

Homosexualités et transgression des genres dans la littérature médiévale : approche mythologique et illustration par le Roman de Silence (XIII^e siècle)

Maëlle Coulange

► **To cite this version:**

Maëlle Coulange. Homosexualités et transgression des genres dans la littérature médiévale : approche mythologique et illustration par le Roman de Silence (XIII^e siècle). Littératures. 2010. <dumas-00542700>

HAL Id: dumas-00542700

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00542700>

Submitted on 3 Dec 2010

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

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

Université Stendhal – Grenoble III

Mémoire de Master 2

Master Littératures

Parcours Recherche – Imaginaire

**Homosexualités et transgression des genres
dans la littérature médiévale :**
approche mythologique et illustration par
le *Roman de Silence* (XIII^e siècle)

Maëlle COULANGE

Sous la direction de Philippe WALTER

Septembre 2010

Je tiens à remercier tout particulièrement Philippe Walter pour les cours passionnants qu'il nous a prodigués durant cette année universitaire particulièrement enrichissante, mais aussi pour avoir accepté de diriger un mémoire au thème aussi marginal et ambitieux que le mien ;
j'espère ne pas l'avoir déçu.

Merci également à Aude et Charlotte pour nos nombreuses discussions animées, et à Géraldine pour son soutien constant et sa relecture attentive.

Merci, enfin, à Myriam Jacquemier et à Denis Vanderhaeghe pour leurs conseils avisés.

« Il est plus facile de changer la culture que la nature. Il est toutefois difficile de changer la culture du fait qu'elle ressemble à la nature ».

Aristote (Ethique à Nicomaque, VII-10)

Table des matières

Introduction	7
I. Homosexualité et transgression des genres : Histoire et société	9
I. 1. Définitions et concepts de l'homosexualité	10
I. 1. 1. Terminologie de l'homosexualité	10
I. 1. 2. L'homosexualité, Sodome et la Bible	12
I. 1. 3. Homosexualité, féminité et masculinité	13
I. 1. 4. Sociétés urbaines et sociétés rurales	17
I. 2. Définitions et concepts des transgressions de genres	19
I. 2. 1. Terminologie du transvestisme et de la transsexualité	19
I. 2. 2. Sexes et genres	22
I. 2. 3. Transsexualité et ethnologie	24
I. 2. 4. Mythologies et identités sexuelles	32
I. 3. Homosexualité et transvestisme dans l'Antiquité	39
I. 3. 1. Les sources et les études	39
I. 3. 2. Faits et interprétations	40
I. 3. 3. Mythes et réalités	41
I. 3. 4. L'homosexualité dans les sociétés antiques	43
I. 4. Homosexualité et transvestisme au Moyen Age	45
I. 4. 1. Introduction	45
I. 4. 2. Les homosexuels au Moyen Age	46
I. 4. 3. Étude chronologique	47
I. 4. 4. Les Templiers et l'homosexualité	49
I. 4. 5. L'homosexualité dans la littérature médiévale	52
I. 4. 6. Des preuves à effacer	55
I. 4. 7. Un culte de la jeunesse	57
I. 4. 8. Pénitences et punitions	59
I. 5. Homosexualité et transvestisme depuis le XVIe siècle	62

I. 5. 1. L'homosexualité : un danger pour la société	62
I. 5. 2. La Renaissance (XVIe – XVIIIe siècles)	63
I. 5. 3. Du XVIIIe siècle à aujourd'hui.....	67
II. Littérature médiévale et transgression des genres	71
II. 1. La poésie lyrique (XIIe – XIIIe siècles)	71
II. 1. 1. L'origine controversée de la poésie érotique des troubadours	71
II. 1. 2. La poésie des troubadours et Guillaume IX d'Aquitaine	75
II. 1. 3. L'œuvre contestée des trobairitz	80
II. 2. Romans et chansons de geste (XIIIe – XIVe siècles)	86
II. 2. 1. Floris et Lyriopé	87
II. 2. 2. Bérinus	90
II. 2. 3. L'œuvre de Christine de Pizan	94
II. 2. 4. Tristan de Nanteuil	100
II. 2. 5. Yde et Olive	107
II. 2. 6. Ami et Amile	111
II. 3. Autres genres littéraires	117
II. 3. 1. Fabliaux, dits et nouvelles	117
II. 3. 2. L'hagiographie	124
III. <i>Le Roman de Silence</i> : illustration et approche mythologique de la construction de l'identité	130
III. 1. Un roman hors du temps	131
III. 1. 1. L'œuvre et son contexte	131
III. 1. 1. 1. <i>Le Roman de Silence</i>	131
III. 1. 1. 2. Silence et Grisandole	139
III. 1. 2. Merlin : un personnage emblématique	147
III. 1. 2. 1. Merlin, Silence et Grisandole	147
III. 1. 2. 2. L'Homme Sauvage	151
III. 2. Mythologie, identités et transgressions	157
III. 2. 1. Scot Erigène et l'écriture tératologique	157

III. 2. 1. 1. <i>De divisione naturae</i>	158
III. 2. 1. 2. L'androgynisme érigénien	160
III. 2. 1. 3. Erigène, Silence et Merlin	161
III. 2. 2. Mircea Eliade et le mystère de la totalité	164
III. 2. 2. 1. Méphistophélès et la <i>coincidentia oppositorum</i>	165
III. 2. 2. 2. La pensée indienne et l'union des contraires	168
III. 2. 2. 3. L'occident et l'androgynisme	171
III. 2. 2. 4. L'androgynisme rituel	175
Conclusion	179
Bibliographie	181
1. L'histoire de Grisandole	181
2. Le Roman de Silence	181
1. Manuscrits et éditions	181
2. Traductions	181
3. Ouvrages critiques	182
3. Ouvrages généraux	186
4. Les grands domaines littéraires	189
1. La poésie lyrique (XIIe – XIIIe siècles)	189
2. Romans et chansons de geste (XIIIe – XIVe siècles)	190
3. Fabliaux, contes et chansons	192
4. L'hagiographie	194

Introduction

Il est des sujets que l'on aborde pas, parce qu'ils nous font peur, parce qu'ils dérangent, parce que l'on se sent trop concernés ou, au contraire, pas du tout. Ces sujets, qu'on le veuille ou non, on les côtoie tous les jours, parce qu'ils sont omniprésents, et ils l'ont toujours été. L'homosexualité et la transgression des genres sont de ceux-là : le rapport à soi, qu'il soit travestissement ou transsexualisme, et le rapport à l'autre sont intimement liés et concernent chacun d'entre nous. Il suffit pour s'en convaincre de remonter dans les limbes de la mémoire de l'humanité et, à travers les mythes et les légendes, les religions et les croyances des civilisations disparues, et les cultures tribales encore existantes de nos jours à l'écart – autant qu'il est possible – de notre société occidentale moderne, de nous intéresser à la place qu'occupe cette problématique, à la fois double et unique.

Le Moyen Age, cette période historique qui s'étend en Occident du Ve au XVe siècle, et que l'on considère encore parfois, totalement à tort, comme une ère d'obscurantisme et de ténèbres, s'est en réalité révélée être d'une richesse artistique, scientifique et culturelle sans égal. Dignes héritiers des érudits de l'antiquité grecque et latine, les lettrés médiévaux se sont à leur tour intéressés à la problématique de la construction de l'identité : naître homme ou femme, se sentir homme ou femme, aimer les hommes ou les femmes, c'est un peu se demander qui nous sommes, ce que nous sommes, et comment trouvons-nous notre place dans la gigantesque fresque de l'Humanité. Si l'homosexualité a, bien évidemment, existé tout au long du Moyen Age occidental, on en a assez peu parlé : à cette époque déjà, le sujet faisait peur, et une implacable répression s'est imposée pour le faire savoir à toutes et à tous. Pourtant, certains ont bravé les interdits, et ont évoqué le sujet interdit : c'est aux XIIIe et XIVe siècles, principalement, que les érudits occidentaux se sont intéressés à la question duale de l'homosexualité et de la transgression des

genres. Quelle place accorder aux hommes ? Aux femmes ? Comment glorifier les uns sans dénigrer les autres, ou comment reconnaître les femmes dans un monde de plus en plus masculin et où, comme l'Histoire l'a malheureusement montré, elles allaient peu à peu perdre la sublime et l'importance dont elles bénéficiaient durant les siècles d'avant, ces siècles qui avaient précédé le christianisme réformateur et répurgateur ?

Mais le Moyen Age n'est évoqué ici qu'à titre d'exemple : la problématique qui nous intéresse est universelle, et ne connaît aucune frontière temporelle ou spatiale. Les mythes, les légendes, les religions et les croyances sont de merveilleux témoins des peurs, des espoirs et des questionnements de nos ancêtres. Si l'homme peut être femme, si la femme peut être homme, si la femme peut aimer les femmes et l'homme aimer les hommes, alors tous les impossibles deviennent possibles : la dualité sur laquelle l'être humain est fondé, cette dualité qui s'impose dans tous les aspects de notre vie, de notre essence, cesse d'exister, et le dual redevient ce qu'il était à l'origine, un tout, une unité, un seul et tout à la fois.

Nous allons dans un premier temps nous intéresser aux concepts d'homosexualité et de transgression des genres, et à la place qu'ils occupent dans notre société, mais aussi dans d'autres cultures et à d'autres époques comme l'Antiquité, le Moyen Age et la Renaissance. Ensuite, nous dresserons un rapide panorama des occurrences d'homosexualité et de transgression des genres que présente la littérature médiévale du XIIe au XVe siècle. Enfin, nous illustrerons ce panorama par un exemple : le *Roman de Silence*, texte français du XIIIe siècle, qui traite de transvestisme. Cette recherche s'achèvera sur une étude de deux érudits du IXe siècle, Jean Scot Erigène, et du XXe siècle, Mircea Eliade.

I. Homosexualité et transgression des genres dans la littérature médiévale

De nombreuses sources, principalement littéraires, prouvent avec certitude que non seulement l'homosexualité existait déjà au Moyen Age, mais aussi qu'elle serait beaucoup plus ancienne que cela, puisque des textes relatent son existence dans l'antiquité grecque, perse, ou indienne. De fait, pourquoi ne pas envisager que des amours homosexuelles aient également vu le jour durant la Préhistoire ? En effet rien n'empêche de le penser, et il semblerait que l'homosexualité soit une caractéristique qui a depuis toujours accompagné l'espèce humaine, en tant que minorité sexuelle. L'étude qui suit va chercher à démontrer que ces relations homosexuelles, depuis l'Antiquité, ont été perçues de manière différente suivant les époques et les lieux, mais qu'elles ont toujours eu leur place dans la société. Le transvestisme et la transsexualité seront également abordés, comme nous le verrons, puisque comme l'homosexualité ils ont toujours existé, et qu'ils ont souvent été envisagés comme similaires à l'homosexualité, ou en découlant, ce qui est loin d'être réellement le cas. Il est néanmoins indubitable qu'homosexualité et transsexualité sont reliés par un lien particulier, principalement à cause du fait que dans de nombreuses œuvres littéraires évoquant le transvestisme d'un homme en femme, c'est dans le seul but d'entrer dans le gynécée, dans ce monde qui lui est normalement interdit, afin d'avoir des relations sexuelles avec celles qui ne se doutent pas de la supercherie. La relation devient alors homosexuelle en apparence, mais en apparence seulement, puisque sous son vêtement, l'une des deux femmes est un homme. Dans le cas contraire, comme nous le verrons plus loin, les femmes travesties en hommes sont souvent l'objet de désir des autres femmes, ce qui, encore une fois, s'apparente en apparence à une relation homosexuelle. Les deux concepts seront donc traités ici en

parallèle.

I.1. Définitions et concepts

I.1.1. Terminologie de l'homosexualité

Ce mot d'« homosexualité » que nous employons aujourd'hui existe seulement depuis le XIXe siècle, alors que le concept en question est beaucoup plus ancien. Cette notion a une histoire, ainsi que les nombreux termes qui ont servi à la nommer. Mais tout d'abord, il faut définir l'idée même d'homosexualité : comme l'explique John Boswell¹, les scientifiques qui, au XIXe siècle, ont tenté pour la première fois sans doute de fournir une explication médicale et rationnelle au problème que représentaient ces personnes attirées par d'autres personnes appartenant au même sexe qu'eux, ont voulu définir une sexualité du « même », une sexualité qui se vivrait avec des personnes du même sexe. L'homosexualité, c'est donc le fait pour un homme d'avoir des relations sexuelles avec d'autres hommes, et pour les femmes d'avoir des relations sexuelles avec d'autres femmes. Cependant, à partir de quelle fréquence des rapports sexuels peut-on qualifier une personne d'homosexuelle ? Les scientifiques du XIXe siècle se sont longtemps posé la question, et aujourd'hui encore il n'y a pas de réponse qui satisfasse l'unanimité : certains ont décrété que dès qu'un individu avait le moindre contact d'ordre sexuel avec une personne de son sexe, il était homosexuel pour le restant de ses jours, et qu'on ne pourrait rien y changer. Pour d'autres, moins radicaux, il fallait un certain nombre de rapports sexuels avec le même sexe pour pouvoir admettre, enfin, que la personne était homosexuelle. D'autres, enfin, ont envisagé le problème sous un angle différent et ont pensé qu'un individu pouvait être qualifié d'homosexuel à partir du moment où il ressentait une

¹ John Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*

attirance d'ordre érotique ou psychique pour une personne du même sexe : ici, les rapports sexuels à proprement parler n'entrent pas en jeu, il suffit d'une simple attirance.

Si le terme « homosexuel » n'existe que depuis le XIXe siècle, comment appelait-on ces relations durant les siècles précédents ? Le terme « gai » (ou « gay »), que nous n'utiliserons pas ici car il se réfère trop, selon nous, à un mouvement, à une culture moderne, plutôt qu'à un état de fait, existe pourtant depuis le XIIIe siècle pour désigner les rapports entre deux individus de même sexe : dans les dialectes occitans, ainsi qu'en Catalan, ce terme désignait tout autant la gaieté, la joie, que l'homosexualité. Il a peu à peu été utilisé en français, puis oublié. Entre temps, il avait franchi la Manche et nos voisins anglo-saxons l'utilisent depuis au moins le XVe siècle dans le sens qui nous intéresse. Le terme est, depuis les années 1970 environ, revenu dans le vocabulaire français, où il est souvent considéré à tort comme un anglicisme : le terme « gay », ou « gai », est donc beaucoup plus ancien qu'on ne le croit, et a aujourd'hui remplacé de manière presque absolue l'utilisation de termes dépréciatifs – voire injurieux – comme « sodomite » ou « inverti », qui furent pourtant utilisés jusqu'au XXe siècle au moins.

Florence Bouchet, dans son article *Le silence de la travestie : un extrait du Roman de Silence (XIIIe siècle) traduit de l'ancien français*, paru dans le dixième numéro du magazine CLIO en 1999, rappelle que, durant le Moyen Age, on utilisait également en français le terme *erite* afin de désigner les homosexuels ; ce terme apparaît par exemple dans le Roman de Silence, œuvre étudiée dans la troisième partie de ce travail :

Certes, gel croi bien a erite

Quant a feme ne se delite.² (vv 3935 – 3936)

2 « En fait, je suis sûre qu'il est homosexuel, puisqu'il ne cède pas à une femme » (traduction personnelle)

I.1.2. L'homosexualité, Sodome et la Bible

L'idée que l'Ancien Testament condamne l'homosexualité vient de plusieurs passages de ce texte : le mieux connu est sans doute l'histoire de Sodome (Gen., XIX), dont nous reparlerons régulièrement. C'est de Sodome que les rapports homosexuels ont tiré leur nom en latin, et durant tout le Moyen Age, *sodomita* fut le terme le plus proche d'"homosexuel", en latin comme dans les langues vernaculaires. Dans l'histoire de Sodome, le texte se réfère à la méchanceté et aux vices des habitants de la ville, mais pourtant rien ne permet d'établir un lien direct entre Sodome et homosexualité. Selon une hypothèse, Dieu aurait détruit Sodome car ses habitants auraient tenté de violer les anges. Cette hypothèse sous entendrait des rapports homosexuels, mais rien n'est moins sûr. De plus, cette hypothèse n'est pas la seule retenue, et les autres ne font pas d'allusion à cette tentative de viol. Sodome est citée en symbole du mal dans une dizaine de passages de la Bible, mais aucun ne précise que les Sodomites aient commis le péché d'homosexualité, alors que d'autres péchés, comme l'orgueil, sont évoqués.

En revanche, concernant le transvestisme; il faut s'écarter de la Genèse et aller voir du côté du Deutéronome : si la transgression des genres a été à ce point mal vue durant tout le Moyen Age chrétien, c'est probablement parce qu'il est expressément interdit dans la Bible. En effet, il est dit « *Une femme ne portera pas un costume masculin et un homme ne mettra pas un costume de femme ; quiconque agit ainsi est en abomination de Yahvé ton Dieu* » (Deutéronome, XXII, 5). Le ou la travesti(e) se trouve donc dans le même danger d'excommunication que le sodomite et l'inverti(e) : le pécher est si grand que rien ne l'excuse.

I.1.3. Homosexualité, féminité et masculinité

Une extrême prudence s'impose donc quand on s'avise de convertir en données historiques certaines notions sur l'homosexualité, principalement celles que l'on peut modifier inconsciemment en les mélangeant avec des notions propres aux sociétés actuelles, et qui n'existaient peut être pas dans les siècles passés. Par exemple, selon John Boswell, l'idée que les hommes homosexuels sont moins masculins, moins virils que les hommes hétérosexuels, et que les femmes homosexuelles sont moins féminines que les femmes hétérosexuelles, résulte presque systématiquement d'une antipathie à leur égard plutôt que d'observations empiriques. Le genre d'un individu ne se définit nullement en fonction de ses orientations sexuelles ; mais nous reviendrons plus tard sur cette notion de genre. John Boswell rappelle plus loin que chez la plupart des peuples anciens ayant reconnu la possibilité et la convenance de rapports entre deux personnes du même sexe, il était, au contraire, souvent admis qu'un homme épris d'un autre homme était plus viril qu'un hétérosexuel, selon l'argument logique (mais fort peu convaincant) qu'il tenterait de ressembler à son amant pour s'en rapprocher, alors qu'un homme amoureux d'une femme aurait tendance à se féminiser pour ressembler à son amante. Le discours d'Aristophane, dans le Banquet de Platon, est l'un des exemples les plus frappants de cette conception de la virilité chez les homosexuels. Cet argument semble pourtant ne pas pouvoir s'adapter aux femmes, dont les manières d'être ont toujours paru susciter une préoccupation moins vive.

Il y a une forte tendance, dans toutes les sources de la tradition, à condamner la sodomie comme un acte où un homme joue "le rôle d'une femme", ou utilise un autre homme "comme il le ferait d'une femme". Il faut donc remarquer que la tradition considère la chose comme étant une

dégradation de la nature humaine et, surtout, du mâle lui-même³. Ce qui apparaît comme certain dans les récits de Sodome et Gomorrhe et dans celui du crime de Guivéa, c'est la croyance de l'époque au respect absolu que l'on devait aux hommes, et plus largement à la virilité, ainsi que la relative indifférence à l'égard de la femme. On peut soupçonner finalement que, dans l'esprit populaire, les concepts de nature et de virilité étaient souvent associés, consciemment et/ou émotionnellement. Pousser, encourager, ou forcer un homme à jouer le rôle passif de la femme dans l'acte sexuel représentait une intolérable perversion pour une société basée essentiellement sur la soumission de la femme à l'homme, une société qui valorisait tout particulièrement l'agressivité et la domination du mâle (ce que la littérature médiévale a représenté à travers les épopées et autres récits guerriers). Par conséquent, comme le remarque Bailey⁴, un homme qui agissait "comme une femme" était considéré comme un traître non seulement envers lui-même, mais aussi envers son sexe en général : il était celui qui avait entraîné ses frères dans sa disgrâce volontaire.

Le principe de la supériorité du mâle permet de comprendre la furieuse diversité des jugements moraux, qu'il s'agisse d'une part d'offense morale hétérosexuelle ou d'autre part d'offense homosexuelle. La tradition judéo-chrétienne a longtemps considéré l'acte homosexuel comme le "pire" de tous les péchés. Cette vision des choses pourrait trouver son origine dans l'histoire de Joseph (Gn. 37, 2) où il est dit que Joseph rapporta à son père "tout le mal qu'on disait" de ses frères aînés. La Vulgate traduit ce passage par "*accusavitque fratres suos apud crimine pessimo*". Bien qu'il n'y ait, dans la Bible, absolument aucun élément permettant d'envisager qu'il s'agisse d'une accusation d'actes homosexuels, l'expression *crimen pessimum* est restée associée avec l'idée de tels actes.

3 Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition* (1955), pp. 161-162

4 *idem*

La tradition de la supériorité du mâle permet aussi d'expliquer pourquoi, dans l'esprit populaire, la prostitution, la débauche, et même l'adultère chez la femme, sont fréquemment traités avec moins de mépris que les actes homosexuels. C'est que ces actes immoraux témoignent au moins de la virilité essentielle de ceux qui en profitent. Toute tentative de réforme des lois touchant l'homosexualité réveille la conviction que l'homosexuel fait plus de mal à la société que la personne qui séduit un mari ou une épouse, qui fait se séparer un couple, qui violente ou blesse un enfant, qui abandonne le fruit d'une union illégitime, etc. Et la plus grande sévérité des peines infligées est là pour attester la puissance de cette conviction.

Il y a une autre raison au concernant la distinction traditionnellement faite entre les pratiques homosexuelles masculines et féminines : c'est que les actes homosexuels masculins sont les seuls à s'accompagner d'une émission de semence humaine. Or, le Moyen Age a un tel respect pour la semence virile que cela a certainement influencé la pensée occidentale sur la sexualité et par là, la théologie morale traditionnelle. Cette vénération trouve très certainement son origine dans une ignorance de la physiologie humaine et des mécanismes de la conception et de la naissance. Comme rien n'était connu du phénomène de l'ovulation chez la femme, cette dernière restait traditionnellement considérée comme un simple vase d'incubation dans lequel était déposée la semence fertile. Clément parle de la semence masculine en termes de *"met oligon anthropon – ce qui est déjà presque un être humain"*. L'idée que le sperme était, dès son émission déjà, presque un être humain a dominé les théories sexuelles jusqu'aux découvertes biologiques de la physiologie humaine au XVIe siècle. Même Galien disait qu'il n'y avait pas de différence entre "ensemencer le sein d'une femme et ensemer la terre" (*De fact. Nat.* 1, 6). En dépit des progrès de notre savoir, la tradition ancienne a continué à influencer jusqu'à présent notre conception de la morale sexuelle,

par exemple en ce qui concerne la masturbation chez l'homme. Bailey pense que c'est cette vénération de la semence virile qui a sans doute été dans une large mesure responsable de la sévérité de la société envers les pratiques homosexuelles masculines, alors qu'elle ferme plus ou moins les yeux sur celles des femmes (Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, p. 164).

