais évoquée au cours du procès mais qui a dû être un moteur essentiel dans cette affaire. Même si, pour certains cas d'apostasie, le droit canon peut concevoir une annulation de mariage, l'union de Simone et de Bartolomea demeure toujours valide, empêchant l'épouse de convoler à nouveau en justes noces.

Conclusion

Puisant son origine dans la Création d'Adam et Ève, la distinction de sexe du XII^e^ au XV^e^ siècle entraîne des différences physiques, humorales, morales et identitaires, a des incidences sur les statuts juridiques et politiques et dans la mise en scène de la vie sociale. Dans de nombreux domaines, elle se traduit par une domination masculine et une dévalorisation du féminin. Mais l'étude des identités, de la culture et des relations entre hommes et femmes démontre la plus ou moins grande pertinence de cette distinction au gré des contextes documentaires et relationnels. L'observation des représentations et des comportements des religieux, des saints ou des élus, atteste qu'elle n'est pas toujours la plus convaincante. L'opposition spirituel/charnel, qui se traduit sur un plan social par l'antagonisme clercs/laïcs, s'avère parfois plus structurante que la partition homme/femme ou masculin/féminin. Les deux sexes ne sont pas pensés comme radicalement opposés, expliquant qu'au Moyen Âge, on ne construit pas toujours sa masculinité ou sa féminité par opposition à l'autre sexe. La distinction de sexe n'échappe pas à ce qui fonde les sociétés médiévales, l'ordre et la hiérarchie. Elle est partagée et acceptée par tous et par toutes puisque c'est Dieu qui l'a voulue. La « misogynie » médiévale a ceci de particulier qu'elle est « théologisée » et, de ce fait, devient une vérité intangible. Les femmes ont pu parfois se montrer de virulentes « garde-frontières » de la distinction et de la hiérarchie des sexes.

Dans les modes de représentation, le féminin est du côté du charnel et le masculin, du spirituel. En découlent des qualités négatives chez la femme perçue comme portée naturellement à la luxure, cherchant à attirer le désir masculin, utilisant son corps comme lieu de dévotion excessive. En résultent des qualités positives chez les hommes telles que sagesse, rationalité, maîtrise de soi. Les incidences de ce système de pensée sont fortes dans la vie quotidienne et matérielle : le vêtement des femmes sert à séduire, celui des hommes, à affirmer une autorité. L'infériorité et la dévalorisation de la femme entraînent son exclusion du sacerdoce, de l'université ou du pouvoir urbain. Elle est plus présente en enfer qu'au paradis. Elle subit l'acte sexuel, en dessous de l'homme. Elle reçoit moins d'instruction, occupe peu de places dans les lettres, les arts

et la culture. Sur un plan juridique, elle demeure une éternelle mineure, dépendante des hommes. Dans les crimes et délits, elle est davantage victime que coupable. Cette hiérarchie de genre apparaît clairement dans le contraste entre la féminisation des catégories comme moyen de dépréciation et la virilisation comme valorisation. Mais elle prend place également à l'intérieur du groupe des hommes, de la masculinité supérieure du clerc à celle dévalorisée du paysan, de l'hérétique, du « sodomite » ou du juif, en passant par celle du chevalier, de l'aîné ou de l'artisan et à l'intérieur des diverses formes de féminité, de la sainte à la femme de mauvaise renommée, en passant par la reine, la veuve, l'épouse, la jeune fille ou la domestique. Le « sexe opprimé » n'est pas toujours là où on l'attend. Les femmes présentent certains modes d'identification très proches de ceux des hommes les plus valorisés : comme les clercs, leur anthroponymie reste plus longtemps que celle des hommes fidèle au système du nom unique suivi par une référence spatiale, leur sceau présente une forme ovale et elles continuent à porter un vêtement long.

La hiérarchie entre les sexes ne gomme pas une certaine égalité, créant des tensions qui se perçoivent dans de nombreux domaines. Adam et Ève sont égaux devant Dieu mais pas entre eux. Un modèle unisexe (égalité) vient très progressivement remplacer un modèle des deux sexes (hiérarchie). Dans les prescriptions des traités de pédagogie, un catéchisme « égalitaire » élaborant des règles de conduite asexuées face à Dieu côtoie des conseils de comportements familiaux et sociaux fortement genrés. Dans l'espace ecclésial, l'opposition droite/gauche marque une partition mais la commune occupation de la nef indique une égalité. La forte mixité et la faible division des tâches dans les activités laborieuses n'empêchent pas des salaires masculins plus élevés, une plus faible proportion de femmes dans les métiers lucratifs et reconnus socialement et la possession des outils les plus sophistiqués par les hommes.