Bien que la science ait fait depuis de nombreux siècles de considérables progrès au sujet des mécanismes de la conception, et que l'émancipation de la femme ait réellement évolué, il reste aujourd'hui encore des traces d'une conception irrationnelle mais tenace de la femme, dans l'attitude générale envers les homosexuels. Le Dr George Weinberg pense que la véritable crise psychologique de notre culture procède de l'homophobie du mâle (*Society and the Healthy Homosexual*, Colin Smythe, London 1975, pp. 1-21). Les sources littéraires suggèrent un intéressant parallèle entre le statut de la femme et celui de l'homosexuel : il reste encore à l'explorer.

Par contre, les pratiques homosexuelles féminines n'entraînent pas de dégradation du statut social ou personnel : c'est pourquoi elles peuvent être plus ou moins ignorées par une culture qui, dans un sens, est fondamentalement "androcentriste" et homophobe. Bailey conclut qu'il "*serait peut être bon de regarder franchement la réalité en face, et d'admettre d'une part que la rationalisation des préjugés sexuels, basée sur de fausses notions de privilège sexuel, a joué un rôle non négligeable dans la formation de la tradition dont nous avons hérité, et d'autre part, que cette tradition conditionne l'opinion et les mesures prises à l'égard de l'homosexualité dans une bien plus large mesure que ce qu'on imagine habituellement*" (Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, p. 162).

I.1.4. Sociétés urbaines et sociétés rurales

Il est nécessaire d'établir une différence entre les milieux sociaux dont sont issus les homosexuels, afin d'étudier au mieux la vision que la société avait d'eux. Pour simplifier, nous allons, comme John Boswell, effectuer une distinction entre les homosexuels issus d'un milieu rural et ceux issus d'un milieu urbain.

Dans une structure sociale rurale, la survie même de l'individu dépend fortement de la solidarité et des relations entre personnes de la même famille : ce sont elles qui, tout au long de sa vie, lui fourniront éducation, moyen de subsistance, emploi, épouse, outils de travail, valeurs morales, sécurité, etc. L'un des traits significatifs des sociétés rurales est que c'est à la famille que revient le rôle de punir les individus, c'est à dire que la justice est inhérente au domaine familial et n'en sort qu'exceptionnellement. En cas de problème entre des individus issus de familles différentes, c'est alors ces familles qui vont se réunir afin de trouver une solution équitable qui satisfasse tous les partis. Dans ces sociétés rurales, la majorité des tabous d'origine sociale ou morale vise à réglementer la procréation et à décourager les formes de sexualité qui compliqueraient l'organisation sociale de base : la polygamie, par exemple, fut longtemps acceptée dans les campagnes d'avant l'implantation du christianisme comme modèle dominant. Les peines encourues face à ces déviances pouvaient aller jusqu'à la mort, surtout pour les femmes, ce qui montre sans équivoque que les sociétés rurales ne plaisaient pas avec les questions d'ordre sexuel. Quand il s'agit d'une transgression banale, comme la masturbation par exemple, l'acte peut être accepté tant que l'on s'y adonne en privé et sans l'évoquer publiquement ; en revanche, quand il s'agit d'une transgression inhabituelle, comme l'homosexualité, la répression sera souvent plus rigoureuse, puisque sa prétendue rareté la rendra d'autant plus inacceptable et

punissable.

Dans les sociétés urbaines le fonctionnement est quelque peu différent : le rapport politique remplace le rapport familial des sociétés rurales, et place donc les individus sous le joug d'une structure sociale plus élaborée et ne s'étendant plus à la seule famille. Cette structure sociale a des rôles aussi divers que d'assurer les secours sociaux, ouvrir des écoles, diviser le travail, fournir des emplois, arranger les mariages, gérer les institutions religieuses, bref, à peu de chose près les mêmes rôles que la famille des sociétés rurale mais à une toute autre échelle. Mais la famille reste néanmoins un noyau primordial dans cette structure sociale, comme l'individu l'est également. Les codes moraux des sociétés urbaines reposent généralement sur des concepts du bien et du mal relatifs aux obligations civiques, définis de manière abstraite ou fondés sur des principes religieux, et en tout cas ressentis comme relevant d'une instance supérieure à une éthique fondée sur la loyauté familiale. La morale sexuelle de ces sociétés urbaines diffère fortement de celle des sociétés rurales : la polygamie y est rarement autorisée, mais la prostitution y est plus fréquente, ou en tout cas moins cachée, bien qu'elle soit considérée comme avilissante pour ceux ou celles qui s'y adonnent. La plupart des conduites sexuelles sont perçues comme ne relevant pas de l'État : la place faite à l'individu permet une plus grande liberté et une plus grande ouverture face à des pratiques considérées comme déviantes. Dans les sociétés les plus purement urbaines, l'homosexualité est normalement tolérée, voire même souvent idéalisée. Dans les pires des cas, elle n'est vue que comme un loisir inoffensif qui ne cause aucun dommage à la cité. On voit donc que la procréation n'est plus, dans les villes, la préoccupation principale liée à la sexualité. L'homosexualité n'est cependant pas la seule pratique perçue comme un « fait de société » : le mariage, pourtant inévitable à la campagne, où une femme ne peut vivre sans un mari, et où les dots participent aux échanges entre les familles, devient en

ville une sorte de luxe, une amélioration des conditions de vie qu'il faut mériter.

Ces généralisations sur la perception de l'homosexualité en milieux ruraux et urbains sont néanmoins à prendre avec précaution : des exceptions viendront forcément à l'esprit de quiconque se penche un peu sur la question. Néanmoins on ne peut que constater que les sociétés rurales nomades comme les Bédouins ou les Indiens d'Amérique, encore aujourd'hui, acceptent généralement bien l'homosexualité, alors que les sociétés urbaines et dites « civilisées » y sont souvent hostiles.

I.2. Définitions et concepts des transgressions de genres

I.2.1. Terminologie du transvestisme et de la transsexualité

Sous la désignation un peu vague de « transgression des genres », nous évoquons en réalité le transvestisme et la transsexualité. Il nous semble important d'établir une différenciation entre les deux termes.

En effet, le transvestisme (ou travestisme) est par définition le fait de revêtir les vêtements appartenant habituellement, selon les conventions sociales établies, au sexe opposé. Le sens un peu plus large de ce terme inclut, en plus des vêtements, le maquillage, la coiffure, et parfois même les attitudes généralement attribuées à cet autre sexe. Les mots « travestisme » et « transvestisme » seraient apparus dans la langue française au XVI^e siècle, et leur sens n'a pas évolué depuis.

La transsexualité, en revanche, est un état médical et sociologique,

entraînant chez certains individus un mal-être réel et le sentiment d'appartenir au sexe opposé. Considérée par certains comme une pathologie, par d'autres comme un fait découlant de la société en réponse au cloisonnement des genres, la transsexualité a pour la première fois été étudiée sérieusement par des scientifiques et de médecins au XIXe siècle, tout comme l'homosexualité. Ce n'est cependant qu'entre les années 1950 et 1960 que les psychologues ont commencé à s'intéresser réellement au développement de l'identité sexuelle, principalement pour comprendre les origines de l'homosexualité. Notons qu'à l'époque, et jusqu'à très récemment, l'homosexualité et la transsexualité étaient considérées comme des troubles psychiques qu'il fallait soigner, à l'image de la paranoïa, la schizophrénie, la démence, etc. Le 17 mai 2009, en France, la transsexualité a été officiellement reconnue comme n'étant pas une pathologie psychologique, ce qui illustre bien la lenteur de l'évolution des mœurs et de la médecine à ce sujet : depuis le Moyen Age, le statut des transsexuels n'avait jamais évolué de manière significative.

Cependant il ne faut pas imaginer les transsexuel(le)s au Moyen Age comme nous pouvons les voir aujourd'hui ; les avancées médicales, la chirurgie, les traitement hormonaux, et l'évolution des mentalités ont fortement participé à une évolution du phénomène, au niveau des possibilités de modification du corps. Les transsexuel(le)s du Moyen Age ne possédaient rien de tout cela, et vivaient bien souvent en proie à leur mal-être sans pouvoir y faire grand chose. A ce point, donc, on peut avancer l'idée que transvestisme et transsexualité se rejoignent, dans le sens où les transsexuel(le)s du Moyen Age ne pouvaient rien faire d'autre que, éventuellement, emprunter les vêtements et le comportement de l'autre sexe, afin de se sentir en adéquation avec leur genre. Malheureusement on ne possède à ce jour aucune étude médiévale concernant ce phénomène, ce qui oblige à ne faire que d'intangibles suppositions...

La plupart des études modernes menées sur l'identité sexuelle ont été effectuées aux États-Unis : le *Gender Identity Research Project* fut fondé en 1958 à l'Université de Californie, à Los Angeles, afin d'étudier les intersexués et les transsexuels. Dans son livre *Sex and Gender : On the Development of Masculinity and Femininity*, le psychanaliste Robert Stoller présente les résultats de leurs analyses. On lui attribue l'introduction du terme « identité sexuelle », lors du Congrès Psychoanalytique International en 1963. Son collègue le psychoendocrinologue John Money a également joué un rôle important dans le développement des premières théories concernant l'identité sexuelle. Son livre *Man and Woman, Boy and Girl* fut utilisé dans de nombreuses universités comme un ouvrage de référence.

Contrairement à ce que pensent certains, les transsexuel(le)s ne sont pas des hermaphrodites, sauf en de très rares exceptions médicalement attestées. Les hermaphrodites sont des personnes nées avec les deux sexes physiques, avec des organes sexuels plus ou moins développés. Les hermaphrodites ne sont pas des androgynes, mais des individus nés avec une malformation génitale, à cause d'un problème génétique, et qui doivent se forger une identité sexuelle en relation avec leurs convictions propres, et pas forcément en corrélation avec leur corps, comme le font la plupart des gens. Les transsexuel(le)s sont un peu dans le même cas, sauf que pour eux, rien de concret, rien de matériel, rien de physique ne vient appuyer leur volonté de changer de sexe. L'idée principale à retenir est que les transsexuel(le)s se trouvent confrontés malgré eux à une souffrance qu'ils ne peuvent pas, bien souvent, expliquer ou justifier, et qu'ils n'ont d'autre choix que de braver les conventions sociales pour se sentir à leur place, alors que les travestis et les transvestis ne sont généralement pas en proie à une souffrance comparable, mais cherchent à obtenir par exemple les avantages propres à l'autre sexe. Mais comme nous le verrons plus loin, les

deux sont parfois liés, et la littérature médiévale a probablement de nombreux indices à donner...

I.2.2. Sexes et genres

A ce niveau de notre étude, il semble important d'établir une différence entre le sexe et le genre : en effet ces termes sont souvent employés, alors que parfois on ne sait pas très bien comment les utiliser, comment les comprendre.

Comme la transsexualité et le transvestisme, la différence entre le sexe et le genre est d'ordre physique/psychologique : le sexe d'un individu désigne les traits physiques et génétiques de son corps, liés principalement à la reproduction, mais englobant en réalité un grand nombre de caractères. En général, quand un individu naît avec des organes sexuels féminins, c'est une femme, et c'est un homme si il a des organes sexuels masculins. Cependant un autre critère vient parfois modifier cet état de fait : le genre.

Le genre est un caractère psychologique, quelque peu abstrait, qui reflète l'identité sexuelle d'une personne. Cette identité sexuelle est dans la grande majorité des cas la même que son sexe, mais il arrive parfois, pour des raisons toujours inconnues malgré les recherches effectuées pour les découvrir, qu'elle ne corresponde pas. Dans ce cas, la personne va ressentir une scission entre son corps et son âme, entre son sexe et son genre, et cela va entraîner un mal-être croissant et constant. Ces notions ne sont pas évidentes à expliquer, puisque pour la plupart des gens il est impensable de ne pas se sentir à sa place dans son propre corps ; d'ailleurs la plupart des gens avoue ne jamais avoir réellement pensé à cela. Certes, on a souvent imaginé, par jeu, ce que ce serait de se retrouver temporairement dans le corps de l'autre sexe, mais peu de gens

ont tenté l'expérience en se travestissant.

Le sexe et le genre sont donc deux notions indispensables à la construction de l'identité sexuelle d'une personne. Un individu dans un corps d'homme mais qui a l'intime conviction d'être en réalité une femme – même si cela ne s'explique pas vraiment, et que l'individu concerné manque souvent lui-même d'arguments tangibles pour justifier sa conviction – n'a donc d'autre choix que de trouver un équilibre intérieur, et cette recherche sera fortement et indubitablement modifiée par la société dans laquelle il vit : au XIIIe siècle, par exemple, cet individu n'aura d'autre choix, si il en a la force morale, que de « paraître » socialement comme une femme, avec les vêtements, la coiffure, les manières, etc. que l'on attribue alors aux femmes. Dans le cas contraire, son mal-être ne cessera d'augmenter, et même en imaginant qu'il ose se travestir ainsi, la société de son époque ne le lui permettra probablement pas. Au XXe siècle, les mœurs et la société ont certes évolué, mais le fond du problème reste le même : notre individu, si il trouve la force de revendiquer le genre auquel il a la certitude d'appartenir, va devoir affronter la société, sa famille, son employeur, son réseau social, etc., en plus de sa quête intérieure d'identité sexuelle. Car être accepté en tant que femme par la société, dans le cas de notre exemple, ne fera pas tout : il est primordial d'effectuer un travail intérieur afin de trouver un équilibre satisfaisant, car même si il sait qu'il a l'apparence d'une femme, il n'en sera jamais une, il ne pourra plus procréer, et il aura toujours derrière lui son passé d'homme, avec lequel il lui faudra trouver une harmonie afin de ne pas créer de schisme entre son passé et son présent, ce qui selon nous peut s'avérer extrêmement dangereux pour son équilibre psychologique.

Ces notions sont difficiles à appréhender, même pour les personnes concernées, et il est difficile de les présenter en quelques lignes sans,

fatalement, généraliser. Tous les transsexuels, toutes les transsexuelles ne pensent pas de la même manière, n'appréhendent pas leurs problèmes du même point de vue, et certains (et certaines) seront probablement en désaccord avec la vision des choses présentée ici. Nous avons entendu il y a peu de temps une phrase qui nous a beaucoup plu, et que nous citons de mémoire : « *Il y a deux sexes : homme, et femme ; en revanche, il y a autant de genres que d'individus, car chaque être vivant crée son équilibre personnel entre masculin et féminin, et il n'y a pas deux équilibres identiques* ».

I.2.3. Transsexualité et ethnologie

Il a été jusqu'à maintenant question de la transsexualité dans notre société occidentale moderne, celle que nous connaissons – ou croyons connaître – la mieux, mais qu'en est-il des autres cultures, et en particulier des cultures tribales modernes, où les traditions ancestrales sont encore aujourd'hui très fortes ? De nombreuses langues, de nombreuses ethnies possèdent au moins un terme pour désigner les personnes qui, sans pour autant être qualifiées de transsexuelles, transgressent les genres, d'une manière ou d'une autre, et peuvent être caractérisées comme appartenant à un « troisième sexe », ou « troisième genre ». On parle, pour les hommes dont la conviction ou la volonté est d'être des femmes (selon des critères sociaux, moraux, religieux, ou personnels), de *shemale* chez les anglophones (*she*, pronom personnel féminin « elle », et *male*, « masculin »), *new half* au Japon (terme anglais signifiant « nouvelle moitié »), *muxe* ou *muché* chez les Zapotèques du Tehuantepec (ville de Juchitán de Zaragoza), *rae rae* ou *mahus* en Polynésie, *fa'fafine* aux Samoa, *woubi* en Côte d'Ivoire, *femminielli* en Italie, *ladyboys* (« hommes-demoiselles ») ou *kathoey*s en Thaïlande, *natkadaw* en Birmanie, *hijra* en Inde et au Pakistan, et *khouna* dans la culture arabo-musulmane. Il

est intéressant, à titre d'exemple, de se pencher sur quelques unes de ces appellations, sans pour autant dériver de notre sujet.

- **Les Hijras**

En Inde, au Pakistan et au Bangladesh, les Hijras sont des individus à part, considérés comme socialement asexués. Culturellement ni hommes, ni femmes, la plupart sont biologiquement de sexe masculin, mais certains Hijras sont des femmes, même si elles sont très minoritaires. Les Hijras ne sont pas réellement des transsexuelles, mais se définissent selon des critères issus de textes védiques très anciens dont, souvent, les non-initiés peinent à comprendre le sens. *The Humsafar Trust*, une coopérative de santé installée à Bombay (Mumbai), estimait leur nombre à 5 à 6 millions en 2007 rien que pour l'Inde, mais ces chiffres ne servent qu'à donner une idée de l'étendue du phénomène. Les Hijras, aussi connus sous des noms comme Aravani ou Aruvani, ou encore Jogappa, sont également appelés « eunuques » en anglais, l'une des langues officielles de l'Inde. Pourtant, très peu sont castrés, donc l'idée d'eunuques n'est pas exacte.

Les Hijras s'habillent comme des femmes, et exhibent souvent des parures colorées et bon nombre de bijoux divers. Elles (les deux pronoms peuvent être utilisés sans distinction) se comportent socialement comme des femmes, et la société les reconnaît le plus souvent comme telles, mais elles-mêmes se définissent comme des individus neutres, et dont le sexe n'est pas une composante de leur identité. Selon *The Humsafar Trust*, toujours, 8% des Hijras se rendant à la clinique de la coopérative sont des *nirwaan* (castrés) ayant subi une opération (généralement une orchydectomie, ou ablation des testicules, mais parfois une vaginoplastie complète, soit la création d'un vagin, comme de nombreuses transsexuelles ailleurs dans le monde). La photographie

britannique Dayanita Singh, d'origine indienne, a écrit à propos de son amitié avec une Hijra nommée Mona Ahmed : « *Quand je lui demandais une fois, si elle voulait aller à Singapour pour faire une opération de changement de sexe, elle me répondit : « Vous ne comprenez vraiment pas. Je suis un troisième sexe, pas un homme essayant de devenir une femme. Le problème vient de votre société, qui ne reconnaît que deux sexes ».*

Des associations de Hijras ont vu le jour en Inde et ont milité pour la reconnaissance d'un troisième sexe. En 2005, les formulaires de demandes de passeports indiens ont été mis à jour et se sont mis à proposer trois choix de genres au lieu de deux, rompant avec la tradition presque mondiale de la dualité sexuelle.

Comme le reflet des Hijras dans un miroir, des groupes de « femmes masculines » existent en Inde, comme les Hijras sont des « hommes féminins » : parmi les Gaddhi qui vivent au pied de l'Himalaya, dans le nord du pays, certaines filles adoptent le rôle de *sadhin*, renoncent au mariage, s'habillent et travaillent comme des hommes, mais elles gardent néanmoins leur nom féminin, comme si leur état n'était pas un changement radical mais une « simple » évolution. Un anthropologue de la fin du XIXe siècle avait déjà relevé dans les Madras l'existence d'un rôle similaire aux *sadhin* : les *basivi*.

- **Les Fa'afafine, mahus et rae rae**

Dans certaines cultures polynésiennes, les fa'afafine (ou mahus) sont des individus appartenant à un troisième genre, au même niveau que les hommes ou les femmes. Ils sont tous biologiquement masculins mais se comportent de manière considérée comme typiquement féminine. Selon Tomasailau Sua'ali'i, les fa'afafine de l'île de Samoa seraient physiquement incapables de se reproduire ; pourtant, rien n'affirme que l'état de fa'afafine serait dû à une

défaillance de la fertilité, ou que la fertilité serait une conséquence du choix de devenir fa'afafine.

Appelés parfois mahus ou rae rae, les représentants du troisième genre sont généralement bien acceptés dans la société polynésienne : ils sont en effet la continuité d'une très ancienne tradition, et font partie intégrante de la société. Pourtant, il faut se méfier à ne pas confondre les fa'afafine et les mahus d'un côté, et les rae rae de l'autre : en effet, les rae rae, terme créé dans les années 1960, s'apparentent davantage aux transsexuel(le)s que l'on rencontre dans toutes les sociétés modernes qu'au fruit d'une ancestrale tradition insulaire. Cependant, les rae rae, souvent opérées, ont parfois recours à la prostitution, ce qui les fait mal voir de la société polynésienne, ce qui n'est pas le cas des fa'afafine et des mahus.

Les premiers navigateurs européens débarqués sur les îles de l'archipel avaient déjà relevé la présence des fa'afafine : William Bligh, le capitaine du *Bounty*, ou James Cook, le célèbre navigateur, rapportèrent ainsi que des garçons différents recevaient une éducation toute particulière, dès l'enfance. Une fois plus âgés, ils s'épilaient et se travestissaient librement, mangeant à l'écart des hommes et œuvrant avec les femmes. Ces individus occupaient souvent un poste de domestique auprès d'une personnalité influente, mais étaient exclus des cérémonies religieuses. Ils avaient également la particularité d'initier les adolescents au monde du sexe. Au XIXe siècle, Paul Gauguin a peint des fa'afafine à plusieurs reprises.

D'après une représentation courante, il arriverait dans les familles comptant une majorité de garçons, que les parents décident d'élever l'un d'eux comme une fille, afin qu'il participe aux tâches ménagères qui sont traditionnellement réservées aux filles seules. Pourtant, peu de preuves viennent confirmer cette hypothèse.

En 2004, le film documentaire de Jean-Michel Corillion intitulé *Mahu*,

l'Efféminé, a reçu le Grand Prix du FIFO (Festival International du Film Océanien). François Bauer a également écrit *Raerae de Tahiti : rencontre du troisième type*⁵.

- **Les Kathoey en Thaïlande**

Kathoey, qui veut dire dame-garçon, est le terme employé en Thaïlande pour désigner les individus appartenant au troisième sexe. Le chercheur Sam Winter, professeur à l'université de Hong Kong et directeur du Centre de Recherches Asiatiques sur les Transsexuels, estime que le public thaïlandais les voit à 50% comme des hommes ayant un esprit de femme, à 35% comme un troisième sexe et à 15% comme des femmes nées dans un corps d'hommes, c'est à dire des transgenres. Les kathoey eux-mêmes se définissent à 45% comme des femmes, à 36% comme un « deuxième genre de femmes » et à 11% comme des individus n'appartenant pas au genre masculin.

D'après un article sur les transsexuelles en Thaïlande paru dans le magazine *Courrier International* numéro 986 (24 au 30 septembre 2009), le nombre de kathoey en Thaïlande serait estimé compris dans une fourchette allant de 10000 à 100000 individus, ce qui est beaucoup trop imprécis pour se faire une idée concrète. Si les transsexuelles MtF (« male to female », homme vers femme) semblent si nombreuses en, Thaïlande, c'est probablement parce que de nombreux chirurgiens de ce pays se sont spécialisés dans les opérations de réassignation de genre, et de plus en plus de cliniques privées proposent d'opérer les transsexuelles à des tarifs défiant toute concurrence européenne ou américaine, en général avec des résultats très satisfaisants.

Des archives religieuses ont consigné le rôle joué depuis des siècles par les kathoey dans la société thaïlandaise, qu'elles soient prostituées, saltimbanques ou chamanes. Jusqu'à une période récente, cependant, elles

5 BAUER, F. (2002) : *Raerae de Tahiti : rencontre du troisième type*, Haere po (Papeete)

n'étaient tolérées dans la société qu'à condition de rester confinées dans ce cadre, et de ne pas pratiquer d'autres activités.

Comme pour les rae rae de Polynésie, les kathoeyes, assimilées aux *ladyboys* dont le nom est souvent associé à la prostitution, sont parfois mal vues. Cependant les mœurs évoluent : en 2004, l'école de technologie de Chiang Mai a réservé un espace de toilettes aux kathoeyes, montrant sur la porte les symboles masculin et féminin entremêlés. Le règlement intérieur stipule que les kathoeyes scolarisés chez eux, apparemment nombreux, sont obligés de porter les uniformes masculins et peuvent avoir des coupes de cheveux féminines.

- **Les Muxhe en Amérique du sud**

Dans la culture des Zapotèques de l'État d'Oaxaca, en Amérique du Sud, les muxhe (ou muxé) sont des hommes qui s'habillent et se conduisent socialement comme des femmes. Le terme provient du mot espagnol du XVI^e siècle utilisé pour « femme ». En 1974, une étude réalisée chez les Zapotèques estime que 6% des hommes de la communauté sont des muxhe. Cependant, leur intégration sociale est telle qu'il est difficile de les recenser : ils peuvent librement se marier et avoir des enfants, ou bien vivre avec un autre homme, et la société les accepte tout naturellement.

- **Les Berdaches en Amérique du Nord**

Les berdaches sont un exemple particulièrement important d'individus qui, sans pour autant être qualifiés de marginaux, ont leur place attitrée dans la société tout en étant des transvestis homosexuels. Chez les Ojibwés, une tribu amérindienne d'Amérique du Nord, les *agokwa*, dont le nom signifie « comme une femme », sont des individus appartenant au troisième sexe. Le terme

agokwa s'est généralisé et a longtemps désigné ces personnes dans toutes les tribus. Pierrette Désy⁶, une anthropologue canadienne, explique que pour les amérindiens, ces êtres possédaient deux esprits : à la fois l'esprit masculin de l'esprit féminin. Chez les peuples Winkte de la culture Lakota, les *ninauposkitzipxpe*, ou « femmes à cœur d'homme », sont aussi des représentants du troisième genre. Des anthropologues et des sociologues ont longtemps débattu sur la nature de ces berdaches, mais sans parvenir à s'entendre : pour certains, les Deux-Esprits sont des personnes transgenres désirant se réapproprier le genre qu'ils sentent être le leur, ou bien des genres mélangés, des genres intermédiaires. D'autres, comme Will Roscoe, pensent que les berdaches appartiennent à un troisième genre indépendant des hommes et des femmes. Un compte-rendu de la question, résumant les théories mais n'apportant aucune réponse concrète, a été rédigé par l'anthropologue Jean-Guy Goulet, en 1996.

Le terme « berdache », utilisé par les anthropologues, vient du français « bardache », qui proviendrait lui-même de l'espagnol « bardaxa », de l'italien « berdascia », de l'arabe « bardaj » et du persan « barah »⁷. Selon le Littré, ce mot a avant tout une signification obscène et dépréciative, qui désigne « le mignon ou le giton ». Les voyageurs français l'ont repris pour nommer les homosexuels autochtones d'Amérique du Nord, mais ce terme a souvent été utilisé pour désigner indifféremment les homosexuel(le)s, les bisexuel(le)s, les androgynes, les travestis, les hermaphrodites ou les eunuques. En effet, les chroniqueurs ne font bien souvent aucune distinction entre l'homosexuel et le travesti : pour eux, les deux concepts sont liés et indissociables.

On possède relativement peu d'informations sur les berdaches, car les premiers colons qui les rencontrèrent en arrivant dans le Nouveau Monde

6 Pierrette Désy (1977) : *L'Homme-Femme, les berdaches en Amérique du Nord*, Libre – politique, anthropologie, philosophie, Payot (Paris), no 78-3, p. 57

7 Voir aussi Angelino, H. & Shedd, G., *A Note on Berdache*, A. A., no 57, p. 121, 1955

étaient préoccupés par des objectifs plus importants, qu'ils soient missionnaires, explorateurs ou marchands, et ils n'ont pas employé beaucoup d'énergie à décrire des mœurs qui, répréhensibles à leurs yeux, n'allaient sans doute pas tarder à disparaître. Et en effet, durant les quelques siècles suivants, les berdaches, comme tant d'autres amérindiens, furent exterminés, chassés ou réduits à se conformer à la morale occidentale des colons.

Les berdaches, comme les Hijras en Inde, ont pour particularité d'avoir une place attitrée dans la société à laquelle ils appartiennent : selon Pierrette Désy, le berdache ne peut être comparé avec les travestis de nos sociétés : il n'est pas transsexuel, puisqu'il ne modifie pas son corps pour « ressembler » à une femme, mais il peut être qualifié de transgenre car il cesse d'être un homme pour devenir un individu ayant les caractéristiques sociales à la fois des hommes et des femmes. Il participe aux tâches ménagères et domestiques de femmes, mais aussi à la guerre et aux cérémonies religieuses. Le père Marquette⁸, au XVIIe siècle, a le mérite d'être l'un des seuls de son époque à remarquer le rôle politique et religieux des berdaches de l'Illinois : en effet, il note que ceux-ci sont « manitous », ce qui renvoie implicitement à un rôle religieux. Dans toutes les tribus, les transvestis sont investis de pouvoirs chamaniques : loin d'être placés dans une catégorie aliénante qui les exclurait de la société, ils sont au contraire appelés à jouer un rôle sur deux plans, le profane et le sacré. Les mythes pueblos et navajo nous rappellent avec insistance que le berdache détient ce double pouvoir. Berdache, mythologie et religion sont intimement liés, comme nous le verrons plus loin.

Il y aurait des quantités de choses à dire concernant les berdaches, mais il faudrait pour cela leur réserver une étude complète. Nous invitons ainsi le lecteur à prendre connaissance du passionnant travail de Pierrette Désy.

⁸ *Récits des Voyages et Découvertes du P. Jacques Marquette*, in *Relations inédites de la Nouvelle-France 1672-1678*, éd. Elysée, tome 2, p.268

I.2.4. Mythologies et identités sexuelles

- **La Mésopotamie et la culture méditerranéenne**

La culture mésopotamienne, l'une des plus anciennes avec celle des peuples qui s'installèrent sur les rives du Gange il y a des millénaires, possède une mythologie d'une immense richesse. Selon le mythe de création sumérien, retrouvé sur une tablette de terre datant du second millénaire avant J.C., la déesse Ninhursag possédait un corps totalement asexué. Le dieu Enki la plaça « face au roi », place sociale très élevée. Dans le mythe akkadien de Atrahasis, à la même époque environ, Enki demanda à Nintu, la déesse de la naissance, d'établir une troisième catégorie de personnes, en plus des hommes et des femmes, et qui serait leur égal. Cette troisième catégorie serait formée par les démons qui volent les jeunes enfants (voir à ce sujet le personnage de Lilith, chez les chrétiens), les femmes infertiles et les prêtresse qui n'ont pas le droit de tomber enceintes. On trouve ici un lien très fort entre le « troisième sexe » (ou la troisième catégorie) et l'impossibilité – ou l'interdiction – de procréer, qui est toujours l'un des traits caractéristiques majeurs des transsexuel(le)s d'aujourd'hui. Ceux qui ne peuvent se reproduire sont donc une catégorie à part, parallèle à la catégorie des individus fertiles. La question que l'on peut se poser, c'est de savoir si cette troisième catégorie était perçue comme mauvaise et inutile, ou simplement différente.

A Babylone, à Sumer et en Assyrie, certaines personnes qui remplissaient un rôle religieux au service d'Ishtar (Inanna) ont été décrits dans les textes comme appartenant à un troisième genre, sans pour autant que l'on fasse de lien évident avec l'infertilité. Ces personnes, hommes et femmes, pratiquaient une prostitution sacrée, sans sortir du cadre du religieux, ainsi que la danse, la musique et le théâtre, et pratiquaient couramment le transvestisme. A Sumer, les noms cunéiformes qui leur étaient attribués étaient *ur.sal* ou

kur.gar.ra (« homme-femme »). Les ethnologues, anthropologues, sociologues et théologiens modernes qui les ont étudiés les ont souvent considérés – à tort – comme des hermaphrodites, des eunuques, ou des homosexuels, alors que leur fonction était avant tout religieuse et entrainé dans le cadre strictement structuré et réglementé d'un culte à Ishtar-Inanna.

Nous avons déjà évoqué la culture méditerranéenne pour parler de l'homosexualité dans l'Antiquité grecque et latine, mais des sources bien plus anciennes nous sont parvenues : des poteries datant du Moyen Empire et trouvées près de Thèbes, en Égypte, font état de trois genres : *tai* (le masculin), *hmt* (le féminin), et *sht* (« sekhet »), souvent traduit par « eunuque », encore une fois à tort, car aucune preuve ne vient avancer que ces individus étaient castrés.

Comment évoquer la culture méditerranéenne et la construction de l'identité sexuelle sans parler de Platon et de son *Banquet*, écrit vers le IV^e siècle avant J.C. ? Ce texte met en avant l'existence de trois sexes : mâle, femelle et androgyne, qui furent séparés par Zeus. On illustre souvent cette situation en présentant les individus hétérosexuels comme étant des « androgynes coupés en deux », et cherchant leur seconde moitié afin de ne faire à nouveau plus qu'un. Cette idée rejoint celle évoquée plus loin de la volonté d'unir le dual, comme si cette dualité était source de douleur, de souffrance ou de problèmes, comme si les individus hétérosexuels étaient « incomplets » et les androgynes « complets ». Mais alors que penser ? Androgyne et transsexuel(le) sont-ils synonymes ? Les homosexuels sont-ils, à l'image des androgynes de Platon, des êtres « complets », ou bien ont-ils plutôt une moitié du même genre qu'eux, expliquant ainsi la nature même de l'homosexualité ?

Les eunuques ont souvent été considérés comme appartenant à un troisième sexe (voir par exemple la Bible hébraïque et le Nouveau Testament),

idée qui a persisté et que l'on retrouve – bien que controversée – chez les eunuques qui gardaient les harems des sultans ottomans et des shahs hindous jusqu'au début du XIXe siècle. Tertullien, qui croyait fermement en l'existence d'un troisième sexe, serait même allé jusqu'à prétendre que Jésus de Nazareth était eunuque. On sait par plusieurs auteurs latins que les galls, prêtres de Cybèle, appartenaient également à un troisième sexe.

Notons enfin, à titre d'exemple, que la langue latine, ainsi que de nombreuses autres possède trois genres : le masculin, le féminin et le neutre. Le sanskrit, langue sacrée parlée en Inde il y a des millénaires, fait également partie de ces idiomes à trois genres. Mais cela ne s'arrête pas à une question de linguistique : la langue serait plutôt le reflet d'un état de fait, et non le contraire.

- **Hindouisme, Bouddhisme et identité sexuelle**

Nous avons déjà évoqué les Hijras en Inde, mais plus qu'un fait culturel, les indiens ont fait de la transgression des genres un symbole religieux. Les fondements de la religion hindoue, si complexe et impénétrable pour le néophyte, reposent sur de nombreux textes créateurs, du *Rigveda* (1500 av. J.C.) à la *Bhagavad-gita* (1er siècle de notre ère), en passant par les *Upanishad* (de 1200 à 1600 av. J.C.), mais il ne faut pas pour autant oublier le si célèbre *Kama sutra*, attribué à Vatsyayana aux alentours du 1er siècle avant J.C., qui fut l'un des premiers ouvrages littéraires à s'intéresser aux relations entre les hommes et les femmes, et comment obtenir une parfaite harmonie entre eux, dans le but de réunir le dual. Le *Kama sutra* indique trois genres : la *pums-prakrti* (nature masculine), la *stri-prakrti* (nature féminine), et et la *tritiya-prakrti* (« troisième nature »). Les *Vedas*, écrits entre 1500 et 500 avant J.C., décrivent également trois catégories d'individus, classés en fonction de la *prakrti* (nature) de chacun.

Symbole – entre bien d'autres - de cette union du dual – le dieu Shiva est l'entité la plus complexe du panthéon hindou, déjà si difficile à appréhender pour les occidentaux. Shiva est le dieu ambigu par excellence : il représente à la fois la création et la destruction, l'ascétisme et l'érotisme. Parmi les mille noms qui le désignent, il y a Rudra, « le seigneur des larmes », ou Nataraja, « le seigneur de la danse », mais celui qui nous intéresse le plus ici est Ardhanarishvara, l'androgynisme ou l'hermaphrodite, synthèse du masculin et du féminin. Dans les temples dédiés à Shiva, le dieu est généralement symbolisé de manière abstraite par le *lingam*, un phallus en pierre, et son épouse Pârvâti, qui lui est indissociable, est symbolisée par la *yoni*, une vulve en pierre. Mais sous sa forme d'Ardhanarishvara, Shiva se fond avec Pârvâti et devient une entité hermaphrodite que l'on représente par une silhouette dont le côté droit est Pârvâti, et la partie gauche est Shiva. L'Ardhanarishvara est donc à la fois homme et femme, comme Shiva est à la fois destruction et création : il transcende la dualité pour ne former plus qu'un, et signifie alors la totalité de l'existence. Selon nous, l'Ardhanarishvara symbolise la création de l'identité sexuelle.

Dans la Vinaya bouddhique, dont la forme moderne fut codifiée vers le II^e siècle avant J.C., on reconnaît quatre genres, et non pas trois : mâles, femelles, *ubhatobyanjanaka* (personnes ayant une double nature, ou personnes duales), et *pandaka* (personnes de différentes natures sexuelles, dont l'infertilité serait peut être à l'origine). Le terme *pandaka* a peu à peu désigné les individus appartenant au troisième sexe (intersexuels, transvestis, transsexuels), qu'ils soient biologiquement hommes ou femmes. Aujourd'hui, les bouddhistes expliquent le fait d'être transsexuel(le) comme la conséquence karmique d'un adultère commis dans une vie antérieure.

- **L'Amérique d'avant la colonisation**

L'historien Matthew Looper pense que l'ancienne civilisation Maya reconnaissait sans aucun doute un troisième genre : en effet, ce peuple d'Amérique du Sud vénérât – entre autres – une divinité androgyne du maïs, et une divinité masculine de la lune (qui est généralement un symbole féminin). Looper pense que les antiques sociétés d'Amérique du Sud avaient peut être leurs berdaches, comme les amérindiens d'Amérique du Nord avaient les leurs, et qu'ils remplissaient les mêmes rôles de chamanes et de guérisseurs. L'anthropologue et archéologue Miranda Stockett note que plusieurs chercheurs ayant travaillé sur l'Amérique précolombienne ont ressenti une sorte de besoin inexplicable d'utiliser plus de deux genres dans leurs études sur les cultures Olmèques, Aztèques ou Mayas. L'anthropologue Rosmary Joyce, quant à elle, met en avant certaines représentations artistiques mésoaméricaines présentant des individus dotés d'organes sexuels masculins et une poitrine féminine, et symbolisant peut être le troisième sexe. Le lien entre les berdaches d'Amérique du Nord et d'Amérique du Sud semble évident : le spécialiste en culture des Andes Michael Horswell a écrit que les individus officiant lors du rituel *chuqui chinchay* (une divinité jaguar de la mythologie inca) appartenaient tous au troisième sexe, et étaient les acteurs essentiels des cérémonies des Andes avant l'arrivée des colons espagnols. Ces *quariwarmi* (« hommes-femmes ») étaient des chamanes, qui servaient de lien entre le spirituel et le terrestre, entre le sacré et le profane, à l'image des berdaches amérindiens. Horswell explique que le transvestisme des *quariwarmi* servait à établir un lien entre le masculin et le féminin, le présent et le passé, le vivant et le mort. Leur présence chamanique était, à l'instar de l'Ardhanarishvara hindou, un symbole de création très puissant.

Nous avons parlé plus haut de la valeur mythologique des berdaches

d'Amérique du Nord. En effet, ces individus avaient une importance primordiale lors des rituels et des cérémonies amérindiennes, et il est important de relever, comme l'a fait Pierrette Désy, que « *la représentation de l'homme-femme ou de la femme-homme est dramatiquement présente dans les mythes et les rites* »⁹. De nombreux mythes de création évoquent ce phénomène, et lui donnent une importance considérable, voire essentielle. Nous ne pouvons pas les étudier tous ici, mais le lecteur pourra en apprendre davantage dans l'ouvrage de Pierre Désy. Citons néanmoins, à titre d'exemple, le mythe de création des Hurons-Iroquois : la femme-tombée-du-ciel se retrouve dans un univers où l'être humain est absent. Elle donne mystérieusement naissance à une fille, qui se retrouve à son tour enceinte sans avoir connu d'homme – puisque celui-ci n'existe pas encore. Certaines versions du mythe nous apprennent que les deux femmes auraient été fécondées par le vent. Ce mythe semble occulter le besoin d'une présence masculine dans l'acte de conception, à l'image de la virginité de la mère de Jésus de Nazareth chez les catholiques. La fille donne naissance à des jumeaux, qui seront élevés par leur grand-mère. Dans la grande majorité des versions de ce mythe, une fois adolescents, les deux frères se battent et l'un d'eux sera tué par son frère. Il est inutile de préciser le lien plus qu'évident avec Abel et Caïn dans la Genèse chrétienne... Ce mythe de la femme-tombée-du-ciel n'est pas très explicite : il ne fournit aucune preuve, mais indique l'importance de la femme dans la société amérindienne (le femme étant à l'origine de l'humanité).

Dans le mythe d'émergence des indiens Zuñi, le peuple décide de se donner pour chefs un frère et une sœur, Siweluhsita et Siweluhsiwa, afin de les mener lors d'un grand voyage qu'il doit entreprendre. Mais le frère, lors d'une sieste à l'écart du peuple, viole sa sœur. L'enfant qui naît de cette union incestueuse est une *lamana* (« femme-homme »), la combinaison d'un homme

9 Pierrette Désy (1977) : *L'Homme-Femme, les berdaches en Amérique du Nord*, Libre – politique, anthropologie, philosophie, Payot (Paris), no 78-3

et d'une femme. Notons ici le lien entre inceste et troisième genre : nous avons vu plus haut que pour les bouddhistes, la transsexualité résulte d'un inceste commis dans une vie antérieure. Doit-on y voir alors une punition divine ?

Si les mythes montrent avec précision que les indiens d'Amérique ont depuis longtemps envisagé la transsexualité, les rituels montrent également qu'ils faisaient un lien évident avec l'homosexualité, et que ces phénomènes relèvent du sacré. Chez les indiens Tewa, il existe une cérémonie de passage à l'âge adulte appelée *kachina* lors de laquelle on réunit garçons et filles, et on leur demande si ils sont homme ou femme. Chacun doit alors répondre « je suis un homme », et ensuite « je suis une femme ¹⁰ ». Cette scène est un rituel rappelant le mythe d'émergence des Tewa, au moment où apparaît le *Kanyotsanyotse*, héros appartenant au troisième genre, mais c'est également « une tentative de réduction de l'hostilité archaïque entre les sexes », comme le note Pierrette Désy.

Le concept de transgression des genres, que ce soit par le biais du transvestisme ou de la transsexualité, s'inscrit donc dans la mémoire de l'humanité depuis des millénaires. Ce phénomène que beaucoup pensent être récent est en fait aussi ancien que l'Homme lui-même, et fait intimement partie de lui. Comme nous avons pu le voir, de nombreuses civilisations anciennes avaient dans leurs sociétés une place souvent enviable et prestigieuse pour les individus appartenant au troisième genre, et il semblerait que ce ne soit que l'austère rigidité et la catastrophique fermeture d'esprit des sociétés occidentales modernes qui soient à l'origine du rejet de ces individus hors-normes. Comme il a été répété plusieurs fois, transgression des genres et homosexualité sont fermement liés ; on pourrait d'ailleurs envisager

10 Voir Laski, V. *Seeking Life*, M.A.F.S. 50, 1959, pp. 25-26 et Sebag, L., 1971, pp. 424-425

l'homosexualité elle-même comme étant une transgression des genres. Comment donc s'est passé ce déclin de l'âge d'or du troisième genre ? Et quand s'est-il déclenché ? Pour quelles raisons ?