Peut-être doit-on alors appréhender la distinction de sexe moins par la hiérarchie que par la complémentarité. Aux hommes le champ social, aux femmes le domaine familial. Dès l'origine, les punitions divines sont sexuées dans ce sens : Ève reproduira dans la douleur par sa maternité dans la sphère du privé et l'homme produira pour nourrir sa famille. À un travail d'enfant répond un travail social. Il faut garder les jeunes filles à la maison ou les placer dans un monastère, tandis qu'on « éduque » le garçon pour qu'il s'ouvre sur le public. Les femmes sont assignées à des

lieux privés et les hommes se déplacent et occupent des espaces plus lointains. Dans la répartition des tâches laborieuses, réelles ou assignées, l'homme sème, produit, nourrit et la femme demeure dans l'espace péri-domestique. Le féminin se modifie principalement en fonction de l'âge et de la position dans le cycle de vie marital (vierges, épouses, mères, veuves), le masculin, avec la position occupée par l'homme dans la société ou sa profession, ce qui explique qu'on connaisse si mal les activités économiques des femmes. L'anthroponymie féminine nécessite la fréquente médiation d'*uxor* et de *filia*. La logique des peines pour les viols est ajustée à l'ordre matrimonial de la victime, tandis que le coupable n'est pas identifié. Dans les injures, les hommes sont accusés de ne pas respecter les règles sociales, les femmes de transgresser un comportement sexuel et conjugal. L'adultère féminin est davantage condamnable que celui de l'homme car c'est la femme qui est dépositaire de la fidélité à l'intérieur du couple. Chez les femmes, le sexe transcende tout. Chez les hommes, le statut social prime sur le sexe.

La fin du Moyen Âge verrait-elle la victoire de la hiérarchie sur l'égalité ou, pour le dire autrement, l'Occident médiéval assumerait-il plus facilement la distinction de sexe en offrant une « polarité de genre » plus aiguë ? Il convient de replacer ce type de questionnement dans le contexte des derniers siècles médiévaux qui connaît un essor de la mise en ordre, de la condamnation des différences (judaïsme, mouvements hérétiques, sodomie), et un glissement du communautaire à l'individuel et de l'égalitaire au hiérarchique. À partir du XII^e^ siècle, des signes de dégradation du statut ou de la perception des femmes sont perceptibles : « redécouverte » du droit romain, passage d'une théorie galéniste de la production de la personne à une conception aristotélicienne insistant sur la passivité de la femme dans le processus de génération, « naturalisation » plus forte de l'infériorité féminine, limitation de l'accès des femmes aux biens maritaux, inflexion patrilinéaire et essor de l'agnation aux dépens de la cognation dans les systèmes de parenté, plus grande difficulté de la femme à transmettre dans l'ordre symbolique. Dans les siècles qui suivent, on note encore une différentiation croissante des costumes masculins et féminins, une baisse du nombre de femmes dans les confréries et dans les métiers urbains, le recul du Sein d'Abraham comme figure paradisiaque, sexuellement ambiguë et égalitaire. La féminisation de la sainteté, l'idéalisation de la femme dans l'amour courtois, l'essor du culte de Marie-Madeleine, figure intermédiaire entre Marie et Ève, et l'exaltation démesurée de la Vierge, comme être unique, vierge et mère, vient à peine nuancer une polarité

des sexes et une domination masculine plus forte à l'aube de l'époque moderne.