I.3. Homosexualité et transvestisme dans l'Antiquité

I.3.1. Les sources et les études

Le nombre de sources littéraires concernant l'homosexualité et datant du Moyen Age est malheureusement bien inférieur à celui des documents datant de l'Antiquité grecque et latine. La cause principale à cette différence flagrante est sans doute la perception de l'homosexualité qu'en avaient les sociétés antiques et médiévales, différentes en de nombreux points. Il ne faut pas non plus négliger l'argument de la religion qui a joué un rôle primordial dans l'évolution de la société. De nombreux chercheurs ont mené des enquêtes parfois très satisfaisantes sur l'histoire de l'homosexualité, et on leur doit en particulier un certain nombre d'articles sur la Grèce antique qui, si il avait existé un équivalent pour la période médiévale, nous aurait été d'une aide immense. L'étude la plus ancienne – mais toujours citée comme une référence – se référant à l'homosexualité grecque est l'article de M. H. E. MEIER, *Paederastia*, paru en 1837 dans l'*Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künsten*¹¹, et qui n'a été traduit en français et considérablement enrichi que près d'un siècle plus tard par L. R. de POGÉY-CASTRIES sous le titre *Histoire de l'amour grec dans l'Antiquité* à Paris en 1930. John BOSWELL, dans *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*, précise qu'il vaut mieux le lire en version française car les ajouts de L. R. de POGÉY-CASTRIES sont d'un immense intérêt (p39, note 1). Durant cette intervalle d'un siècle, J. A. SYMONDS a publié *A Problem in Greek Ethics* en 1873, réimprimé à New

11 Ed. J. S. ERSCH et J. J. GRUBER, Leipzig, 1837, 3, 9, pp. 149 - 188

York en 1875. Cette étude a obtenu les mêmes résultats que celle de MEIER, bien que les deux aient été menées sans rapport entre elles. Ensuite, entre 1925 et 1928, Paul BRANDT, excellent spécialiste de l'Antiquité, publie sous le pseudonyme de Hans LICHT un article intitulé *Sittengeschichte Griechenlands* et qui contient une excellente étude de l'homosexualité (parmi de nombreux autres aspects de la vie quotidienne des Grecs), qui a été traduite en anglais par J. H. FREESE à Londres, en 1932, sous le titre *Sexual Life in Ancient Greece*. En 1937 paraît à Baltimore *Study of Greek Love-Names, Including a Discussion of Paederasty and Prosopographia*, de D. ROBINSON et E. FLUCK, qui utilise d'autres matériaux que des sources purement littéraires, ce qui fut la cause des nombreuses critiques scientifiques et de son relatif dénigrement malgré une valeur certaine. John BOSWELL, cité plus haut, dénonce une nette baisse de qualité dans les articles parus entre les années 1960 et 1980, bien que certains d'entre eux soient tout de même intéressants, comme par exemple les travaux de K. J. DOVER, *Eros and Nomos*¹², *Greek Popular Morality*¹³ et *Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour*¹⁴, d'une grande valeur si on fait abstraction de la fâcheuse habitude de l'auteur à se contredire d'un travail à l'autre.

I.3.2. Faits et interprétations

Que disent, alors, ces différentes études ? Que sait-on aujourd'hui de l'homosexualité antique ? Outre le discours d'Eschine contre Timarque, l'*Erotikos* de Démosthène et quelques autres textes publics qui sont considérés comme de rares exceptions, la plupart des sources littéraires confirment que les relations sexuelles entre hommes étaient tout à fait admises dans les sociétés grecque et latine : Athéniens et Romains ne cachaient pas leurs attirances pour

12 Bulletin of Classical Studies, 11, 1964, pp. 31 - 42

13 Oxford, 1975

14 Arethusa, 6, 1973, pp. 69 - 73

d'autres hommes, et ces relations étaient franchement avouées et généralement acceptées, bien qu'elles aient été considérées différemment des relations hétérosexuelles et, moins régies par l'État, elles ont laissé un peu moins de traces de leur existence. Cependant on retrouve de nombreuses occurrences d'amours homosexuelles dans la poésie, par exemple. En effet la littérature est la principale source traitant de la vie amoureuse d'une société : ce que les actes de vente et les listes commerciales sont à l'histoire économique, les poèmes et les lettres le sont à l'histoire des relations personnelles et aux attitudes à l'égard de ces relations. C'est pourquoi cette étude s'appuie principalement sur des documents littéraires pour soutenir une thèse qui, pourtant, touche autant à la littérature qu'à la sociologie, l'anthropologie et l'ethnologie, la philosophie, etc. Cependant, un problème se pose : comment étudier ces sources littéraires ? En effet, la littérature peut toucher autant au réel qu'à l'imaginaire, et il est nécessaire d'établir un équilibre entre les deux. De plus, si on sait que les auteurs latins ont copié des thèmes de la poésie grecque homosexuelle, on peut également penser – à tort – que les romains eux-mêmes n'éprouvaient pas ces sentiments, que l'on jugerait alors propres aux grecs. Partant de ce principe, on peut aussi envisager que les grecs ont également copié une poésie antérieure, persane par exemple, et n'ont pas, de ce fait, vécu de relations homosexuelles. Le but réel de l'historien ou de toute autre personne qui étudie ces sources anciennes est donc de découvrir quel peuple a le premier ressenti des émotions authentiques, donnant la possibilité aux autres peuples présents et à venir la possibilité de les recopier.

I.3.3. Mythes et réalités

Néanmoins, si la littérature grecque a peut être copié certains mythes homosexuels chez d'autres civilisations méconnues, elle en a également créé

une grande partie : citons par exemple les quatorze amants d'Hercules, et la liste donnée par MEIER et de POGÉY-CASTRIES (voir notes ci-dessus). Xénophon dans *Le Banquet* (8, 31), soutient que les liens unissant Achille et Patrocle étaient dépourvus de sexualité, mais la plupart des autres sources grecques le contredisent. L'idée que les deux guerriers étaient amants date au moins d'Eschyle et persiste jusqu'au XVIIe siècle. La mythologie recèle également de plusieurs exemples : lorsque le dieu Apollon se fait voler ses bœufs par Hermès, il est en compagnie de son amant. Cependant ce motif est un thème théologique avant d'être un reflet concret de la société grecque. Apollon et Hyacinthe, Achille et Patrocle, ou encore Hercule et Acheloüs : les couples antiques mythiques ou réels célèbres pour leur homosexualité – qu'elle soit évidente ou non – sont nombreux. Narcisse, également, en tombant amoureux de son reflet tombe amoureux d'un homme, et même si la dimension érotique n'est pas toujours apparente, elle existe : Narcisse est homosexuel, selon l'étymologie du terme.

Le mythe de Ganymède s'inscrit également dans cette problématique, et sera souvent repris par les écrivains de la période médiévale : Ganymède, amant de Zeus et échanson des dieux, est avant tout un prince troyen, fils de Tros (le roi fondateur de Troie) et de la nymphe Callirhoé. Par son lien de parenté avec Dardanos, il est un descendant de Zeus, mais cet aspect sera le plus souvent occulté dans la littérature. D'après l'*Illiade*, Ganymède est le plus beau des adolescents ; la beauté et la jeunesse semblent être ses deux principales qualités. Berger sur le mont Ida de Troade, il est enlevé par Zeus qui, transformé en aigle, veut faire de lui son amant et l'échanson des dieux. Certaines versions du mythe prétendent qu'en compensation, il offrit au père du jeune homme quatre chevaux qu'il tenait de Poséidon, mais d'autres disent que c'est une coupe en or, forgée par Héphaïstos, qu'il lui donna. Héra, furieuse

que le poste d'échanson ait été enlevé à sa fille Hébé, et jalouse de ce nouvel amant, obligea Zeus à renvoyer Ganymède parmi les mortels, mais celui-ci préféra l'élever au ciel où il devint la constellation du Verseau.

Symbole de l'amour homosexuel depuis la Grèce antique, le couple formé par Zeus et Ganymède est devenu un archétype inévitable qui a inspiré d'innombrables œuvres aussi bien en littérature qu'en sculpture, peinture, etc. L'une des plus anciennes représentations artistiques de Ganymède est sans doute la sculpture réalisée par Léocharès au IV^e avant J.C., admirée par Pliny l'Ancien. Straton de Sardes l'évoque également dans ses *Epigrammes* (*Anthologie grecque*, XII, 221). Durant le Moyen Age, ce symbole fut principalement utilisé par les écrivains, mais la Renaissance et le retour au modèle Antique virent fleurir une grande diversité artistique prenant Ganymède pour modèle, à travers la célébration de la jeunesse et de la beauté.

I.3.4. L'homosexualité dans les sociétés antiques

Ces relations homosexuelles étaient-elles perçues par la société comme des relations libres, partagées, ne concernant que les hommes d'âge adulte, ou bien frôlait-elle souvent, comme le prétend aujourd'hui une idée reçue, la pédophilie ? Tout d'abord il faut noter que ce n'est que depuis une époque relativement récente que l'homosexualité a été associée à un manque de sens moral : chez beaucoup de peuples primitifs, puis dans un certain nombre de sociétés antiques, elle était perçue comme généralisée, omniprésente et faisant partie de la vie sexuelle des individus, quelle que soit leur classe sociale. On pense souvent que dans la Grèce ou la Rome antique, les liaisons homosexuelles mettaient systématiquement en rapport des personnes d'âges différents : un homme mûr, voire âgé (l'amant), et un jeune garçon, souvent imberbe et à peine pubère (l'aimé). C'est en grec seulement que l'on fait une

distinction entre *erastès* et *eromènos*, amant et aimé ; on ne sait pas trop si ces termes résultent de la répartition attendue des rôles, mais on pense bien que ces rôles n'étaient pas déterminés à l'avance, puisqu'on ne pouvait pas savoir lequel assumerait chacun (voir par exemple Platon, *Banquet*, 180b). Une même personne pouvait très bien être en même temps l'amant et l'aimé de plusieurs partenaires (Xénophon, *Banquet*, 4, 23). Dans la plupart des cas, l'aimé était le plus beau, pas forcément le plus jeune : Socrate, dont on sait que son physique n'était pas des plus avenants, est toujours l'amant des autres, alors qu'Alcibiade, connu pour sa beauté, tient dans les textes le rôle de l'aimé. La jeunesse ne semble donc pas être forcément une qualité obligatoire, contrairement à ce qu'affirme l'idée reçue. Euripide fut l'amant d'Agathon alors que l'un avait soixante-douze ans et l'autre quarante, et Parménide avait soixante-cinq ans quand il eut une liaison avec Zénon qui en avait lui-même quarante. Alcibiade était déjà un homme mûr quand Socrate s'éprit de lui. L'amour homosexuel ne semble donc pas concerner particulièrement un homme adulte et un (très) jeune homme. Certains spécialistes affirment même que les relations supposées entre personnes d'âges différents ne peuvent pas être considérés comme relevant d'une « homosexualité authentique » : comment, alors, considérer les rapports hétérosexuels entre des hommes d'un certain âge et de jeunes filles ? Seraient-ils « moins hétérosexuels » que chez deux personnes d'âge semblable ? Tout comme le terme « hétérosexuel », le terme « homosexuel » inclut tout autant les relations entre homme et garçon, homme et homme ou garçon et garçon, sans distinction particulière. Le débat n'a donc pas réellement lieu d'être.

Pourtant, que penser des documents rapportant des relations entre adultes et jeunes garçons ? Il s'agirait en fait davantage d'une « convention culturelle idéalisée », selon les termes de Boswell, qui ne correspond pas

totale à la réalité¹⁵. A titre d'exemple on effectuera une comparaison avec la société occidentale contemporaine : la beauté féminine est incarnée par l'archétype de la jeune fille mince et âgée de seize à vingt-cinq ans environ, alors que pourtant tout le monde ne fantasme pas forcément sur cet archétype, et n'y trouve pas forcément l'attrait véhiculé par la société.

Dans la littérature attique, la jeunesse des femmes est bien moins souvent mise en valeur que celle des hommes, ce qui tend à démontrer une réelle attirance d'ordre érotique pour les jeunes hommes. On peut observer l'inverse dans la société occidentale contemporaine, où l'érotisme est symbolisé par le corps féminin (il suffit de voir la première publicité venue mettant en scène une femme pour s'en rendre compte)... Platon, dans ses dialogues, distinguait soigneusement les hommes attirés par les garçons et ceux attirés par les hommes mûrs, mais peu d'écrivains de son ère ont été aussi pointilleux. La plupart des termes impliquant une attirance érotique pour les hommes jeunes ou moins jeunes sont interchangeables, ce qui prouve que l'âge n'entre pas en considération.

Cependant, cette tendance d'acceptation de l'homosexualité va évoluer jusqu'à s'inverser totalement au Moyen Age...

I.4. Homosexualité et transvestisme au Moyen Age

I.4.1. Introduction

Une hostilité croissante à l'égard des homosexuels a commencé à se manifester en Occident durant la période de la dissolution de l'Empire Romain, c'est à dire du IIIe au VIe siècle, sous l'action de facteurs qu'il est impossible

¹⁵ Voir DOVER, *Eros and Nomos* p31 (ouvrage cité plus haut)

d'analyser correctement, mais qui comprennent sans doute la disparition des sous-cultures urbaines.

Durant le Haut Moyen Age, du Ve au Xe siècle, les homosexuels ont été par conséquent rarement visibles. Tout au long du XIIe siècle, la théologie morale a placé l'homosexualité sur le même plan, dans le pire des cas, que les rapports hétérosexuels hors mariage, et plus souvent encore est restée muette sur ce chapitre. Peu de textes législatifs furent promulgués et leur efficacité est douteuse.

La renaissance de l'économie et de la vie urbaine, qui se fait sentir dès le XIe siècle, s'est accompagnée d'une réapparition de la littérature homosexuelle.

A compter de la seconde moitié du XIIIe siècle, une hostilité plus virulente se fait jour dans la littérature populaire et gagne également en fin de compte les textes théologiques et juridiques. Les XIIIe et XIVe siècles ont laissé une place importante à l'expulsion des minorités, quelles qu'elles soient, et les institutions ecclésiastiques se sont alliées à la masse populaire pour faire naître un sentiment de rejet des minorités que l'on a par exemple pu voir lors des croisades.

Le Haut Moyen Age ne sera pas traité en détail ici, car la période qui nous intéresse réellement est la celle de l'âge d'or de la littérature du Moyen Age, c'est à dire du XIe au XVe siècle environ. Le Haut Moyen Age, par sa production littéraire plus restreinte, propose moins de sources concernant l'homosexualité.

I.4.2. Les homosexuels au Moyen Age

Les auteurs médiévaux n'évoquent que très rarement les possibles origines de l'homosexualité : la plupart se limitent à un commentaire moral, ou éventuellement à des observations phénoménologiques. Albert le Grand, au

XIIIe siècle, y voit une maladie contagieuse répandue surtout chez les riches et extrêmement difficile à traiter. Son élève saint Thomas d'Aquin, qui suit l'opinion d'Aristote sur la passivité, prétend qu'il s'agirait d'un défaut génétique. Évidemment, aucune étude statistique n'ayant été réalisée avant une époque très récente, il est particulièrement difficile de se faire une idée de l'impact de l'homosexualité sur la société médiévale. On sait néanmoins qu'à la fin du XIIe siècle, les « sodomites » sont comparés aux « grains de sable du rivage », et l'Europe est « envahie » par eux. Au XIVe siècle, Arnaud de Vernhola affirme devant l'inquisiteur Jacques Fournier que si ce dernier voulait mettre la main sur tous les homosexuels de Pamiers, dans l'Ariège, « il aurait beaucoup à faire, puisqu'il y en a plus de trois mille ¹⁶ ». Ce chiffre doit probablement représenter plus de la moitié de la population de Pamiers à cette époque, et bien qu'il s'agisse d'une incontestable exagération, cela prouve bien que la communauté homosexuelle était particulièrement importante.

I.4.3. Étude chronologique

Vers le XIe siècle, l'occident médiéval connut un grand mouvement d'urbanisation qui engendra, entre autres, une grande liberté d'esprit et une plus grande liberté accordée à l'individu. Presque tous les historiens s'accordent à dire que la fin du XIe et le début du XIIe siècle furent une époque d'"ouverture" et de tolérance dans la société européenne. L'indifférence de l'Église du haut Moyen Age envers les homosexuels commença à se dissiper et fit place à deux attitudes opposées : un groupe peu nombreux mais particulièrement virulent, s'appuyant sur Chrysostome, affirma que les actes homosexuels constituaient non seulement un péché, mais un péché grave, plus proche du meurtre que de la gourmandise ou de la fornication. Ces hommes

16 *Le Registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers*, éd. Jean Duvernoy, Toulouse, 1965

tentèrent en vain d'intéresser les pouvoirs ecclésiastiques à la question, mais l'Église refusa à plusieurs reprises d'imposer des sanctions pour punir tout acte homosexuel. Comme nous l'avons vu plus haut, saint Pierre Damien composa vers l'année 1051 un traité intitulé *Le livre de Gomorrhe*, le *Liber Gomorrhianus*, où il dénonçait l'homosexualité, et particulièrement celle pratiquée par des membres du clergé, très répandue selon lui. Ces prêtres homosexuels ne se confessaient qu'à d'autres prêtres homosexuels, créant ainsi de véritables réseaux à l'abri des anti-homosexuels. Ce livre n'eut jamais le succès attendu par son auteur, et personne ne fut vraiment convaincu que le problème de l'homosexualité méritait une si sévère attention. Le synode de Latran, en 1059, a même promulgué toute une série de canons répondant aux demandes de Pierre Damien sur les questions relatives à la réforme du clergé, sauf l'homosexualité. Le pape Alexandre II, connu pour ses frasques avec de jeunes moines, alla même jusqu'à dérober le seul exemplaire du *Livre de Gomorrhe* et à le mettre sous clef, afin de calmer la virulence de son auteur.

Quelques décennies plus tard, des efforts furent à nouveau déployés pour attirer l'attention du pape Urbain II, le réformateur qui lança la première croisade, sur l'affaire des prélats de haut rang connus pour leur homosexualité. Cette campagne échoua totalement.

Pourtant, les XIII^e et XIV^e siècles furent beaucoup moins tolérants que les précédents, moins ouverts à un esprit d'aventure et d'acceptation. Les mouvements d'exclusions se firent beaucoup plus nombreux, que ce soit envers les homosexuels ou envers les juifs, pour ne citer qu'eux. Le concile de Latran III, en 1179, fut le premier concile œcuménique à légiférer sur l'homosexualité, en réponse à l'appel du théologien Pierre Cantor, mort en 1197, qui s'était longtemps battu pour dénoncer l'homosexualité comme étant un péché mortel. A une époque où toutes les formes de non-conformisme suscitaient à travers l'Europe une intolérance croissante, le concile imposa des sanctions contre les

prêteurs, les musulmans, les juifs, les mercenaires, les hérétiques, et bien entendu contre les homosexuels : les clercs jugés coupables seraient réduits à l'état de laïcs et enfermés dans un monastère pour y faire pénitence, et les laïcs jugés coupables seraient excommuniés et mis à l'écart de la communauté des fidèles (Mansi, 22, 224 – 225). Ces punitions ont été intégrées aux recueils permanents de droit canon composés au XIIIe siècle (par exemple *Decretalium*, 5, 31, 4). Le quatrième concile de Latran, tenu environ trente-six ans après le troisième, semble avoir été moins virulent à l'égard des homosexuels, alors que les mesures prises contre les juifs, les musulmans, et contre d'autres minorités étaient encore plus sévères.

I.4.4. Les Templiers et l'homosexualité

A la fin du Moyen Age, lorsque, sous Philippe le Bel, les Templiers furent jugés et condamnés, l'une des accusations portées contre eux concernait la sodomie. En effet, les membres du clergé qui attaquèrent l'ordre du Temple accusèrent les moines-soldats d'être homosexuels, comme si cela était une faute suffisante pour qu'elle soit retenue contre eux, et utilisée lors des procès. C'est ici qu'il est important de rappeler le lien existant à cette époque entre les homosexuels et les hérétiques : l'Église considère en effet que les rapports entre personnes du même sexe détournent la nature, tout comme l'hérésie détourne le message évangélique. Comme le dit Boswell, "*l'hérésie est une "maladie" pour le Moyen Age tardif*" (*Christianisme : tolérance sociale et homosexualité*, p83). Gwendoline Hancke, dans *L'amour, la sexualité et l'Inquisition - les expressions de l'amour dans les registres d'Inquisition (XIIIe-XIVe siècles)* (2007), évoque également ce problème. Et comme on soigne une maladie, on se doit de guérir le mal quel qu'il soit, hérésie ou homosexualité. Cependant, l'opposition qui se dressa contre les Templiers alla sans doute un peu vite en

besogne en accusant les moines-soldats d'homosexualité : cette accusation ne serait-elle pas, comme cela a par la suite été souligné à plusieurs reprises, une mauvaise interprétation du motif selon lequel les Templiers, pour faire preuve d'humilité, ne devaient posséder qu'un cheval pour deux, comme Hugues de Payns l'avait écrit parmi les soixante-douze articles de la Règle Latine, revue et traduite en français en 1140, et à laquelle tout Templier devait obéir, comme le précise par exemple Michel Lamy dans *Les Templiers, ces grands seigneurs aux Blancs Manteaux* ? L'image des deux frères soldats sur une même monture est d'ailleurs devenue le sceau officiel de l'ordre. Cette consigne de la Règle Latine explique que l'on a souvent représenté les cavaliers Templiers l'un derrière l'autre, ce qui a, par une grossière et mauvaise interprétation, induit l'idée d'homosexualité à travers l'acte de sodomie. Pourtant, cette représentation des deux cavaliers sur un même cheval était davantage symbolique que réelle...

La création de l'Inquisition, en 1231, a pour conséquence de rapprocher les laïcs et les religieux les plus opposés à l'homosexualité. Le premier recueil de droit coutumier, la coutume de Touraine – Anjou en 1246, indique que « *si quelqu'un est soupçonné de bougrerie, la justice doit le prendre et l'envoyer à l'évêque ; et si il en était convaincu, on devrait le brûler. Et on doit faire de cette manière avec un hérétique s'il y a preuve* ». On a ici un bel exemple d'assimilation entre homosexualité et hétérodoxie religieuse.

Michel Lamy note que la plupart des aveux de sodomie et de relations homosexuelles, lors du procès des Templiers, ont été obtenus sous la torture, et que si il y en a eu – ce qui fut probablement le cas – il s'agissait de comportements individuels et non de pratiques courantes dans l'ordre. De manière officielle, ces pratiques étaient fortement punies si elles étaient constatées. De plus, l'organisation interne de l'ordre était faite de façon à ne pas les encourager : dans les dortoirs collectifs, les Templiers devaient obligatoirement garder leurs braies et leurs caleçons, et une lumière devait

briller en permanence, de façon à éviter les déviances. Les moines-soldats qui, sous la torture, avaient avoué avoir eu des relations homosexuelles, revinrent sur leur déclaration dès que la crainte du supplice se fut éloignée. Ponsard de Gisy, par exemple, déclara que les accusations contre l'ordre de « *donner licence aux frères de s'unir charnellement (était) fausse* », et qu'il ne la reconnut que sous la contrainte. Guillaume de Giaco, valet de Jacques de Molay, avoua avoir satisfait les exigences sexuelles du Grand Maître une fois, à Chypre, ce que Hugues de Narsac approuva en précisant que Molay pratiquait souvent ces actes. Pourtant, le Grand Maître refusa toujours d'avouer, même sous la torture.

Il y a certainement eu des Templiers homosexuels, mais il convient de ne pas généraliser, et de ne surtout pas en faire un élément rituel pratiqué au sein du Temple. Cependant, comme nous l'avons dit plus haut, l'Inquisition et, bien souvent, l'opinion publique, avaient coutume d'associer hérésie et pratiques sexuelles : ainsi, le terme de « bougre » qui désignait habituellement les cathares aux doctrines issues de Bulgarie, servait aussi à dénoncer l'homosexualité d'un individu. Cela tend à prouver que l'Inquisition a voulu créer un amalgame entre Templiers et cathares : on pensait que l'homosexualité était une pratique courante en Orient, et que les Templiers avaient probablement été « contaminés » en Terre Sainte, d'où ils avaient ramené leurs pratiques sexuelles et hérétiques. De plus, comme le note Gwendoline Hancke¹⁷, « *les cathares tolèrent le plaisir mais rejettent la procréation, l'Église catholique encourage la procréation (des couples mariés), mais condamne le plaisir.* ». Cette différence des points de vue ne pouvait qu'entraîner des erreurs d'interprétation, voulues ou non.