Bibliographie sélective

Le nombre d'ouvrages et d'articles parus sur le genre au Moyen Âge depuis plus de trente ans est considérable, principalement en anglais. La bibliographie ci-dessous est donc très sélective. Nous avons fait le choix, pour une première approche, de privilégier les titres en français. Pour des bibliographies plus complètes, nous renvoyons le lecteur à celles qui se trouvent à la fin des ouvrages ou dans les notes de bas de pages des articles cités ci-dessous, aux nombreux numéros de la revue *Clio. Histoire, Femmes et Sociétés* ainsi qu'à la revue en ligne *Genre et Histoire*, en particulier le n° 3, Automne 2008, *Les médiévistes et l'histoire du genre en Europe* : http://genrehistoire.revues.org/index340.html

Généralités

C. Ales et C. Barraud (dir.), *Sexe relatif ou sexe absolu ? De la distinction de sexe dans les sociétés*, Paris, 2001.

P. Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris, 1998.

L. L. Downs, *Writing Gender History*, Londres, 2004.

T. Laqueur, *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, (éd. originale, 1990), Paris, 1992.

M. Riot-Sarcey, « L'historiographie française et le concept de "genre" », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, vol. 47, n° 4, oct.-déc. 2000.

J. W. Scott, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du GRIF, Le Genre de l'histoire*, n° 37-38, 1988, p. 125-153.

A.-M. Sohn (dir.), Une *histoire sans les hommes est-elle possible ? Hommes et masculinités*, Lyon, 2012.

P. Tabet, *La Construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Paris-Montréal, 1998.

F. Thébaud, *Écrire l'histoire des femmes et du genre*, Paris, 2007.

I. Théry, *La distinction des sexes. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, 2007.

R. Zapperi, *L'Homme enceint. L'homme, la femme et le pouvoir*, trad. française, Paris, 1983.

Première approche du genre au Moyen Âge

G. Bührer-Thierry, D. Lett et L. Moulinier, « Histoire des femmes et histoire du genre dans l'occident médiéval », *Historiens et Géographes*, n° 392, 2005, p. 135-146.

I. Brian, D. Lett, V. Sébillotte Cuchet et G. Verdo, « Le genre comme démarche », dans *Genre et histoire*, dossier d'*Hypothèses 2004, Travaux de l'École doctorale d'Histoire de Paris 1*, 2005, p. 277-295.

J. Dalarun, D. Bohler et Ch. Klapisch-Zuber, « La différence des sexes » dans *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, J.-Cl. Schmitt et O. G. Oexle (dir.), Paris, 2002, p. 561-582.

G. Duby et M. Perrot (dir.), *Histoire des femmes*, Paris, 5 volumes, 1991 : tome 2, *Le Moyen Âge*, Ch. Klapisch-Zuber (dir.)

Ch. Klapisch-Zuber, « Masculin/féminin », dans *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, J. Le Goff et J.-Cl. Schmitt (Dir.), Paris, 1999, p. 655-668.

Ch. Klapisch-Zuber, *La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, 1990.

Régimes de genre, *Annales HSS,* n° 67-3, 2012.

Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopedia, Margaret Schaus, éd., New York, 2006.

Pour aller plus loin

J. Agrimi et C. Crisciani, « Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentions et les fonctions de la *vetula* (XIII^e^-XV^e^ siècle) », *Annales ESC*, sept.-oct. 1993, p. 1281-1308.

Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e^-XV^e^ siècles), Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq, Textes réunis par Patrick Henriet et Anne-Marie Legras, Paris, 2000.

E. Bain, « ‘Homme et femme il les créa’ (*Gen*. 1, 27). Le genre féminin dans les commentaires de la Genèse au xiie siècle », *Studi medievali*, fasc. 1, juin 2007, p. 229-270.

S. Bardsley, *Venomous Tongues. Speech and Gender in Late Medieval England*, Philadelphie, 2006.

J. Baschet, « La distinction des sexes dans l’au-delà médiéval », *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés* (*Clôtures)* 26, 2007, p. 16-36.

C. Beattie, *Medieval Single Women. The Politics of Social Classification in Late Medieval England,* Oxford, 2007.

C. Beghin, « Donneuses d’ouvrages, apprenties et salariées aux xive et xve siècles dans les sociétés urbaines languedociennes », *Clio, Histoire, Femmes et sociétés*, *Métiers. Corporations. Syndicalisme*, 3, 1996, p. 31-54.

A. Bellavitis, *Famille, genre, transmission à Venise au xvie siècle*, Rome, 2008.

J. Bennett, *Ale, Beer, and Brewsters in England : Women’s Work in a Changing World, 1300 to 1600*, Oxford, 1996.

P. Bernardi, « Pour une étude du rôle des femmes dans le bâtiment au Moyen Âge », *Provence Historique*, fasc. 173, 1993, p. 267-278.

O. Blanc, « Vêtement féminin, vêtement masculin à la fin du Moyen Âge. Le point de vue des moralistes », dans *Le Vêtement. Histoire, archéologie et symbolique vestimentaires au Moyen Âge*, Paris, 1989, p. 243-286.

M. Bogin, *The Women Troubadours*, New York, 1976.

D. Boquet, « Amours, castration et miracle au couvent de Watton : évaluation émotionnelle d’un crime d’honneur monastique (v. 1165) », *Médiévales*, *La chair des émotions,* 61, 2011, p. 77-96.

K. E. Borresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d’après Augustin et Thomas d’Aquin*, Oslo, 1968.

A. Boureau, *La papesse Jeanne*, Paris, 1988.

E. Bousmar, J. Dumont, A. Marchandise et B. Schnerb dir., *Femmes de pouvoir, femmes politiques durant les derniers siècles du Moyen Âge et au cours de la première Renaissance,* Bruxelles, 2012.

P. Bureau, « La ‘dispute pour la culotte’ : variations littéraires et iconographiques d’un thème profane (xiiie-xvie siècles) », *Médiévales*, 29, 1995, p. 105-129.

G. Burger et S. F. Kruger (dir.), *Queering the Middle Ages*, Minneapolis, 2001.

S. M. Butler, *The Language of Abuse : Marital Violence in Later Medieval England*, Leiden, 2007.

C. W. Bynum, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion,* New York, 1991.

C. W. Bynum, *Jeûnes et festins sacrés, les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale* (éd. originale, 1987), Paris, 1994.

Joan Cadden, *Meanings of sex difference in the Middle Ages. Medicine, science, and culture*, Cambridge, 1993.

A. Caiozzo et N. Ernoult, *Femmes médiatrices et ambivalentes. Mythes et imaginaires*, Paris, 2012.

N. Cartlidge, « Homosexuality and Marriage in a Fifteenth-Century Italian Humanist Comedy : The debate between Cavichiolus and his wife », *The Journal of Medieval Latin*, vol. 15, 2005, p. 25-66.

I. Chabot, *La dette des familles. Femmes, lignage et patrimoine à Florence aux XIV^e^ et XV^e^ siècles*, Rome, 2011.

M. Charageat, *La Délinquance matrimoniale. Couples en conflit et justice en Aragon (XV^e^-XVI^e^ siècles*), Paris, 2011.

Corps (Le) des jeunes filles de l'Antiquité à nos jours, L. Bruit Zaidman, G. Houbre, Ch. Klapisch-Zuber et P. Schmitt Pantel dir., Paris, 2001.

A. Courtemanche, L*a Richesse des femmes. Patrimoines et gestion à Manosque au XIV^e^ siècle*, Paris-Montréal, 1993.

J. Dalarun, *« Dieu changea de sexe, pour ainsi dire ». La religion faite femme, XI^e^-XV^e^ siècle*, Paris, 2008.

T. Dean Trevor, « Theft and Gender in Late médiéval Bologna », *Gender and History*, vol. 20, 2, août 2008, p. 399-415.

T. Dean Trevor, « Gender and insult in an italian City : Bologna in the Later Middle Ages », *Social History*, 29, 2004, p. 217-231.

H. Dillard, *Daughters of the Reconquest. Women in Castilian Town Society, 1100-1300*, Cambridge, 1984.

A. Dubois, *La violence des femmes en Normandie à la fin du Moyen Âge*, Le Havre, 2010.

G. Duby, *Mâle Moyen Âge : de l'amour et autres essais*, Paris, 1987.

E. Ennen, *Frauen im Mittelalter*, Munich, 1984.

Ève et Pandora. La création de la première femme, J.-C. Schmitt, dir., Paris, 2001.

Famille (La) les femmes et le quotidien, XIVe-XVIIIe siècles, *Textes offerts à Christiane Klapisch-Zuber*, Isabelle Chabot, Jérôme Hayez et Didier Lett dir., Paris, 2006.