Un autre élément a également son importance : celui du triple baiser que chaque nouvelle recrue devait faire à son initiateur. En effet, tout nouveau

¹⁷ Gwendoline Hancke, *L'amour, la sexualité et l'Inquisition. Les expressions de l'amour dans les registres d'Inquisition (XIIIe-XIVe siècles)*, éd. La Louve, 2007

Templier était prié d'embrasser à trois reprises celui qui l'avait officiellement fait entrer dans l'ordre, au bas de l'épine dorsale, sur le nombril (parfois sur le sexe), et sur la bouche. On s'est beaucoup interrogé sur ce rite, que les frères ne cachaient pas, même en l'absence de tortures : sans doute faut-il y voir un sens symbolique. Pour Lamy, le baiser sur la bouche pourrait manifester la transmission du souffle et du spirituel, du sacré ; le baiser sur le nombril communiquerait la force créatrice, l'élan de vie ; et le baiser sur l'anus, enfin, symboliserait le point de départ de cette énergie que les mystiques orientaux appellent la *kundalini*, et qui doit animer un à un tous les chakras de l'être. Attention néanmoins de ne pas voir dans ces interprétations l'idée que les Templiers auraient pratiqué un culte extrême-oriental ! Mais probablement que ce rituel avait un rapport avec les énergies cachées du corps. Selon Jean Markale, la meilleure hypothèse à ce sujet serait fournie par Rabelais, dans *Pantagruel*, lors du dialogue entre Humevesne et Baisecul. Jean Markale pense que Rabelais, tout au long de son œuvre, alloue une importance toute particulière à la valeur des souffles, et principalement des « souffles du bas », qui proviennent du monde souterrain d'où vient « *la matière première des philosophes, celle qui à force d'opérations et de transformations, devient la pierre philosophale, autrement dit, la pure lumière de l'esprit*¹⁸ ». Si Jean Markale a raison, il faut donc voir la signification de ces baisers à travers un rituel symbolique, dont le sens aurait été perdu et que les derniers Templiers ne comprenaient plus.

I.4.5. L'homosexualité dans la littérature médiévale

La littérature narrative des XIII^e et XIV^e siècles se caractérise entre autres par la richesse de ses transgressions de toutes sortes : incestes, adultères, homosexualité, transvestisme, etc. Ces deux derniers interdits, en particulier,

18 Jean Markale, *Gisors et l'énigme des templiers*, éd. Pygmalion

fascinent par les jeux qu'ils proposent à l'imagination des lecteurs. L'acte en lui-même, fermement condamné à cette période du Moyen Age, n'est jamais représenté comme accompli, mais comme le dit Michèle Perret¹⁹, « *toujours évoqué sur le mode du virtuel : accusations sans fondement, portant toujours sur l'homosexualité masculine* ». Afin d'illustrer cette citation, évoquons par exemple le Roman d'Enéas (vers 1160) et le Lai de Lanval (XIIe siècle), où les héros sont – à tort - accusés d'être homosexuels. Lanval, qui refuse les avances de la reine par fidélité envers son roi, est accusé par elle de préférer les hommes aux femmes :

« Lanval, fet ele, bien le quit,
Vuz n'amez gueres cel délit ;
Asez le m'ad hum dit sovent
Que des femmez n'avez talent.
Vallez avez bien afeitiez,
Ensemble od eus vus deduez. ²⁰» (vv. 277 - 282)

Cette situation se retrouve à peu près à l'identique dans *Le Roman de Silence*, étudié dans la troisième partie de ce travail : Silence, travestie en garçon, séduit malgré elle la reine Eufémie et, refusant ses avances, cette dernière la qualifie d'*erite*, homosexuel. Enée, quant à lui, passe pour homosexuel aux yeux de la mère de Lavinie, qui veut le discréditer aux yeux de sa fille, en évoquant les dangers de l'homosexualité :

« De cest sigle seroit tost fin,
se tuit li home qui i sont
erent autel per tot lo mont ;

19 Michèle Perret, *Travesties et transsexuelles : Yde, Silence, Grisandole, Blanchandine*, paru dans la revue *Romance Notes*, vol. 25, no3, pp. 328-340 (1985)

20 « Lanval, dit-elle, c'est bien ce que je pense, vous n'aimez guère ce plaisir. On me l'a dit bien souvent, vous n'avez que faire des femmes; vous avez de jeunes compagnons bien élevés, vous prenez votre plaisir avec eux. »

ja mes feme ne concevroit,
grant sofrate de gent seroit ;
l'an ne feroit ja mes anfanz,
li siegles faudroit ainz cent anz.
Fille, molt as lo sens perdu,
quant de tel home as fait ton dru
qui ja de toi ne avra cure
et qui si fet contre nature,
les homes prent, les fames let,
la natural cople desfait. ²¹» (vv 8595 - 8608)

Si les accusations d'homosexualité restent relativement rares, les occurrences de personnages travestis sont plutôt nombreuses, mais forment deux groupes bien distincts : les textes où un homme se déguise en femme sont généralement beaucoup plus grivois et parodiques que les textes où une femme s'habille en homme, et en tout cas plus nombreux. Ce second groupe accorde une grande place au sérieux, à la réflexion, au questionnement du lecteur sur lui-même et sur le monde qui l'entoure. Ces textes permettent des situations ambiguës où l'homosexualité, au second degré, est toujours suggérée.

Cependant les œuvres évoquant ouvertement l'homosexualité ou le transvestisme n'apparaissent qu'assez tard dans la littérature médiévale. On en a pas à ce jour recensé d'antérieures au XIIIe siècle. Comme cela sera étudié plus loin, on constate que l'homosexualité a laissé des traces dans la littérature des siècles précédents, mais elle n'est jamais affirmée clairement : elle ne reste que sous entendue et laisse une place importante à l'imagination et à l'interprétation du lecteur. Par exemple dans l'œuvre des troubadours, aux XIe

21 « Ce monde disparaîtrait bien vite, si tous les hommes étaient comme lui ; jamais une femme ne concevrait, il y aurait une grande pénurie d'habitants ; on ne ferait plus d'enfant, l'humanité s'éteindrait en cent ans. Ma fille, tu es folle de vouloir prendre pour amoureux un homme qui se souciera bien peu de toi, qui, agissant contre la nature, prend les hommes, laisse les femmes, et détruit le couple naturel ». traduction de M. Gally et C. Marchello-Nizia, *Littératures de l'Europe médiévale* (1985)

et XIIe siècles, rien ne nous assure que certains poèmes de Guillaume IX de Poitiers ont été adressés à des hommes, et que le seul texte de la trobairitz Na Bieiris de Romans en notre possession a été destiné à une autre femme, comme certains le pensent. Mais nous y reviendrons. Toujours est-il que ce n'est qu'à partir du XIIIe siècle que la littérature cite sans équivoque des situations où entrent en jeu l'homosexualité ou le transvestisme, ce qui pourrait paraître étonnant puisque l'on sait que la société a été plus tolérante envers les déviants sexuels avant cette date : on pourrait supposer alors que l'homosexualité a commencé à apparaître dans la littérature à partir du moment où la société l'a considérée comme taboue. La littérature aurait alors joué un rôle de vecteur de la transgression, évoquant tout bas ce que les autorités voulaient taire, un moyen de rébellion sociale. Le rôle de la littérature est donc de la première importance : en plus de nous renseigner – trop légèrement sans doute – sur les pratiques de l'époque, elle nous apprend qu'elle a probablement été tantôt un moyen de lutte pour défendre la minorité représentée par les homosexuels, tantôt un moyen d'attaquer cette même minorité, comme par exemple *Le livre de Gomorrhe* de saint Pierre Damien au XIe siècle et dont nous avons déjà parlé plus haut ou, sous le mode du burlesque et de la parodie grivoise, dans les fabliaux des XIVe et XVe siècles.

I.4.6. Des preuves à effacer

Durant toute la période médiévale, la société va voir évoluer le statut de l'homosexualité de manière radicale. Pourtant, beaucoup moins de sources concernant cette période que celles concernant l'Antiquité ont pu parvenir jusqu'à nous, principalement à cause d'une censure très importante qui a vu le jour dès les débuts de l'ère chrétienne. Les traducteurs des œuvres grecques et latines sont même allés, parfois, jusqu'à falsifier les textes originaux afin de ne

pas choquer la morale : par exemple, dans un manuscrit de *L'Art d'aimer* d'Ovide, une phrase dont le sens originel est « J'étais moins attiré par l'amour des garçons » (en latin *Hoc est quod pueri tangar amore minus*²²) se retrouve corrigée par un traducteur un peu trop prude en « Je n'étais nullement attiré par l'amour des garçons » (en latin *Hoc est quod pueri tangar amore nihil*), et une note en marge informe le lecteur qu'il peut donc logiquement en conclure qu'Ovide n'était pas un sodomite... On a trouvé dans les traductions du Haut Moyen Age de nombreuses substitutions de ce genre, et des corrections aussi grossières sont aisées à dénoncer : il était par exemple courant de mettre au féminin des pronoms masculins (comme on le fit par exemple bien plus tard, pour traduire les sonnets de Michel-Ange). Au XIXe siècle, Francis Galdwin a changé tous les pronoms offensants dans sa traduction en anglais des fables morales du Perse Sa'di, transformant des récits ouvertement homosexuels en une romance hétérosexuelle. A la même époque, les *ghazels* de Hafiz, grand poète Perse, subirent le même traitement, et les *Rubayat* d'Omar Khayyam, au XIe siècle, virent même dans certaines traductions disparaître des mots qui révélaient que l'objet aimé était un garçon (voir sur ce sujet les observations de Arthur GUY, dans *Les Robai*, pp. 26 et 27, Paris, 1935). C'est pour cela que, aujourd'hui encore, on trouve toujours des traductions datant du XIXe siècle ou plus récentes qui ont conservé ces modifications par rapports aux textes originaux. Mais il ne faut pas pour autant en déduire que la majorité des textes anciens ont ainsi été modifiés : ces corrections ne concernent, en réalité, qu'un petit nombre d'œuvres en regard de la production littéraire des siècles passés. On sait que de nombreux traducteurs des premiers siècles du Moyen Age agirent comme les traducteurs du XIXe siècle, cherchant à cacher l'indicible, ou à le modifier, n'hésitant pas à s'attaquer ainsi à l'intégrité même de l'œuvre.

22 Dans *L'Art d'aimer*, Ovide, 2, 684

Pourtant, si un petit nombre d'ouvrages ont pu parvenir jusqu'à nous, ils semblent pour la plupart confirmer que l'homosexualité était omniprésente dans la société médiévale, que ce soit en Occident ou en Orient : à une époque où des poèmes de ton assez fantastique faisaient connaître l'issue d'expéditions militaires, où des pseudos-historiens affirmaient comme réels des événements miraculeux que les contemporains eux-mêmes avaient du mal à croire, il n'existait pas de nette distinction entre les sources littéraires et les sources historiques, mêlant souvent le fictif et l'imaginaire au réel. Il faut donc être extrêmement prudent, et systématiquement prendre un recul nécessaire face à la question de l'homosexualité au Moyen Age, car la littérature n'est jamais un reflet exact de la société, mais une vision fantasmée, rêvée, idéalisée en bien ou en mal, bref, la littérature est un miroir qui se permet quelques libertés et quelques changements.

I.4.7. Un culte de la jeunesse

De nombreuses personnalités du Moyen Age ont été connues à la fois pour leurs activités militaires ou politiques et pour leur homosexualité, plus ou moins masquée dans les textes les évoquant, comme par exemple Édouard II d'Angleterre, le Duc d'Orléans, ou Guillaume IX de Poitiers. Les sentiments amoureux entre Jean de Salisbury et le pape Hadrien IV, ou entre Richard Cœur de Lion et Philippe Auguste, au XIIe siècle, sont également authentiques. Au Moyen Age il semblerait, au vu des prouesses guerrières de certains de ces personnages, qu'il aurait été bien difficile de faire admettre à leurs contemporains qu'un homosexuel était nécessairement efféminé, comme on le pensait souvent à tort... Plutôt que la féminité, la jeunesse a davantage été retenue comme argument : durant tout le Moyen Age, on a souvent employé des termes l'impliquant pour traduire un lien d'affection ou d'intimité. Comme

le souligne John Boswell, l'évêque Alcuin, au VIII^e siècle, appelle dans ses écrits « beau garçon » un clerc auquel il est particulièrement attaché. Walafrid Strabon, dans sa correspondance épistolaire avec un autre moine, l'appelle « petit garçon », « petit gars ». Saint Aelred qualifie Simon, son amant, de « garçon » et l'appelle son « fils ». Marbode, évêque de Rennes, se qualifie lui-même de « garçon » dans une lettre à son amant. Pourtant dans la plupart des cas l'âge n'est pas réellement en cause, sauf peut être pour souligner un rôle d'aîné.

Puisque nous évoquons le culte de la jeunesse dans les attirances homosexuelles du Moyen Age, il semble utile de rappeler le mythe antique de Ganymède, évoqué plus haut. Entre 1050 et 1150, différents motifs furent utilisés pour désigner l'homosexualité qui devinrent par la suite de véritables archétypes. Le mythe de Ganymède est de ceux-ci. L'échanson des dieux, célèbre pour sa jeunesse et sa beauté inégalable, devint rapidement un synonyme de l'amour homosexuel masculin. A ce propos, Boswell écrit : «*Dans la littérature impériale tardive, "Ganymède" est devenu un terme générique désignant celui qu'on nommait l'aimé dans une relation homosexuelle, mais il devient durant le haut Moyen Age une figure plus souple, représentant coutumier des gais en général. Dans plusieurs débats datant de cette période il fait fonction de porte-parole du camp des gais et son nom est souvent employé comme s'il avait été l'archétype de la beauté masculine.*²³»

On présente souvent le Moyen Age comme une période particulièrement intolérante, et rejetant tout comportement, toute idée ou tout concept sortant de la norme sociale, au point que le terme « médiéval » serait devenu un adjectif véhiculant le sens de « étroit d'esprit », « oppressif » ou « intolérant »... Cependant, pour Boswell et pour beaucoup d'autres, il serait

23 John Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*, p. 317-318

faux de résumer le Moyen Age à cette idée, qui est certes loin d'être inexacte, mais qui semble quand même bien exagérée. D'autres époques ont fait preuve, en occident, d'une intolérance égale, sinon pire : beaucoup de minorités ont connu lors de la Renaissance un sort bien moins enviable que durant les « siècles obscurs », et c'est au XXe siècle que l'antisémitisme a été le plus destructeur, malgré son omniprésence tout au long du Moyen Age...

I.4.8. Pénitences et punitions

Le premier décret conciliaire concernant les pratiques homosexuelles fut promulgué par le Concile d'Elvire en 305 et 306. Ce décret interdisait la communion aux *stupratores puerorum*, et ce même au moment de leur mort. Le décret du Concile d'Ancyre, qui eut lieu en 314 en Asie Mineure, a eu une très grande influence sur l'Église d'Occident : il fut en effet fréquemment cité par les décrets conciliaires suivants comme une référence faisant autorité. Le canon 17 concerne "*ceux qui ont subi ou qui ont commis la souillure avec des animaux, ou avec des hommes de sexe mâle*"²⁴. Le concile ordonne différents châtiments en fonction de l'âge et de la situation conjugale de l'accusé : les hommes mariés et de plus de cinquante ans pourront recevoir la communion, mais seulement au moment de leur mort. Basile de Nysse, dans une lettre adressée en 353 à Amphiloque, évêque d'Iconium, écrit : "*Celui qui est coupable d'inconduite avec des hommes sera en même temps condamné pour adultère*" (*Epist. Ccxvii (ad Amphilocho)*, can. 62). Grégoire de Nysse, dans une lettre canonique à Leotius, évêque de Mélitène (vers 390), explique pourquoi il faut en même temps condamner les homosexuels, qu'il nomme les sodomites, pour adultère : parce qu'ils cumulent les plaisirs illicites avec le tort infligé à autrui (*Epist. Canonica iv*).

²⁴ Concile d'Ancyre, 16, 17. Cf C. H. Turner, *Ecclesiae Occidentales Monumenta Juris*

de pénitence et de privation des sacrements pour les personnes jugées coupables. En 693, Egique, roi de l'Espagne gothique, dans son discours d'ouverture du seizième Concile de Tolède, pressait le clergé de participer lui-même à la répression des pratiques homosexuelles, et une fois de plus, en faisant implicitement appel à l'histoire de Sodome : "*Entre autres affaires, considérez qu'il faut vous appliquer à éliminer ce crime obscène commis par ceux qui couchent entre hommes, ceux dont l'effrayante conduite souille l'agrément d'une honnête vie et provoque dans les cieux le courroux du juge suprême*" (*Conc. Tolitan* 16, 3, Mansi xii, col. 71).

La plus importante série de mesures prise contre les pratiques homosexuelles pendant le Moyen Age est celle des canons promulgués lors du Concile de Nablouse le 23 janvier 1120 par Baudouin II, roi de Jérusalem, et Garmond, Patriarche de Jérusalem (*Conc. Neapl.* 8, Mansi xxii, cols. 261-264). A cette occasion, on prêcha un sermon qui attribuait aux individus coupables d'homosexualité tous les maux qui avaient frappé le Royaume de Jérusalem, aussi bien les tremblements de terre que les signes menaçants et les attaques des Sarrasins. C'est pourquoi le Concile publia trente canons contre les péchés de chair, dont quatre concernaient les actes homosexuels : les coupables étaient condamnés au bûcher. Vers la fin du XIIe siècle, la sodomie était un péché spécial, et on ne pouvait obtenir l'absolution qu'en faisant appel à l'évêque ou au pape lui-même (Cf *Synod. Constit. Odo. Episc* Paris (vers 1196) 4, 5, Mansi xxiii, col. 678).

Les pénitentiels, des recueils traitant du sacrement de pénitence et provenant des Églises celtes d'Irlande et du Pays de Galles, montrent comment l'Église s'efforça de traiter la question des pratiques homosexuelles. Sa préoccupation majeure était de distinguer le mieux possible les différentes sortes d'actes – selon leur nature et les circonstances – pour leur assigner le type de pénitence approprié. L'utilisation et l'influence des pénitentiels se

répandirent en Angleterre, en France, en Allemagne et même en Italie, et ils furent, pendant près de cinq siècles, considérés comme des références pour l'administration des pénitences. Le document le plus important au sujet des pratiques homosexuelles au Moyen Age reste le *Liber Gomorrhianus* de Pierre Damien, adressé en 1051 au Pape Léon IX. Dans cet ouvrage, Pierre Damien s'insurge contre la façon dont les pénitentiels distinguent différents types d'actes homosexuels et leur assignent différentes pénitences. Il réclame en particulier la révocation de tout membre du clergé reconnu coupable de tels actes. La réponse de Léon IX, *Nos Humanius Agentes*, souligne la nécessité de relativiser et d'approcher de façon plus humaine le problème des pratiques homosexuelles. Il blâme la sévérité et l'inflexibilité du livre, et soutient que ceux qui se sont livrés à des actes homosexuels, n'étant pas tous également coupables, ne méritent donc pas la même censure ecclésiastique. Il précise en particulier qu'il n'est pas nécessaire d'exclure des ordres un clerc à cause de cela, et conclut : "*Si quiconque devait oser critiquer ou gloser celui-ci de nos décrets, qu'il sache que c'est lui-même qui est en danger pour ses ordres*" (Mansi xix, cols. 685-686).

Par conséquent, comme l'a montré Bailey dans *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, l'apparition de l'attitude chrétienne occidentale vis-à-vis des pratiques homosexuelles a suivi un processus de type cumulatif où de nombreuses et diverses influences sont entrées en jeu : par exemple, la réinterprétation du récit de Sodome par le judaïsme d'après l'Exil, les développements païens et chrétiens de la loi romaine, les enseignements des Pères de l'Église, l'héritage des conciles de l'Église et les Synodes, le système pénitentiel, etc. Vers la fin du XIIIe siècle, et en particulier avec les écrits de Thomas d'Aquin, cette tradition était complètement formée. L'influence de l'interprétation de Sodome dans un sens homosexuel est évident à chaque maillon de cette évolution. Il y avait aussi, de la part des autorités civiles, la

tendance à voir dans toute catastrophe naturelle ou tout évènement grave la marque du jugement divin contre les pratiques homosexuelles. Par exemple, à propos du naufrage de la Blanche-Nef, au cours duquel périrent l'héritier d'Henri Ier d'Angleterre et plusieurs jeunes nobles, Guillaume de Nangis affirme qu'il s'est agi d'un châtement divin contre des hommes "qui étaient tous sodomites".

I.5. Homosexualité et transvestisme depuis le XVIe siècle

I.5.1. L'homosexualité : un danger pour la société

A partir de la fin du Moyen Age, la tolérance de la société à l'égard de l'homosexualité n'a cessé de décliner. Dans le Paris du XIIe siècle, le non-conformisme, qu'il soit homosexuel ou juif par exemple, semble avoir été perçu comme un banal acte de la vie de tous les jours, apportant un peu d'originalité dans un ensemble pourtant harmonieux ; dans le Paris du XIVe siècle, en revanche, tout écart de la norme prend un air sinistre, alarmant, et devient un mal troublant l'équilibre d'un ordre moral bien établi, qu'il faut absolument éradiquer.

On retrouve de manière omniprésente l'idée que les homosexuels feraient courir un "danger" à la société. Ceux qui méprisent un groupe affirment être menacés par lui. La "menace" exercée par la plupart des groupes que la société médiévale a opprimés, comme les sorcières, les usuriers, etc..., apparaît maintenant à un public moderne difficile à imaginer : comment de telles craintes ont-elles pu troubler les esprits lucide de nos ancêtres ? On pourrait alors penser que ce "danger" n'est qu'un prétexte utilisé afin de justifier l'oppression ; mais, pour Boswell, ce serait commettre une erreur, et négliger les aspects les plus importants de la relation entre peur et intolérance.

De plus, la croyance que les homosexuels représentent un danger est encore si répandue de nos jours qu'il est même parfois considéré que l'on prend leur parti en soutenant le contraire.