E. Falzone, « Entre droit canonique et pratiques laïques : les couples en difficulté devant l'officialité de Cambrai (1438-1453) », *Revue du Nord*, t. 89, n° 372, oct.-déc. 2007, p. 789-812.

S. Farmer, *Surviving poverty in medieval Paris. Gender, Ideology, and the daily lives of the Poor*, Ithaca et Londres, 2002.

S. Farmer, C.B. Pasternack (dir.), *Gender and difference in the Middle Ages*, London-Minneapolis, 2003.

Femmes en fleurs, femmes en corps. Sang, santé, sexualités, du Moyen Âge aux Lumières, études réunies et présentées par Cathy McClive et Nicole Pellegrin, Saint-Étienne, 2010.

Femmes, dots et patrimoines, *Clio. Histoire, Femmes et Sociétés* 7, 1997.

Femmes, mariages, lignages, XIIe-XIVe siècles. Mélanges offerts à Georges Duby, Bruxelles, 1992.

C. Fletcher, *Richard II : Manhood, Youth and Politics 1377-1399*, Oxford, 2008.

M. Gaude-Ferragu, « Habit réel, habit imaginé. La reine de France en majesté, XIVe-début du XVIe siècle », *Costumes de cour au XVIe siècle, Revue de l'art* n° 174, 4, 2011, p. 9-19.

C. Gauvard, « Honneur de femme et femme d'honneur en France à la fin du Moyen Âge », *Francia*, 28/1, 2001, p. 159-191.

R. E. Giesey, *Le rôle méconnu de la loi salique. La succession royale (XIVe-XVIe siècles)*, Paris, 2007.

P. J. P., Goldberg, *Women, work and Life cycle in a Medieval economy : women in York and Yorkshire c. 1300-1520*, Oxford, 1992.

M. Graziosi, « 'Fragilitas sexus'. Alle origini della costruzione giuridica dell'inferiorità delle donne » dans *Corpi e storia. Donne e uomini dal mondo antico all'età contemporanea*, Nadia Maria Filippini, Tiziana Plebani et Anna Scattigno (dir.), Rome, 2002, p. 19-38.

M. H. Green, *Making Womens's Medicine Masculine. The Rise of Male Authority in Pre-modern Gynaecology*, Oxford, 2008.

M. Guay, « Du consentement à l'*affectio maritalis* : quatre mariages princiers (France-Angleterre, 1395-1468) », *Revue Historique*, n° 650, 2, 2009, p. 291-319.

M. T. Guerra Medeci, *L'Aria di città. Donne e diritti nel comune medievale*, Naples, 1996.

C. Heusch, « Femmes et violences dans les fueros castillans du Moyen Âge », C*ahiers de linguistique hispanique médiévale,* n° 28, 2005, p. 307-339.

A. Hollywood, S*ensible Extasy. Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History*, Chicago, 2001.

M. Jordan, *L'invention de la sodomie dans la théologie médiévale*, (éd. originale, 1997), Paris, 2007.

R. M. Karras, *Common Women. Prostitution and Sexuality in Medieval England*, New York, Oxford, 1996.

R. M. Karras, *From Boys to Men. Formations of Masculinity in late Medieval Europe*, Philadelphie, 2003.

Ruth M. Karras, *Sexuality in médiéval Europe. Doing unto others*, New York et Londres, 2005.

S. Katajala-Peltomaa, *Gender, Miracles, and Daily Life. The évidence of Fourteenth-Century Canonization Processes*, Turnhout, 2009.

M. A. Kelleher, *The mesure of woman : law and femaly identity in the medieval crown of Aragon*, Philadelphie, 2010.

J. Kirshner, « Donne maritate altrove. Genere e cittadinanza in Italia », dans *Tempi e spazi della vita femminile nella prima età moderna*, S. Seidel Menchi, A. Jacobson Schutte, T. Kuehn (éd.), Bologne, 1999, p. 377-429.

C. Klapisch-Zuber, « La bourse ou les boules de saint Nicolas. De quelques représentations des biens féminins en Italie (fin du Moyen Âge) », *Clio, Histoire, Femmes et sociétés*, *Femmes, dots et patrimoine*s, 7, 1998, p. 73-92.

C. Klapisch-Zuber, « Les femmes dans les espaces publics de la ville italienne (XIV^e^-XV^e^ siècles) », dans *Anthropologie de la ville médiévale.*

Actes du colloque de l'Institut polonais (21 novembre 1997), Michel Tymowski éd., Varsovie, 1999.

C. Klapisch-Zuber, « L'arbre aux galants », dans *Le corps, la famille et l'État. Hommage à André Burguière*, M. Cottias *et alii* dir., Rennes, 2010, p. 117-132.

C. Klapisch-Zuber, « 'La lutte pour la culotte', un topos des rapports conjugaux (XV^e^-XIX^e^ siècles) », *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés, Liens familiaux*, 34/2011, p. 203-218.

C. Klapisch-Zuber, « Épistolières florentines des XIV^e^-XV^e^ siècles », *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés, Écrire au quotidien,* 35/2012, p. 129-147.

Th. Kuehn, « Person and gender in the laws », dans *Gender and society in Renaissance Italy*, C. Brown, R.C. Davis (éd.), Londres, 1998.

C. Lansing, *Passion and Order. Restraint of Grief in the Medieval italian Communes*, Ithaca et Londres, 2008.

M. Lauwers, « L'institution et le genre. A propos de l'accès des femmes au sacré dans l'Occident médiéval », *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*, 2, 1995, p. 279-317.

Lavoro (Il) delle donne, Angela Groppi (dir.), Rome, 1996.

C. A. Lees (dir.), *Medieval Masculinities. Regarding men in the Middle Ages*, London, 1994.

D. Lett, « Le corps de la jeune fille. Regards de clercs sur l'adolescente aux XII^e^-XIII^e^ siècles », dans *Clio*, *Histoire, femmes et sociétés, Le Temps des jeunes filles,* 4, 1996, p. 51-73.

D. Lett, « Genre et rang dans la fratrie dans les *exempla* de la fin du Moyen Âge (XIII^e^-XV^e^ siècles) », dans F. Godeau et W. Troubetzkoy (dir.), *Fratries. Frères et sœurs dans la littérature et les arts de l'Antiquité à nos jours,* Paris, 2003, p. 151-157.

D. Lett, « L'habit ne fait pas le genre. Frère Denise (1262) de Rutebeuf : une jeune fille dans un couvent masculin », dans O. Redon *et alii* (dir.), *Le désir et le goût. Une autre histoire (XIII^e^-XVIII^e^ siècle)*, Saint-Denis, 2005, p. 267-290.

D. Lett*,* « Le jeune homme et les deux sœurs. Séduction et mariage dans *Le Livre du chevalier de la Tour Landry pour l'enseignement de ses filles* », dans *La famille, les femmes et le quotidien, XIV^e^-XVIII^e^ siècles*,

Textes offerts à Christiane Klapisch-Zuber, I. Chabot, J. Hayez et D. Lett (dir.), Paris, 2006, p. 333-352**.**

D. Lett, « Les noms des hommes, des filles et des épouses dans les Marches d'après le procès de canonisation de Nicolas de Tolentino (1325) », *MEFRM* 119, 2, 2007, p. 401-413.

D. Lett, « 'Connaître charnellement une femme contre sa volonté et avec violence'. Viols des femmes et honneur des hommes dans les statuts communaux des Marches au xiv^e^ siècle », dans Julie Claustre, Olivier Mattéoni et Nicolas Offenstadt (éd.), *Le Moyen Âge aujourd'hui. Mélanges Claude Gauvard*, Paris, 2010, p. 447-459.

P. L'Hermite-Leclercq, « Le reclus dans la ville au Bas Moyen Âge », *Journal des savants*, vol. 3, 3-4, 1988, p. 219-262.

D. R. Lesnick, « Insults and threats in medieval Todi », *Journal of Medieval History*, 17, 1991, p. 71-89.

K. J. Lewis et P. H. Cullum dir. *Holiness and Masculinity in the Middle Ages.* Cardiff, 2004.

K. J. Lewis, N. J. Menuge et K. M. Phillips, (ed.), *Young Medieval Women*, Stroud, 1999.

L. Martines, « Séduction, espace familial et autorité dans la Renaissance italienne », *Annales HSS*, mars-avril 1998, p. 255-290.