“La nature précise de la menace qu'incarnent les homosexuels a été présente de siècle en siècle dans les termes les plus divergents ; on enregistre parfois des contradictions flagrantes et, presque toujours, des incohérences internes.” (Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*, p27).

L'argument principal qui cherche à justifier ce danger, et que l'on retrouve le plus souvent, prétend que si tout le monde était homosexuel, l'humanité finirait par disparaître. Selon Boswell, cet argument repose sur *“l'étrange hypothèse que tous les hommes deviendraient exclusivement homosexuels s'ils en avaient la possibilité”*. Pourtant, des comportements comme le célibat volontaire, ou le refus d'avoir des enfants, par exemple, n'ont jamais été aussi attaqués, et jamais avec autant de virulence, alors que l'ultime finalité serait la même que dans le cas où l'humanité deviendrait homosexuelle...

Le second argument utilisé par ceux qui rejettent l'homosexualité est son caractère “contre nature”, ou “anti-naturel”. Pourtant, un nombre incalculable de savants a cherché depuis des siècles à définir le “naturel” et le “non naturel”, sans jamais y parvenir : le sens de ces deux termes varie en fonction du concept de “nature” auquel on les rapporte.

I.5.2. La Renaissance (XVIe – XVIIIe siècles)

Durant la Renaissance et jusqu'au XIXe siècle, le regard de la société sur les homosexuels n'a pas beaucoup évolué : généralement tue, considérée comme un indicible tabou, l'homosexualité est restée dans le silence, considérée comme une déviance, une maladie mentale, mais elle n'a pas cessé

d'exister pour autant. Le classicisme et le retour des sources antiques, autant dans l'art que dans les idées, fait surgir de nombreuses représentations de l'homosexualité : Michel Ange, au XIVE siècle, a dans la plupart de ses œuvres exalté et glorifié le corps masculin, et n'a jamais caché ses inclinations. Ses sculptures comme ses poèmes scandent la puissance du désir et le besoin impérieux de les assouvir. Du célèbre David, en 1500, devenue à la fin du XXe siècle l'icône par excellence du mouvement gay, à *l'Esclave mourant* (1515), en passant par les 20 *Ignudi* qui ornent les plafonds de la Chapelle Sixtine (entre 1508 et 1510), il a célébré sans relâche son amour pour les hommes, et principalement pour Tommaso de Cavalieri, un jeune noble romain qu'il rencontre en 1532, dont il tombe amoureux, et pour qui il écrit plus de trois cents sonnets, qui seront publiés bien après sa mort par son petit-neveu en 1623, et dont tous les pronoms masculins seront remplacés par des pronoms féminins, afin de les rendre lisibles par la bonne société. Les originaux – résolument homosexuels – ne seront édités qu'en 1863. Michel-Ange a également sculpté le rapt de Ganymède par Zeus, symbole homosexuel utilisé depuis l'antiquité, et utilisé également par William Shakespeare (1564 – 1616) ou Christopher Marlowe (1564 – 1593), entre autres. De nombreux autres thèmes antiques sont utilisés pour désigner l'homosexualité masculine : Apollon et Hyacinthe, Achille et Patrocle, Hercule et Acheloüs, Narcisse, ou encore saint Sébastien, devenu de nos jours une icône du mouvement gay.

Léonard de Vinci (1452 – 1519) a été accusé, à l'âge de 24 ans, d'avoir entretenu des relations avec un jeune homme de 17 ans, mais par manque de preuves l'affaire fut classée sans causer de torts au célèbre artiste et scientifique. Léonard de Vinci n'a jamais été marié, mais il a toujours entretenu une très grande discrétion quant à sa vie privée. Quelques unes de ses œuvres, comme *l'Allégorie du plaisir et de la peine*, le *Vieillard et jeune garçon se faisant face* ou encore le *Saint-Jean Baptiste*, peuvent laisser supposer les

tendances homosexuelles de l'artiste, sans pour autant qu'on lui connaisse des relations, à part peut être le jeune Gian Giacomo Caprotti, qui restera durant 25 ans auprès de son maître, jusqu'à son départ en France.

Le Caravage, de son vrai nom Michelangelo Merisi (1571 – 1610), a également peint de nombreuses scènes mettant en avant la beauté du corps masculin, d'après des thèmes antiques : *Narcisse* (1596), *Le Joueur de Luth* (1596), *Le Jeune Garçon mordu par un Léopard* (1597) ou encore *L'Amour Vainqueur* (1602), où un ange très jeune à la sexualité incarnée piétine les symboles de la guerre, de la musique et de la littérature, rompant avec la vision traditionnelle des anges asexués, et trahissant l'attraction du peintre pour les jeunes garçons.

Aux XVI^e et XVII^e siècles, la Réforme protestante s'installe, et les rigueurs qui l'accompagnent se font vite ressentir. Martin Luther ne manque pas d'accuser le clergé d'être trop laxiste envers l'homosexualité dans son *Avertissement aux chers Allemands* (1531). A l'image des cathares et des Templiers, les accusations d'homosexualité sont employées pour discréditer les opposants, comme le genevois Théodore de Bèze, contre qui est menée une campagne de diffamation de la part des catholiques qui se basent sur de vieux poèmes de jeunesse pour lui reprocher une supposée homosexualité – qui n'a jamais été reconnue. Les peines encourues par les homosexuels sont de plus en plus graves : en 1532, l'Empereur Charles Quint promulgue le premier code pénal du Saint Empire Romain Germanique, dont l'article 116 stipule que tous ceux qui s'adonnent à la luxure avec des animaux ou des individus du même sexe qu'eux doivent être brûlés. De nombreuses exécutions ont alors lieu, comme par exemple dans la Rome protestante de 1555 à 1570 où l'on en recense plusieurs, par décapitation, pendaison ou noyade.

Henri III (1551-1589), Roi de France à partir de 1574, tente de réconcilier catholiques et protestants, mais l'affichage outrancier de sa

bisexualité, de ses maîtresses et de ses « mignons », ne plaide pas en sa faveur et de nombreuses railleries le concernant circulent parmi la haute société. Le roi n'est pas pris au sérieux. Dans l'aristocratie comme dans toutes les classes sociales dominantes, les relations homosexuelles sont tolérées dans le cadre d'une sexualité où le maître choisit son partenaire, fille ou garçon, pour autant que ce dernier s'apparente au « sexe faible » et qu'il soit dominé à la fois socialement et physiquement. De nombreux élèves, valets ou apprentis furent ainsi livrés, contre leur gré ou non, à leur maître à des fins sexuelles. Tout comme au Moyen Age, la promiscuité entre les jeunes gens et la difficulté d'accéder à l'autre sexe avant le mariage ont également favorisé les relations homosexuelles, autant masculines que féminines.

Cependant, malgré leur fréquence, ces relations doivent impérativement rester secrètes, au risque d'être exposées aux sanctions pénales et religieuses. Tout au long du XVIe et du XVIIe siècle, on recense en Europe des centaines de condamnations au bûcher, de la France à l'Italie, en passant par l'Allemagne, l'Espagne, l'Angleterre ou l'Irlande. La répression gagne même les colonies : en 1636, à Plymouth (dans le Massachussets actuel), les autorités éditent une loi qui condamne la sodomie par le bûcher. Le Portugal fait la même chose au Brésil en 1646.

Le XVIIIe siècle, quant à lui, voit émerger une nouvelle figure de l'homosexuel libertin, flamboyant et efféminé, qui ne cache plus forcément son vice, voire même qui l'affiche de façon outrancière en société. Selon le lieutenant de police Lenoir, en 1730, on recenserait sur les 600000 habitants de Paris plus de 20000 sodomites. D'après d'autres sources de la police, le double de ce chiffre est atteint quelques années plus tard. Les salons mondains où l'on pratique les relations homosexuelles, ancêtres des clubs échangistes et des « backrooms » actuels, naissent un peu partout, à Paris comme à Londres où on les appelle les « Molly Houses ». Les hommes qui les fréquentent pratiquent

très souvent le transvestisme, parlent au féminin, se maquillent outrancièrement, et se prostituent parfois, même si ce phénomène reste principalement un « jeu » pour personnes aisées. A partir de 1730, on note que les condamnations se font de moins en moins nombreuses. On ne parle plus de sodomites mais de pédérastes ou d'« infâmes », ce dernier terme étant fréquent dans les rapports de police.

I.5.3. Du XVIIIe siècle à aujourd'hui

Durant le XVIIIe siècle, l'homosexualité est abordée principalement dans les domaines philosophiques et littéraires : plus qu'auparavant, semble-t-il, on se questionne sur ses origines, on cherche à établir des parallèles avec des civilisations anciennes ou extra-européennes, et on débat activement sur la notion de Nature, dont nous reparlerons plus longuement dans le troisième et dernière partie de ce travail. Dans la littérature, on voit apparaître conjointement à la littérature érotique et pornographique hétérosexuelle un courant licencieux, commercialisé avec tout autant de discrétion, qui met en scène des situations où l'homosexualité n'est pas masquée, mais au contraire mise en avant de manière parfois très crue.

De la Révolution au début du XIXe siècle, la répression contre l'homosexualité est particulièrement forte : les archives de police de l'époque comportent de nombreuses lettres de dénonciation mettant en avant l'homosexualité de la ou des personne(s) concernée(s) (voir les archives de la police nationale, DA230, lettre du 11 août 1820). On craint une épidémie d'homosexualité, dont les jeunes hommes seraient les premières victimes, et à cette époque apparaît l'image du pervers qui tenterait de débaucher la jeunesse vertueuse. L'universitaire André Rauch²⁵ pense et démontre que la notion de

25 André Rauch, *Crise de l'identité masculine 1789-1914*, Paris, Hachette littérature, 2001

virilité que nous connaissons aujourd'hui est un concept qui s'est construit progressivement au XIXe siècle. En effet à cette époque, plus encore que par le passé, on a stigmatisé les hommes jugés trop féminins et contredisant ces archétypes de virilité. Pour la société du début du XIXe siècle, l'homosexuel est un pervers qui refuse la procréation, et qui porte ainsi atteinte à l'altérité des sexes²⁶.

La notion de crime de sodomie ayant disparu, ce sont des outrages publics, des atteintes à la pudeur, des accusations de débauche de la jeunesse, d'exhibition, ou d'outrages aux bonnes mœurs qui permettent de faire des homosexuels des pervers coupables et mal intentionnés²⁷. L'homosexualité est toujours taboue, mal vue, et doit rester secrète pour échapper aux répressions et à la loi.

Les réseaux apparus au XVIIIe siècle, les salons mondains où l'on est plus obligé de cacher son homosexualité, en quelques sortes les « clubs échangistes » de l'époque, fleurissent un peu partout. Paris devient la capitale européenne de l'homosexualité, mais celui qui n'est pas initié peut errer des heures sans trouver le moindre indice : ces salons sont privés et trient consciencieusement leurs membres afin de ne pas risquer les descentes de police ou, tout simplement, l'opprobre de l'opinion publique, qui voit dans tout comportement sortant de la norme la plus stricte une preuve possible d'homosexualité : un homme ou une femme célibataire au delà d'un certain âge, une jeune veuve qui ne se remarie pas, un jeune homme des classes populaires qui ne fréquente pas les prostituées, etc. Tous les prétextes semblent bons.

Si le monde juridique porte un regard différent sur l'homosexualité, il en va de même pour le monde médical : à partir de la fin du XIXe siècle, des

26 Elisabeth Roudinesco, *La part obscure de nous mêmes*, Paris, Albin Michel, 2007

27 voir à ce sujet l'ouvrage de Marcella Iacub, *Par le trou de la serrure : une histoire de la pudeur publique XIXe – XXe siècle*, Paris, Fayard, 2008

scientifiques et des médecins ont commencé à s'intéresser à ce sujet. On a longtemps cherché l'origine de l'homosexualité – ainsi que des autres déviations sexuelles – afin de pouvoir les soigner, comme on l'aurait fait de n'importe quelle maladie. Il faut citer particulièrement les travaux de Carl Gustav Jung et de Sigmund Freud, dans le domaine de la psychiatrie et de la psychologie, où plusieurs cas d'homosexualité ont été traités, mais sans résultats curatifs pour autant. La propre fille de Freud, homosexuelle, a été sa patiente et a servi de base à ses recherches : Sigmund et Martha Freud ont eu six enfants. La dernière née, Anna, vit le jour en 1895, et aura une longue relation avec Dorothy Burlingham-Tiffany, avec qui elle travaillera et vivra jusqu'à la mort de Dorothy. Pour la seconde moitié du XXe siècle, on retiendra notamment l'ouvrage de Martin Weinberg et Alan Bell, *Homosexuality : An Annotated Bibliography* (New York, 1972), qui présente et résume l'ensemble des recherches scientifiques et médicales sur l'homosexualité, mais seulement jusqu'en 1968.

Le dernier tiers du XXe siècle mériterait à lui seul une étude complète, tant les mentalités concernant l'homosexualité ont évolué. Les universitaires anglo-saxons se sont pris d'affection pour ce thème et ont publié de très nombreuses études traitant de l'homosexualité, dans des domaines aussi différents que la littérature, la sociologie, la théologie, l'ethnologie, la médecine, la psychiatrie, la philosophie, etc. Les universitaires européens, plus frileux, semblent moins s'intéresser à ce sujet : quelques thèses, articles et ouvrages ont été rédigés, mais en se servant souvent comme modèle des travaux anglo-saxons réalisés quelques années plus tôt. Cependant, si l'Europe universitaire ne fait pas de l'homosexualité un sujet de prédilection, de nombreuses associations œuvrent dans le but de faire changer les mentalités et les idées reçues sur l'homosexualité et la transsexualité : le mouvement LGBT (Lesbien-Gay-Bisexuel-Transsexuel), phénomène international et

probablement né outre-Manche, compte de plus en plus de membres qui, de manière active ou passive, luttent pour les droits des homosexuels, afin de parvenir à une égalité en tous points avec la majorité hétérosexuelle, principalement en ce qui concerne le mariage et l'adoption.

II. Littérature médiévale et transgression des genres

II. 1. La poésie lyrique (XIIe – XIIIe siècles)

La poésie lyrique occitane doit son importance à l'influence qu'elle a exercée sur l'évolution de la sensibilité et de la perception de l'amour en Occident, et aussi à la « floraison lyrique », selon R. Nelli, qu'elle a provoqué en Europe. Mais par dessus tout, elle doit son importance au fait qu'elle a été exprimée surtout sous forme littéraire ; c'est pourquoi on la considère parfois plus comme un phénomène esthétique que moral. Mais comment est née cette poésie ? D'où vient-elle ? L'amour chanté par les troubadours a souvent été réinventé, selon les codes qui le régissaient durant sa naissance, en Occitanie, entre le Xe et le XIVe siècle. L'apogée de la *Fin'Amor*, aux XIIe et XIIIe siècles, ressemble en de nombreux points à l'« amour grec » tel qu'il était chanté au Ve siècle avant J.C. : la *Fin'Amor* exalte, selon R. Nelli, l'amour hétérosexuel comme la poésie érotique de la Grèce antique exaltait en son temps l'amour homosexuel – *mutatis mutandis*. Nous savons que l'homosexualité existait dans l'Europe médiévale, et qu'elle était loin d'être rare. Mais comment s'est-elle exprimée à travers la poésie ? Les troubadours l'ont-elle réellement chantée ?

II. 1. 1. L'origine controversée de la poésie érotique des troubadours

Il n'est absolument pas certain qu'il y ait eu « filiation », comme le pense P. Zumthor, entre la poésie populaire arabo-andalouse et les plus anciens chants néo-latins qui nous ont été conservés. Pour R. Nelli, les ancêtres probables des troubadours seraient les goliards, ou « écoliers itinérants » (*clerici vagi*), dès le Xe siècle. Mais leurs poèmes, rarement consacrés à l'amour,

n'expriment que le désir sexuel et la passion physique, dont la femme n'est que l'objet et rien d'autre, alors que la poésie lyrique des troubadours chante un amour totalement sublimé et aussi pur que possible.

Chateaubriand, dans *Études et discours* (éd. de 1841, p. 396), émet l'hypothèse que la chevalerie serait née « des mélanges des nations arabes et des peuples septentrionaux ». Cependant, si la chevalerie arabe s'appuyait sur les valeurs mystiques de l'Islam, elle les rapportait à la dame, et c'est en fin de compte l'amour profane qui inspirait la pitié pour les vaincus et le respect pour la faiblesse féminine.

On peut expliquer la très forte influence arabe sur la noblesse d'Aquitaine et du Languedoc car, du fait que les Arabes possédaient dans de nombreux domaines (surtout scientifiques, comme les mathématiques, la philosophie, la poésie et la musique) une supériorité face à laquelle les occidentaux ne pouvaient pas rivaliser, de nombreux princes espagnols, aquitains, gascons et languedociens confièrent l'éducation de leurs fils à des lettrés musulmans, et qu'ils les envoyaient servir comme écuyers chez des émirs installés dans le sud de l'Espagne où ils découvraient la chevalerie selon les codes orientaux, pour lesquels la valeur guerrière et l'honneur chevaleresque ont leur principe dans l'adoration amoureuse de la beauté féminine. Ces nouveaux seigneurs « orientalisés », par leurs rapports avec les seigneurs d'Aquitaine et du Languedoc, leur transmirent une partie de cette culture...

Beaucoup de jongleurs et de chanteurs musulmans pouvaient se recruter parmi les esclaves importés d'Espagne : il est probable que des seigneurs français, notamment Guillaume VII d'Aquitaine, en ramenèrent quelques-un

dans leurs châteaux, et principalement des jeunes femmes, plus facilement réductibles en esclavage. Utilisées comme courtisanes et comme « musiciennes », elles ont du contribuer à vulgariser dans leurs chansons les thèmes érotiques qui leur étaient familiers. Il n'est pas impossible que des barons occitans, comme Guillaume IX lui-même, aient entendu chanter dans leur jeunesse des poèmes d'amour sur des airs andalous dans leur propre cour...

Les *jarchas* andalous sont des refrains rédigés en arabe vulgaire - ou même en roman - provenant de poèmes à forme fixe du type *muwassaha* écrits en arabe classique. C'est M. Stern qui en révéla l'existence en 1948 dans la revue espagnole *Al Andalus*. P. Zumthor publia à nouveau ces *jarchas* dans les *Cahiers du sud* en 1953. Il existe quelques différences entre les *jarchas* et la poésie provençale, mais elles présentent néanmoins d'indéniables points communs : dans les *jarchas*, ce sont les femmes qui célèbrent la passion. Comme cette passion est plus intériorisée, elle est encore plus douloureuse. En occident, ce sont les hommes qui supplient les dames de se laisser « adorer », ce sont eux qui éprouvent le malheur d'aimer. Tout se passe donc comme si, au XIIe siècle, l'amour féminin avait déjà réussi à adoucir les instincts masculins, ou comme si les amants avaient appris à ressentir des sentiments jusque là réservés aux femmes. Selon R. Nelli, ce transfert n'a pas pu s'opérer sous la seule influence de la poésie andalouse. Dans la poésie érotique arabe, le poète chante son amour pour une jeune fille vierge, inaccessible par sa position sociale, son appartenance à une famille ennemie, ou tout simplement par sa pureté. Dans la poésie des troubadours, on exalte au contraire un amour impossible pour des femmes mariées, et inaccessibles pour cette raison : c'est un amour chaste et lointain, et c'est cette distance autant physique que morale qui engendre la douleur qui inspire le troubadour.

Afin d'illustrer ces propos, M. Gally et C. Marchello-Nizia²⁸ comparent deux poèmes : le premier, le plus ancien, est un *zadjal* en arabe (transcrit), et le second, plus récent, en occitan.

Au fi'l asûl
Adha yaqûl
Ma li-shemûl
Latamat Khaddi

Wa li's-shemal
Habbat fa mal
Gûsn i'tidal
Dammahu bûrdi
(Abû Bahr El Adjad, début XIe)

Pos de chantar m'es pres talenz,
Farai un vers don sui dolenz,
Mais non serai obedienz
En Peitiau ni en Lemozi.

Qu'era m'en irai en eisil,
En gran paor, en gran peril,
En guerra laisserai mon fil
E faran li mal siei vezi...
(Guillaume IX, fin XIe – début XIIe)

Le *zadjal* est une forme métrique inventée vers le IXe ou le Xe siècle. E. Dermenghem pense qu'« *Il y aurait une sorte de syncrétisme entre différentes formes poétiques lyriques aux origines de la poésie occitane : les zadjals et les muwassahas ont une forme proche de la canso, mais donnent une image plus réaliste et sensuelle de l'amour, tandis que chez les prosateurs et les poètes classiques, qui usent d'autres formes prosodiques, on trouve les grands thèmes de l'amour sublimé.* »²⁹

On retrouve dans ces deux poèmes une forme très semblable : des

28 GALLY, M. et MARCHELLO-NIZIA, C. (1985) : *Littératures de l'Europe médiévale*, Magnard (Paris) – p.57

29 DERMENGHEM, E. (1943) : *Thèmes de la poésie amoureuse chez les Arabes précurseurs des poètes d'oc*, Cahiers du Sud

strophes de quatre vers dont le dernier a une rime différente de celles des trois premiers, et cette rime différente reste la même jusqu'à la fin du poème. On ne sait pas qui sont les premiers à avoir utilisé cette forme de poème entre les occitans et les espagnols, mais on la retrouve dans de nombreux poèmes jusqu'en Italie.

Bien que controversée, l'hypothèse selon laquelle la poésie des troubadours occitans trouverait ses sources dans la poésie arabo-andalouse reste séduisante car elle prouve un mélange culturel bravant les codes ethniques et religieux au profit d'une connaissance sans frontières. Nous savons que de nombreux échanges culturels ont eu lieu entre Arabes et Occidentaux, que ce soit par l'Espagne ou la Terre Sainte, et rien ne semble s'opposer à l'idée qu'en poésie comme dans d'autres domaines, notamment artistiques, l'Orient a servi de modèle aux penseurs occidentaux.

II. 1. 2. La poésie des troubadours et Guillaume IX d'Aquitaine

Selon R. Nelli, « *Guillaume IX a laissé le souvenir d'un prince joyeux et libertin, plein de fantaisie et de cynisme en matière d'amour* ». Son biographe dit de lui qu'il fut l'un des hommes les plus courtois du monde (*cortes*), mais aussi l'un des plus grands trompeurs de femmes (*trichadors de dompnas*). R. Nelli pense que Guillaume IX méprisait les femmes, comme pourrait le laisser supposer la première partie de son œuvre écrite entre 1090 et 1100, mais ce mépris était très répandu dans les milieux aristocratiques contemporains au premier troubadour. On retrouve déjà à cette époque un semblant du comportement social que l'on prête souvent aux hommes méridionaux, le mépris des femmes, la volonté de les posséder, de les tromper, et de s'en vanter

auprès de son entourage Ce comportement était déjà d'actualité à la fin du Xe siècle de manière apparemment assez répandue. En revanche, à partir du XIIIe siècle, la tendance s'est inversée et ce sont les hommes qui ont commencé à souvent se plaindre de la perfidie féminine. Cependant, si Guillaume IX méprisait la femme, il ne la rejetait pas pour autant : on lui connaît de nombreuses conquêtes féminines...

En 1103 (puis confirmation par le Pape en 1105) Robert d'Arbrissel fonda l'abbaye de Fontevrault, où une abbesse, Pétronille de Craon, veuve du baron de Chenillé, commandait tous les religieux : d'après R. Nelli, cet événement n'aurait eu aucune influence sur la façon de penser de Guillaume IX, contre l'avis de M. Bezzola³⁰, qui a essayé de démontrer que la première idéalisation courtoise a eu pour point de départ, chez Guillaume IX, l'importance ainsi donnée à l'abbesse de Fontevrault. Guillaume IX se serait moqué de cette « abbaye de prostituées » dans un poème aujourd'hui disparu. Il est probable que Robert d'Arbrissel ait voulu humilier ses moines (dans le sens religieux) en les soumettant à l'autorité d'une femme, et non pas exalter la Dame, représentée par l'abbesse. Selon Nelli, Guillaume IX n'aurait pas donné de sens religieux à sa poésie.

Guillaume IX, lors d'un voyage en Asie Mineure en 1101, subit une défaite militaire à Héraclée. Mais il avait probablement pu, entre temps, s'initier à la poésie et aux mœurs arabes, à Antioche, où il demeura près d'un an à la cour de Tancrède, et même auprès des Sarrasins eux-mêmes, dont il fut, comme le rapporte Orderic Vital, le prisonnier durant quelques mois. Cependant on suppose que les troubadours et les jongleurs furent plus fortement inspirés par les poètes de l'Espagne musulmane que par ceux de

30 BEZZOLA, M. (1940) : *Guillaume IX de Poitiers et les origines de l'amour courtois*, Romania, t. LXVI

Terre Sainte, principalement à cause de la proximité géographique et de la facilité à effectuer des échanges culturels.

Dans son œuvre, Guillaume IX appelle parfois sa dame *mi dons* (mon seigneur : III, 9 ; IX, 21-27) et le *senhal* (nom, symbole, métaphore, etc. utilisés pour désigner le sujet du poème) par lequel il la désigne est masculin : *Bon Vezi*. Il l'appelle quelquefois *dompna*, au vocatif (VIII, 19 et 28) et aussi, quand il parle d'elle, *la dona*. *Dompna* et *dona* n'ont peut être pas tout à fait le même sens. La *Dona*, c'est la femme en général ; *dompna* au vocatif semble plus respectueux. Guillaume IX n'emploie le mot *amigua* (IV, 25 ; VII, 37) que pour désigner, semble-t-il, une amie de rencontre (avec le même sens érotique que le latin *amica*). Ce mot n'a donc rien à voir avec l'assimilation de l'amour épuré à l'amitié qui s'est poursuivie au cours des XIIe et XIIIe siècles ; il ne s'ennoblira qu'à cette époque-là.

C'est donc à partir du XIe siècle, au moins, que ce serait établie la singulière coutume de « masculiniser » l'objet aimé. S'inspire-t-elle de l'esprit même du service amoureux, calqué sur le vasselage féodal, qui assimilerait la dame à un suzerain, ou de conceptions beaucoup plus anciennes qui, pour « construire » l'amour sur les mêmes bases que l'amitié virile, exigeaient la masculinisation morale de la femme ? Bertrand de Born donne à sa maîtresse le surnom de *companh* (compagnon juré) : c'est qu'on ne peut pas se lier d'amitié avec une femme que si elle devient capable de vertus masculines ; mais Guillaume IX semble, lui, s'être peu soucié de faire amitié jurée avec une femme... Les Occitans appelaient la Vierge *domna*, et les suzerains saluaient leur suzeraine réelle avec le même titre. Pourquoi les amoureux ne se sont-ils pas contentés d'appeler leur suzeraine en amour de ce même nom de *domna*, s'il ne s'agissait que de l'honorer selon un droit d'amour imité du Droit féodal ?

La « masculinisation » doit avoir d'autres causes. Ne serait-ce pas plutôt

la transposition de la coutume arabe qui existait, depuis le Xe siècle, de l'autre côté des Pyrénées ? Chez les Arabes d'Espagne, les femmes aimées pouvaient être considérées comme « dignes d'être des hommes », et parfois reconnues virtuellement comme « suzerain » du cœur de l'amant. Ces deux raisons interdisaient à un amant de désigner sa maîtresse autrement que par un titre masculin (en arabe : *Sayyidi*, mon Seigneur, ou *Mulaya*, mon maître), à moins évidemment que le vrai nom de la femme ne figurât dans la même phrase du poème, mais il était très rare de nommer l'amie dans les poèmes arabes.

Étant donné, nous l'avons dit, que la femme était habituellement méprisée dans la société occitane, il semble probable que les troubadours se soient donc effectivement inspirés de la haute société voisine des Arabes d'Espagne, où cette coutume existait depuis plus de cent cinquante ans.

Comme il est dit plus haut, pour R. Nelli, la poésie des troubadours exalte l'amour hétérosexuel de manière semblable à la façon dont la poésie érotique de la Grèce antique exaltait l'amour homosexuel. Cependant les choses ne devaient pas être aussi simples : on sait que l'homosexualité était chose courante au Moyen Age en Occident, mais on sait également qu'elle était particulièrement tue et masquée, tout particulièrement dans les milieux aristocratiques. Selon R. Nelli, la poésie des troubadours exalte l'amitié intersexuelle, mais en aucun cas les amours homosexuelles. Chez tous les peuples primitifs, l'amitié et l'amour sont dans les mêmes rapports : doctrinal et chronologique. La sexualité – hétéro ou homosexuelle - est donc envisagée à travers les mythes et les rites qui la composent depuis des millénaires. Les hommes ont toujours eu une façon à peu près similaire de prendre conscience de leurs sentiments, et de les spécifier. L'amitié masculine a toujours été très ritualisée : les expériences que pouvaient vivre des chasseurs ou des guerriers pouvaient les rapprocher et créer des liens entre eux. Mais ces liens ne

peuvent-ils pas être assimilables à de l'amour ? N'y a-t-il pas qu'un pas entre amitié exaltée et amour ? Évidemment, nous ne généralisons pas, loin s'en faut : toutes les amitiés ne sont pas de l'amour, toutes les amours ne sont pas des amitiés. Soulignons juste que des relations d'amitié amoureuse ont également existé, ce que semble nier – ou tout du moins omettre – R. Nelli. Ce dernier remarque cependant qu'il suffit que deux individus deviennent « frères », qu'ils mangent dans le même plat en présence de leurs parents et alliés, et qu'ils prononcent à haute voix un serment d'amitié pour que la promesse, si elle est effectuée avec sincérité et solennité, devienne quelque chose de plus fort qu'une « simple » amitié. Ces rites allaient même parfois plus loin ; on retrouve, principalement en Asie ou en Afrique, des rites d'« affrèrement par le sang », pour reprendre l'expression de R. Nelli : « *Les amis échangent leur sang, soit en buvant quelques gouttes mélangées à une potion, soit en faisant coïncider des incisions pratiquées à leurs bras, à leurs cuisses, ou, assez souvent, sur la poitrine, à la place du cœur* » (*L'érotique des troubadours*, p278). Le rôle du cœur peut tout aussi bien symboliser l'amour, ou en tout cas une amitié exaltée, que la notion de courage, de force, de sincérité du pacte. On pensait que mélanger les sangs de deux personnes les unissait, donnait à l'un la force et le courage de l'autre, et que l'un ne pouvait ni ne devait survivre à l'autre.

Il est avéré que les femmes étaient exclues de tels pactes : dans des sociétés guerrières, les hommes comptaient plus sur les autres hommes que sur les femmes, jugées inutiles au combat. De plus, comme nous l'avons dit plus haut, des expériences communes resserrent les liens entre deux personnes. Entre amitié et amour, les différences ne sont donc parfois pas évidentes à déceler. Si on parle de sentiments et de liens uniquement affectifs, on peut sans risques avancer que les relations homosexuelles ont été extrêmement

fréquentes dans les sociétés guerrières, de la préhistoire au Moyen Age. La sexualité est une dimension supérieure qui, en quelque sorte, scelle le pacte homosexuel : l'acte officialise de manière irréversible le sentiment.

La poésie des troubadours est donc très probablement teintée – de manière certes diluée – d'amours homosexuelles, qu'il n'est pas évident de différencier des amours hétérosexuelles. On connaît chez les arabes de nombreux poètes ayant chanté l'homosexualité: citons pour ne donner qu'un exemple Walida ibn al-Haggag (fin du VIIIe siècle), Muti ibn Iyas, Hammad Agrad (IXe siècle) et Abu Nuwas (IXe siècle), ou Abou Moutahar al Azdi (Xe siècle) pour le domaine oriental, et Ibn Ammar, Ibn Haqan, Ibn Hafaga, Ibn Suhayd, ou encore Ali ibn Abi al-Husayn pour le domaine arabo-andalou. Notons que dès le XIIe siècle, des auteurs juifs sépharades se firent connaître en Espagne pour leur homosexualité, comme Moshe ibn ezra, Ibn Sahl, Ibn Ghayyath, Ibn Sheshet ou Ibn Barzel. En Occident, le problème est plus épineux à cause principalement de la rigueur morale et religieuse voyant facilement le mal s'immiscer de partout, et bridant les poètes.

Cependant, si il est avéré que des hommes ont, en Orient comme en Occident, célébré l'homosexualité dans leurs poèmes, qu'en est-il des femmes ?

II. 1. 3. L'œuvre contestée des trobairitz

Si il est bien connu que de nombreux hommes issus de milieux favorisés ont pu accéder à une éducation et savaient lire et écrire, nous savons également que très rares ont été les femmes à accéder à cette même éducation. Cependant il existe encore plusieurs témoignages écrits relatant l'œuvre littéraire de

quelques femmes issues pour la grande majorité de la noblesse. On pense en premier lieu à Christine de Pizan (parfois aussi orthographié Pisan) au début du XVe siècle, dont nous reparlerons plus tard, mais si cette femme célèbre pour avoir été la première à vivre de sa plume a éclairé le panorama littéraire de la fin du Moyen Age, qu'en est-il des siècles passés ? A-t-il fallu attendre l'aube du Rinascimento italien pour voir enfin des femmes accéder à l'écriture ? Non, évidemment. Même si les femmes lettrées ont été durant tout le Moyen Age aussi rares que discrètes, elles ont bel et bien existé : la langue d'oc a eu ses troubadours, qui ont à leur tour inspiré les poètes de langue d'oïl, mais elle a également eu ses trobaïritz.

Du XIe au XIIIe siècle, une vingtaine de femmes issues de la haute société occitane ont laissé des écrits dont certains sont parvenus jusqu'à nous, mais malgré cela nous ne savons que très de peu de choses d'elles. Il est intéressant de constater, comme le font remarquer M. Gally et C. Marchello-Nizia³¹, qu'il n'existe à ce jour aucun équivalent en langue d'oïl de femmes lettrées ayant composé des poèmes selon les codes de la poétique des troubadours (ou des trouvères d'oïl).

Parmi ces femmes, les plus célèbres sont sans doute, par l'œuvre qu'elles ont laissée, Tibors, Clara d'Anduza, Azalaïs de Porcaraigues, et Béatrice de Die, mais tout ce que nous savons d'elles provient de quelques *vidas*, courte biographie bien souvent enjolivée sans tenir compte des faits réels, pour louer l'auteur en début de poème. Ces *vidas*, comme le rappellent M. Gally et C. Marchello-Nizia, ne sont pas aussi fiables qu'il y paraît pour la raison qu'elles ont été écrites parfois longtemps après la mort de l'auteur, mais certains éléments qu'elles nous apportent semblent probables, ou en tout cas possibles,

31 GALLY, M. et MARCHELLO-NIZIA, C. (1985) : *Littératures de l'Europe médiévale*, Magnard (Paris) – p.182

comme par exemple la relation compliquée entre la trobaïritz Béatrice de Die et le troubadour Raimbaud d'Orange...

Si Béatrice de Die est si célèbre, c'est parce qu'elle est la seule trobaïritz a avoir laissé derrière elle un texte accompagné de sa notation musicale. Voici les premiers vers de ce texte, sans doute inspiré par ses amours avec Rimbaud d'Orange :

A chantar m'er de so qu'ieu non volria,
tant me rancur de lui cui sui amia,
car eu l'am mais que nuilla ren que sia ;
vas lui no.m val merces ni cortesia
ni ma beltatz ni mos pretz ni mos sens,
c'atressi.m sui enganada et trahia
com degr'esser s'ieu fos desavinens.³²

Si rien ne laisse entendre que Béatrice de Die eût en son temps des relations saphiques, il est intéressant de remarquer que Frédéric Mistral, dans *Mireille*, la cite tout en affirmant que ses chants « *contiennent des élans plus passionnés quelquefois et plus voluptueux que ceux de Sappho* » (note p.80, éd. Rollet). Ce parallèle entre les poétesses les plus célèbres de l'antiquité grecque et du Moyen Age n'a sans doute pas été fait par hasard : sans pour autant aller jusqu'à évoquer des relations amoureuses, Béatrice de Die et Sappho de Lesbos ont été en leur temps les représentantes d'une élite féminine lettrée et cultivée désirant, à l'instar des poètes masculins, laisser une trace de leur œuvre à la postérité. Évoquer ici le féminisme serait anachronique, mais il semble primordial de tenir compte de l'importance des trobaïritz dans le panorama littéraire occitan des XIIe et XIIIe siècles : si des femmes prennent la parole, c'est qu'elles ont des choses à dire, en poésie comme, pour Christine de Pizan quelques décennies plus tard, en politique ou en philosophie. Et quand elles

32 « Il me faut chanter ici ce que je ne voudrais point chanter : car j'ai fort à me plaindre de celui dont je suis l'amie. Je l'aime plus que tout au monde, et rien ne trouve grâce auprès de lui : ni Merci, ni Courtoisie, ni ma beauté, ni mon mérite, ni mon esprit ; je suis trompée et trahie comme je devrais l'être si je n'avais pas le moindre charme. » Traduction de Pierre BEC (1970) : *Anthologie des troubadours*, édition bilingue, 10/18, pp.244-245

parlent d'amour, on se rend compte que leurs propos restent très éloignés de cet amour fantasmé et idéalisé chanté par les hommes, comme le fait remarquer Meg Bogin³³ : « *Les femmes ne se contentent pas d'écrire d'une façon plus personnelle que leurs homologues masculins ; les situations qu'elles dépeignent sont fort éloignées des liaisons courtoises immortalisées par les hommes* ».

Cependant, pour certains historiens et chercheurs actuels, les trobairitz n'auraient jamais existé. En effet, si des manuscrits comme celui de Béatrice de Die conservé à la BNF sous la côte 854, fol. 141. XIIIe s. existent bel et bien, et si tout concorde à faire croire que la trobairitz a réellement existé (elle a même sa statue sur la place du village de Die, dans la Drôme), d'aucuns persistent à prétendre que ces femmes lettrées ne seraient que de médiocres poètes, comme semble le penser Alfred Jeanroy³⁴ : « *Hypothèse pour hypothèse, il me paraît plus naturel de prêter à ces femmes « nobles et bien enseignées », une certaine paresse d'esprit, une évidente faute de goût, que ce choquant oubli de toute pudeur et de toute convenance* ». D'autres avancent même que les trobairitz n'auraient tout simplement jamais existé, ou auraient été des hommes qualifiés de féminins par moquerie. Na Bieiris de Romans constitue à elle seule une énigme : cette trobairitz aurait vécu au XIIIe siècle à Romans-sur-Isère, dans la Drôme (province du Dauphiné), et elle a laissé derrière elle un unique poème où aucun indice ne permet de définir le sexe de l'auteur ou du destinataire, ce qui laisse planer un doute : ce poème, apparemment destiné à une femme (*Na Maria*, v.1), a-t-il réellement été écrit par une femme pour une autre femme ? Dans ce cas, le sujet du poème serait donc une déclaration d'amour homosexuelle...

33 BOGIN, M. (1978) : *Les femmes troubadours*, trad. Jeanne Faure-Cousin, Denoël (Paris)

34 JEANROY, A. (1934) : *La poésie lyrique des troubadours*, E. Privat (Toulouse)

Et si Na Bieiris était un homme ? Mais alors d'où proviendrait ce nom, puisque « Na » est l'abréviation de Domna, couramment utilisée pour nommer une femme de haute naissance, et Bieiris serait, d'après Charles Camprou, la traduction de Béatrice. D'après Meg Bogin, les détracteurs de Na Bieiris de Romans interprètent parfois ce poème comme un simple exercice de style, certes écrit par une femme, mais sans destinataire particulier : seule la forme est importante, le fond n'a aucune valeur. D'autres donnent au poème un sens religieux et symbolique : la *Na Maria* du poème serait la Vierge Marie, et Bieiris elle-même serait l'annonciatrice de la Béatrice de Dante. Ces deux dernières explications n'ont pas beaucoup de valeur, compte tenu qu'un simple exercice d'écriture n'aurait jamais été réalisé sur du parchemin et conservé aussi longtemps. Enfin, les clichés sur l'amour courtois dont recèle le poème n'ont pas grand chose d'ésotérique et il s'en dégage un sentiment beaucoup plus sensuel qu'une simple évocation religieuse.

Voici les premiers vers de ce poème :

Na Maria, pretz e fina valors,
 E.l joi e.l sen e la fina beutatz,
 E.l'aculhir e.l pretz e las onors,
 E.l gent parlar e l'avinen folatz,
 E.la dous car'e la gaja cuendansa
 E la dous esgart e l'amoros semblant
 Que son en vos, don non avetz engansa,
 Me fan traire vas vos ses cor truan.³⁵

L'emploi de termes tels que *e.l gent parlar*, *l'avinen folatz*, ou *la dous esgart* appartiennent au champ sémantique de la description physique. L'hypothèse selon laquelle ce poème serait une prière dédiée à la Vierge paraît incongrue, car le « doux regard », « le noble parler » ou le « charme enjoué » ne sont pas vraiment les traits que l'on vante habituellement dans une prière... Ce poème n'a donc pas de sens religieux, mais semble bien adressé à une femme

³⁵ « Dame Marie, la très haute valeur, l'esprit, le joie et la pure beauté, l'art d'accueillir, le prix et les honneurs, le noble parler, le charme enjoué, le doux visage, la radieuse présence, le doux regard et l'amoureux semblant, ces vertus dont vous avez l'excellence, m'attirent vers vous irrépissiblement. » Traduction Denis Vanderaeghe et Céline Magrini

réelle...

Quelques vers semblent également aller dans ce sens, mais encore une fois il s'agit d'une interprétation personnelle :

... Vos pretz, si.us platz, per so que.us es onransa,
Que non ametz entendidor truan. (vv. 19-20)

« *Je vous prie donc, pour votre précellence, de n'aimer jamais un vil courtisan* »³⁶, que Jeanne Faure-Cousin traduit par « *Je vous prie, s'il vous plait, et au nom de l'honneur, de ne point accorder vos faveurs à un rustre* »³⁷ et Pierre Bec par « *Je vous prie, s'il vous plait et parce que cela vous honore, de ne pas vouer votre amour à un amant trompeur* »³⁸. Ces deux vers, dans le contexte qui est peut être le leur, sont très importants : tout d'abord parce qu'ils écartent, encore une fois, l'hypothèse du symbolisme religieux du poème, et ensuite parce qu'ils sont tout à fait à leur place dans la situation où Na Bieiris, amoureuse de Na Maria, tâcherait de la dissuader de se marier et de suivre le droit chemin, une crainte parfaitement légitime chez les homosexuels.

Toutefois l'énigme demeure, faute d'informations...

Il semble bel et bien avéré que les trobaïritz ont existé, et leur œuvre est d'une importance tout à fait légitime dans le panorama littéraire des XIIe et XIIIe siècles. Il semble même que la question homosexuelle n'ait pas été étrangère à elles, comme l'atteste – avec quelques incertitudes toutefois – le poème de Na Bieiris de Romans. Sans pourtant chercher à voir l'homosexualité dans tous les textes médiévaux, il semble normal et sans surprise que ce thème,

36 Trad Denis Vanderaeghe et Céline Magrini

37 Jeanne Faure-Cousin est la traductrice de Meg Bogin (voir note 35)

38 BEC, P. (1995) : *Chants d'amour des femmes-troubadours*, éd. Stock/Moyen Age (Paris)

parmi tant d'autres, ait laissé une trace écrite dans la poésie de l'époque.

Mais la poésie n'est pas le seul domaine littéraire à avoir évoqué ce sujet si controversé : la littérature évoluant, les vers laissant peu à peu place à la prose, on voit les sujets évoqués évoluer également.

II. 2. Romans et chansons de geste (XIIIe – XIVe siècles)

L'homosexualité – féminine et masculine – et la transgression des genres sont des thèmes littéraires que l'on retrouve dans les siècles suivant l'apogée des troubadours et des trobairitz. Dans les romans des XIIIe et XIVe siècles, dans les chansons de geste ou les textes courtois, les déviances sexuelles ont leur place. Cependant, les mœurs évoluant, il était inévitable que l'angle par lequel étaient abordés ces sujets évoluent également : si les textes littéraires des XIIIe et XIVe siècles évoquent l'homosexualité ou le transvestisme, c'est le plus souvent pour les dénoncer, les accuser, s'en moquer ou, pire encore, pour menacer les lecteurs qui se sentiraient concernés. Pourtant certains textes chevaleresques exaltent l'amitié au point que l'on peut y voir sans prendre trop de risque une approche de l'homosexualité masculine, comme par exemple *Ami et Amile* (début du XIIIe siècle). D'autres textes, comme *Tristan de Nanteuil* (milieu du XIVe siècle), évoquent le changement de sexe comme un acte surnaturel, un miracle dans un conte fantastique.

Voici une courte étude de quelques textes littéraires majeurs datant des XIIIe et XIVe siècles et évoquant soit l'homosexualité, soit le transvestisme, de quelque manière que ce soit.

II. 2. 1. Floris et Lyriopé

C'est de transvestisme dont il est question dans *Floris et Lyriopé*. Ce roman courtois a été écrit au milieu du XIII^e siècle par Robert de Blois, un auteur dont on ne connaît pas grand chose à part qu'il a dédié son œuvre de 1230 à 1260 à Hugues Tyrel, seigneur de Poix en Picardie, et à son fils Guillaume de 1260 à 1302. Il aurait été instruit par un clerc avant de devenir trouvère, probablement en Picardie.