M. E. Mate, *Daughters, wives and widows after the Black Death : women in Sussex, 1350-1530*, Woodbridge, 1998.

M. K. McIntosh, *Working Women in English Society, 1300-1620*, Cambridge, 2005.

Ann McNamara, « The Herrenfrage : The Restructuring of the Gender System, 1050-1150 », dans *Medieval Masculinities*. *Regarding men in the Middle Ages*, Clare A. Lees (éd.), London, 1994, p. 5-29.

S. Mcsheffrey, *Gender and Heresy. Women and Men in Lollard Communities, 1420-1530*, Philadelphie, 1995.

C. M. Mooney (dir.), *Gendered Voices : Medieval Saints and their Interpreters*, Philadelphie, 1999.

S. S. Morrison, *Women Pilgrims in Late Medieval England. Private piety as public performance*, Londres et New York, 2000.

J. Morsel, « Dieu, l'homme, la femme et le pouvoir. Les fondements de l'ordre social d'après le *Jeu d'Adam* », dans *Retour aux sources.*

Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse, Paris, 2004, p. 537-549.

L. Moulinier Brogi, « Esthétique et soins du corps dans les traités médicaux latins à la fin du Moyen Âge », *Médiévales, Éthique et pratiques médicales aux derniers siècles du Moyen Âge,* 46, 2004, p. 55-71.

A. B. Mulder-Bakker, (dir.), S*anctity and Motherhood : Essays on Holy Mothers in the Middle Ages*, New York, 1995.

B. Mulder-Bakker éd., *Seeing and knowing : women and learning in Medieval Europe, 1250-1550*, Turnhout, 2004.

J. Murray (dir.), *Conflicting Identities and Multiple Masculinities : Men in the Medieval West*, New York, 1999.

M. G. Muzzarelli, P. Galetti, B. Andreolli, dir., *Donne et lavoro nell'Italia medievale*, Turin, 1991.

K. M. Phillips, *Medieval Maidens. Young women and gender in England, 1270-1540*, Manchester et New York, 2003.

Princes et princesses à la fin du Moyen Âge, Didier Lett et Olivier Mattéoni, dir., *Médiévales* 49, automne 2005.

H. Puff, « Female Sodomy : the Trial of Katherina Hetzeldorfer (1477) », *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 30, 1, 2000, p. 41-61.

D. Quaglioni et S. Seidel Menchi dir., *Coniugi nemici : la separazione in Italia dal xii al xviii secolo*, Bologne, 2000.

D. Quaglioni et S. Seidel Menchi dir., *Matrimoni in dubbio : unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal xiv al xviii secolo*, Bologne, 2001.

D. Régnier-Bohler (dir.), *Voix de femmes au Moyen Âge : savoir, mystique, poésie, amour, sorcellerie : xii^e^-xv^e^ siècle*, Paris, 2006.

S. J. E. Riches, S. Salih dir., *Gender and Holiness. Men, women and saints in late medieval Europe*, Londres et New York, 2002.

M. Rocke, *Forbidden Friendships. Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*, New York, Oxford, 1996.

J. Rossiaud, *Amours vénales. La prostitution en Occident, xii^e^-xvi^e^ siècle*, Paris, 2010.

G. Ruggiero, *The Boundaries of Eros, Sex, crime and Sexuality in Renaissance Venice*, New York, Oxford, 1985.

E. Santinelli (dir.), *Séparation, divorce, répudiation dans l'Occident médiéval*, Valenciennes, 2006.

L. Scaraffia, G. Zarri (dir.), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Rome-Bari, 1994.

J. A. Solorzano Telechea, « *Fama publica*, infamy and defamation : judicial violence and social control of crimes against sexual morals in medieval Castille », *Journal of Medieval History*, 33, 2007, p. 398-413.

B. Spreitzer, *Die stumme Sünde : Homosexualität im Mittelalter*, Göppigen, 1988.

P. Stafford, A.B. Mulder-Bakker (dir.), *Gendering the Middle Ages*, Oxford, 2001.

L. Steinberg, *La Sexualité du Christ dans l'art de la Renaissance et son refoulement moderne,* (éd. originale, 1983), Paris, 1987.

E. Van Houts (dir.), *Medieval Memories. Men, Women and the Past 700-1300*, New York, 2001.

T. Wanegffelen, *Le Pouvoir contesté. Souveraines d'Europe à la Renaissance*, Paris, 2008.