Plusieurs textes dont il est l'auteur sont parvenus jusqu'à nous : *Le Chastoiement des Dames* et *L'Enseignement des Princes* forment un manuel didactique d'éducation courtoise, dans lequel on trouve un code des convenances mondaines destiné aux jeunes femmes nobles et qui connaîtra un immense succès dans les cours seigneuriales de l'époque, et un code destiné aux jeunes hommes de la noblesse qui établit les droits et les devoirs moraux et religieux que se doit de respecter un homme de la haute société, tout en évitant les vices qui s'offrent à lui.

Robert de Blois a également écrit des poèmes religieux (*De la Trinité* et *La Création du Monde*), de la poésie lyrique (*Merveil moi que chanter puis*, *Par trop celer mon courage*, *Puisque me sui de chanter entremis*, *Li departis de douce contree* ou encore *Tant com je fusse fors de ma contree*), ainsi qu'un roman arthurien, *Beaudous*, qui est en fait une réécriture du début de *Perceval ou le Conte du Graal*, mais qui n'a pas connu un réel succès au Moyen Âge. D'ailleurs, un seul et unique manuscrit (BnF fr. 24301) est arrivé jusqu'à nous, ce qui prouve que le texte n'a pas fait l'objet de nombreuses copies. Pourtant, ce roman semblait être très important pour son auteur, qui l'a conçu comme un écrin pour présenter tous ses autres textes : toute son œuvre est citée par

enchâssement au début du roman.

Mais c'est avant tout son roman courtois, *Floris et Lyriopé*, qui nous intéresse ici : ce texte de 1748 octosyllabes à rimes plates, qui s'insère également dans le cycle arthurien, a connu plus de succès que *Beudous* ; il nous en reste aujourd'hui quatre exemplaires, tous conservés à la Bibliothèque Nationale de France sous les références Arsenal, 3516 ; Arsenal, 5201, f. 43ra-67ra ; français, 2236 ; et français, 24301, f. 527ra-550rb.

Narcissus, duc de Thèbes, chérit sa fille unique Lyriopé. L'un de ses vassaux a des jumeaux, un garçon et une fille nommés Floris et Florie, qui dès la naissance se ressemblent comme deux gouttes d'eau. Les trois enfants, nés le même jour³⁹, sont élevés ensemble, et Floris devient l'amie de Lyriopé, dont est follement amoureux Floris. Mais le jeune homme est sans cesse éconduit par la jeune fille qui se montre particulièrement orgueilleuse avec ses prétendants. Pour enfin approcher Lyriopé, Floris convainc sa sœur d'échanger leurs vêtements, afin qu'elle le prenne pour son amie et ne le repousse pas. Et les vœux du jeune homme travesti se réalisent : Lyriopé tombe amoureuse de lui, et s'étonne longuement d'aimer celle qu'il croit être une femme. Le stratagème est souvent répété, et Lyriopé finit par tomber enceinte de Floris qui, craignant la colère du duc, s'exile loin de Thèbes. Un fils naît, si beau qu'on le nomme le beau Narcisse, et qui passe pour être l'enfant de Florie à qui il ressemble. A la mort du duc, Floris revient à Thèbe, reconnaît l'enfant et épouse Lyriopé qui, depuis, a appris et pardonné la duperie. Mais un devin avait, à la naissance de Narcisse, prédit que l'enfant ne vivrait que jusqu'au jour où « il se reconnaîtrait », à l'image du Narcisse antique qui, amoureux de son reflet, en meurt. Narcisse reconnu par Floris meurt alors, victime de la prophétie.

39 Voir *Ami et Amile*, qui eux aussi naissent le même jour et se ressemblent comme des jumeaux

Le travestissement de Floris nous intéresse tout particulièrement : *Floris et Lyriopé* est l'un des très rares textes médiévaux à évoquer clairement une relation homosexuelle sans en dire du mal, mais cela est sans doute rendu possible par le fait qu'en réalité cette relation n'est homosexuelle qu'en apparence, puisque Floris passe pour sa sœur ; pourtant, du point de vue de Lyriopé, c'est bien d'une fille dont est amoureuse et à qui elle croit faire l'amour... Le thème du jeune homme qui se travestit en fille pour approcher sa bien-aimée se retrouve à plusieurs reprises dans la littérature médiévale, mais il est souvent abordé d'un point de vue très dépréciateur, comme par exemple dans le quarante-cinquième texte des *Cent Nouvelles Nouvelles*⁴⁰(XVe siècle).

Plus qu'une simple duperie de Floris pour parvenir à ses fins, *Floris et Lyriopé* aborde les thèmes de la construction de l'identité sexuelle et de l'homosexualité féminine. Le texte lui-même montre les hésitations de l'auteur : quel genre utiliser pour désigner Floris travesti ? Faut-il continuer à le considérer comme un garçon vêtu en fille, ou comme sa sœur à qui il ressemble tant ? Sans trouver de réponse qui lui convient, Robert de Blois jongle de manière hésitante entre masculin et féminin : « *Un soir, ils s'en sont allés dans un verger pour se distraire. Leur plus grand plaisir à toutes deux est d'être seules, loin des autres. C'était le mois de mai, il faisait doux, et les deux compagnes s'assirent, main dans la main, sous un olivier* »⁴¹ (lignes 13 à 16).

Pourtant, quand l'homosexualité est clairement sous-entendue, Robert de Blois n'hésite plus et Floris redevient l'homme qu'il est vraiment : « *Quant à Lyriopé, elle ne se plaint pas : elle éprouve un douceur naissante à le sentir*

40 Voir II. 2. 3. 2.

41 Les passages de *Floris et Lyriopé* présentés ici ont été traduits en prose dans *Littératures de l'Europe médiévale*, de M. Gally et C. Marchello-Nizia (1985) p. 344 ; les numéros de lignes proviennent également de cette édition.

auprès d'elle, et de jour en jour il lui plaît davantage, et elle souffre de ne pas le voir » (lignes 4 à 6). Plus loin, l'auteur exprime – sans moquerie ni critique, ce qui est remarquable – l'*immoralité* d'une telle relation : « *Si elle [Lyriopé] savait si peu que ce fût ce qu'est l'amour, elle comprendrait ce qui lui arrive. Elle ignore ce que c'est, mais elle y trouve du plaisir* » (lignes 6 à 8).

Plus encore que le thème de l'amour homosexuel, c'est le thème du transvestisme qui est ici important. Un homme qui revêt des habits de femme afin d'approcher ces dernières pour abuser de leur candeur est un motif récurrent dans la littérature grivoise du Moyen Age, nous l'avons vu plus haut. Il est important de remarquer que dans Floris et Lyriopé, ce motif est utilisé sans aucune notion dépréciative. D'ailleurs, pour répondre aux éventuelles questions des lecteurs sur l'immoralité du transvestisme dans le seul but de parvenir à des fins peu courtoises, l'auteur précise que « L'on ne doit pas blâmer Floris, s'il recherche à son mal médecine » (lignes 17 – 18) : l'amour est ici la seule motivation du changement d'identité, et le motif est donc louable.

Le transvestisme masculin, dans sa représentation littéraire médiévale, n'est donc pas qu'un motif grivois et obscène...

II. 2. 2. Bérinus

Homosexualité et transvestisme sont souvent mêlés, comme si l'un dépendait de l'autre. Cependant ce n'est pas toujours le cas : dans l'histoire de *Bérinus*, l'homosexualité masculine seule est évoquée. Ce roman, qui a probablement été écrit entre 1350 et 1370, est l'un des nombreux textes en vers qui ont été réécrits en prose aux XIVe et XVe siècles, souvent par souci de

modernisation. Il n'existe plus aujourd'hui que deux fragments anonymes du roman en vers dont dérive *Bérinus*. En revanche, ce sont cinq manuscrits du roman en prose qui sont arrivés jusqu'à nous : les manuscrits 3343, 777, 15097 et 23011 sont conservés à la Bibliothèque Nationale de France, et le cinquième se trouve à la Österreichische Nationalbibliothek de Vienne, en Autriche.

Le récit de *Bérinus* relate les aventures de Bérinus lui-même puis de son fils Aigre. Le héros, fils d'un riche bourgeois romain, décide de devenir marchand et s'embarque à bord d'un bateau affrété pour le commerce. Au détour de ses aventures, il aborde à l'île de *Blandie* (dont le nom signifie « tromperie »), qui n'est autre que le repaire d'une troupe de brigands gouvernés, pourtant, par un roi sage et bon, et dont Bérinus finira, après de nombreuses péripéties, par épouser la fille.

Le passage du texte qui nous intéresse raconte l'histoire d'Agriano, un roi homosexuel qui avait jadis attaqué l'île de Blandie : Agriano, d'après l'auteur anonyme de *Bérinus*, « *ne onques en toute sa vie il n'ot femme ne enfans* »⁴². Cette accusation de n'avoir jamais eu ni femme ni enfants ne suffit cependant pas à qualifier Agriano de roi homosexuel : alors que « *il estoit amez et desirez de dames et de demoiselles en tous les lieux ou il repairoit* », « *sur toutes les choses du monde il haitoit les femmes et avoit en despit* ». Cette aversion pour le genre féminin l'amène, lors de la mort de son père le roi Label alors qu'Agriano est âgé de seize ans, à réunir ses barons et à leur dire que si son père a failli à son rôle de roi, c'est parce qu'il « *fu trop subget a femme, et bien voy que tuit cil qui ont mis en femmes leurs esperances sont mort et honny* ». Les femmes représentent donc un danger pour les hommes, pour la

42 Les passages cités proviennent de *Bérinus, roman en prose du XIV^e siècle*, édition Robert Bossuat, Paris, et de *Littératures de l'Europe médiévale*, de M. Gally et C. Marchello-Nizia (1985) p. 384-385

souveraineté, et pour l'équilibre du royaume. Afin de régler le problème, Agriano prend des mesures quelque peu extrêmes : il exige de tous ses barons qu'ils lui jurent fidélité, et « *que chascuns se vueille retraire de femme et yssir lors de son dangier* ». L'homosexualité débute donc ici par une haine de la femme, et par la volonté de s'en écarter autant que possible, afin de rester entre hommes et de gérer au mieux les affaires du royaume, comme si les femmes pouvaient être un obstacle majeur au bon déroulement de cette activité.

Pourtant, cette décision n'est pas acceptée sans heurts par les barons d'Agriano. L'un des chevaliers, nommé Grianor, met le roi en garde contre une telle mesure : « *Gardez que vous dittes et vous advisez, car ceste chose seroit trop deshonorabile et contre raison* ». A ces paroles, le roi « *s'esprist d'ire* » et ordonna sans concession que « *chascun qui a fille ou femme ou niece en soit delivres dedens demain ceste heure, et que chascun en face commandement a ses subgez en telle maniere qu'il ne demeure femme nesune en tout mon regne, car je vueil savoir se l'en pourra sanz elles durer* ». A ce stade de l'histoire, le lecteur a affaire à un roi profondément misogyne, mais aucune trace concrète d'homosexualité... Peut être que cette histoire reflète le fait que pour la société médiévale du XIV^e siècle, l'homosexualité masculine est forcément lié à la haine de la femme... Pourtant, cela semble plutôt être le point de vue personnel de l'auteur, afin de donner un prétexte à la folie du roi Agriano.

Grianor, le chevalier représentant le bon sens dont – apparemment – le roi n'est pas doté, refuse catégoriquement d'obéir à de tels ordres, « *car ce seroit contre droiture et contre la volenté de Nostre Seigneur, qui femme fist et fourma pour faire à l'omme compaignie* ». Rejoignant la vision biblique selon laquelle la femme fut créée dans le seul but d'être la compagne de l'homme et

de lui donner une descendance, Grianor se dresse, seul, contre la misogynie du roi. Une société sans femmes, exclusivement composée d'hommes, serait vouée à s'éteindre avant même de connaître la moindre gloire. Pourtant, Agriano persiste dans sa folie et regroupe toutes les femmes de l'île de Blandie afin de les faire embarquer dans des navires qui les mèneront sur le continent, où elles ne menaceront plus l'équilibre viril du royaume. Le roi fait venir Grianor et, magnanime, lui demande ce qu'il veut faire : rester avec les autres, ou partir avec les femmes. « *Grianor respondi que pour riens ne demouroit* ». Agriano lui fit alors couper le nez, et l'envoya en exil avec les femmes, sort apparemment peu envieux à ses yeux, en lui enjoignant de ne plus remettre les pieds sur l'île de Blandie. Les femmes, en grand nombre, embarquent alors dans les navires et quittent l'île en grande douleur. L'auteur précise à l'adresse du lecteur : « *et sachiez que en cellui regne ne demoura femme, ne petite ne grande, jeune ne vielle* ».

Toujours pas de trace d'homosexualité. Agriano passe pour un roi fou et aux décisions extrêmes, à l'image de l'empereur romain Néron, mais aucunement homosexuel. Pourtant, c'est une fois le royaume débarrassé des femmes que le roi se laisse réellement aller à la débauche : il fait construire une tour magnifique, « *et en celle tour avoit cent damoisiaux moult faitissement assemez* », choisis parmi les plus beaux de tout le pays. Agriano fait venir tous ses barons dans cette tour, « *et leur compta son estre et comment il se maintenoit avec eulx, si leur monstra et aprist son fol usage et coustume* ». Voilà : Agriano n'est pas seulement fou, il vit également dans une débauche dont rien n'est dit, mais qui apparemment fait de lui un homme peu fréquentable. A partir de ce moment, Agriano est qualifié de « *mauvais roy* », « *de mauvaise condicion* » qui fait tout qu'il peut pour que « *tuit si home habitoient deshonestement contre nature li uns a l'autre, par tout son pais* ».

Agriano, par l'emploi des termes « contre nature », est ainsi qualifié d'homosexuel.

Au XIV^e siècle, comme il a été dit plus haut, la société est beaucoup moins tolérante face à l'homosexualité qu'ont pu l'être les siècles précédents. Si cette débauche « contre nature » apparaît dans un texte, c'est donc bien souvent pour la condamner, comme il l'est fait ici. Au cœur du débat nature/culture, dont nous parlerons plus tard, l'auteur prétend ici que l'homosexualité est un vice dont la cause provient entièrement de la société. D'ailleurs, en plus de la traduction retenue pour l'île de Blandie, (dans le sens de « tromperie »), l'auteur va plus loin et affirme que ce nom « *sonne autant comme « ille de traison »...* ». Être homosexuel, c'est donc ici « trahir la Nature » et l'ordre des choses.

Pourtant, ce passage de *Bérianus* qui concerne le roi Agriano n'est pas totalement à considérer comme un pamphlet contre l'homosexualité, mais plutôt comme une critique de la société, arguant qu'une communauté constituée exclusivement d'hommes ou de femmes ne peut subsister, et finit inévitablement par s'écrouler sur elle-même. Il faut peut être voir ici le miroir masculin des textes antiques sur les Amazones...

II. 2. 3. L'œuvre de Christine de Pizan

L'une des plus grandes figures littéraires de l'Europe du XIV^e siècle fut sans doute Christine de Pizan (d'après le nom italien de son père, Tommaso di Benvenuto da Pizzano) : née à Venise en 1364, Christine de Pizan est morte au monastère de Poissy, aux alentours de 1430. Sa plus grande production littéraire est datée entre 1400 et 1410 environ, où elle écrit entre autres *Le*

Débat de deux amans (1400), *Le Livre des trois jugemens* (1400), *Le Livre du dit de Poissy* (1400), *Le Dit de la rose* (1402), *Le Chemin de longue estude* (1402 – 1403), *Le Livre de la Mutacion de Fortune* (1400-1403), et bien sûr sa célèbre *Cité des dames* en 1404 et 1405.

Fille d'un médecin et astrologue réputé, originaire de Pizzano près de Bologne, elle suivit sa famille à Paris lorsque Charles V fit entrer son père à son service. C'est donc à Paris que Christine reçoit l'éducation habituelle réservée aux jeunes filles de la haute noblesse. Elle commence très jeune à écrire de la poésie, et cette habitude ne la quittera plus jamais. En 1379, alors qu'elle est âgée de quinze ans, Christine épouse Étienne de Castel, qui devient grâce à cette union secrétaire et notaire du roi. Mais le roi meurt en 1380, et Étienne perd sa fonction. Il meurt à son tour, ruiné, en 1390, précédé de quelques années par le père de Christine qui se retrouve donc veuve à vingt-six ans, avec trois enfants, et sans aucune aide venant de sa famille ou de la cour.

Réduite à la misère, ruinée par plusieurs procès pour dettes, elle décide alors de travailler, situation infamante pour une personne de sa noblesse, et plus encore pour une femme ! Selon ses propres mots, c'est à cette époque que Christine s'émancipe et brise les tabous des sexes : « *de femelle devins masle* » (prologue de la *Mutacion de Fortune*). Christine se retrouve alors à la tête de sa famille, veuve mais libre, et vit de sa plume. C'est sans doute l'une des premières femmes en France à avoir vécu de son activité d'écriture, ce qui explique peut être le grand nombre de textes dont elle est l'auteure. Dans le *Livre des Cent Ballades*, recueil de poèmes composés entre 1399 et 1402, elle raconte en détails les difficultés liées à sa situation : elle pleure la mort de son mari, et les problèmes que peut rencontrer une femme veuve, abandonnée par la cour dont pourtant elle était très proche du temps de Charles V, réduite à la

misère... Heureusement pour elle, ses textes émeuvent plusieurs personnages importants, comme Jean de Berry et le duc Louis Ier d'Orléans qui lui accordent leur protection et lui passent des commandes. Son niveau de vie s'en trouve alors amélioré, elle prend de l'assurance dans son activité de femme de lettres, et s'attèle à des traités de philosophie, de morale, de politique, et même d'art militaire.

C'est à cette époque, au tout début du XV^e siècle, que Christine de Pizan commence à écrire pour les droits de femmes, et sur leurs représentations dans la littérature. Elle s'oppose fermement à Jean de Meung et à son *Roman de la Rose*, qui est probablement l'œuvre la plus lue à cette époque en Europe occidentale, et dont la misogynie n'est un secret pour personne. Pourtant, Christine n'est qu'une femme, et sa défense des femmes n'aurait eu que peu d'impact sans le soutien indéfectible de certains des plus grands philosophes de son temps, comme Jean de Gerson ou Eustache Deschamps. Le statut de Christine devient alors très mitigé : adulée par certains comme une grande défenseuse des femmes, elle est également la victime des attaques de nombreux clercs et universitaires, mécontents – et un peu apeurés – qu'une femme viennent rivaliser à avec eux sur un terrain qui leur était jusque là réservé...

Pour Mathilde Laigle ⁴³, qui fut elle-même une sorte de Christine de Pizan du début du XX^e siècle, l'auteure de la *Cité des Dames* n'était en rien féministe au sens moderne du terme : elle écrit en 1912 que Christine menait certes un combat pour la réputation des femmes, malmenée par des écrivains misogynes, mais qu'en aucun cas elle ne remettait en cause la société patriarcale et l'éthique de la société dans laquelle elle vivait. Pire : elle défend

43 LAIGLE, M. (1912) : *Le Livre des trois vertus de Christine de Pisan et son milieu historique et littéraire*, collection : Bibliothèque du XV^e siècle, Honoré Champion (Paris)

même des valeurs qui, pour les féministes du XXe siècle, contribuent à l'oppression de la femme, comme la chasteté et la patience. Pour Mathilde Laigle, Christine de Pizan ne cherche pas à s'opposer à l'ordre social, mais cherche plutôt sa voie afin de parer au mieux aux difficultés de la vie, en trouvant sa place dans cette société.

Cependant la thèse de Mathilde Laigle est loin de faire l'unanimité : Christine de Pizan reste pour beaucoup d'auteurs du XXe siècle le fleuron de la lutte pour la reconnaissance des femmes à la fin du Moyen Age. Dans sa biographie consacrée à l'auteure de *La Mutacion de Fortune*, la médiéviste Régine Pernoud la qualifie, en 1982, de « féministe avant la lettre »⁴⁴ : la pensée de Christine de Pizan ne peut s'appliquer que dans le contexte qui est le sien, au début du XVe siècle, et reste anachronique au XXe siècle. Au cœur du débat Nature/Culture, l'auteure soutient que l'inégalité entre les hommes et les femmes ne provient pas de la Nature, mais de l'éducation et de l'image réductrice de la femme donnée par le modèle dominant. La culture et l'éducation, l'instruction et la connaissance, pourraient donc équilibrer et rétablir l'égalité des sexes...

Mais plus encore que la question du féminisme, c'est la transmutation que subit dans *La Mutacion de Fortune* (écrit entre le mois d'août 1400 et novembre 1403) la narratrice – Christine elle-même –, qui nous intéresse ici : lors d'une traversée en mer, le navire sur lequel elle se trouve est pris dans une tempête terrible. Son mari disparaît de manière mystérieuse, et Christine, épuisée, s'endort. Fortune prend pitié d'elle et vient à son secours, d'une manière que l'on pourrait rapprocher de celle dont Blanchandine se retrouve changée en homme dans *Tristan de Nanteuil*, écrit quelques décennies plus

44 PERNOUD, R. (1982) : *Christine de Pisan*, Calmann-Lévy, Paris

tard. Christine raconte comment, endormie, elle ne voit pas Fortune s'approcher d'elle (« *Adont vers moy vint ma maistresse* »⁴⁵), et se livrer à un étrange rituel :

« Si me toucha par tout le corps ;
Chacun membre, bien m'en recors,
Manÿa et tint a ses mains,
Puis s'en ala et je remains... » (vv. 1328 – 1331)

Réveillée par le choc du navire contre un récif, Christine constate la transmutation dont elle a été l'objet :

« [...] incontinent et sanz doubtte
Transmuee me senti toute.
Mes membres senti trop plus fors
qu'ainçois » (vv. 1336 – 1339)

La première valeur que la narratrice remarque est l'augmentation de sa force physique : pour Christine, la vigueur et la force sont donc deux caractéristiques principales qui caractérisent les hommes, ce qui implique une évidente faiblesse chez les femmes. Mais ce changement ne suffit pas à la faire réaliser à quel point Fortune l'a transformée :

« [...] si me tastoie
Moy meismes com toute esbahie. » (vv. 1341 – 1342)

Puis, peu à peu, elle se redécouvre telle que ne s'était jamais connue auparavant :

« Si me senti trop plus legiere
Que ne souloye et que ma chiere
Estoit muee et enforcie
Et ma voix fortement engrossie
Et corps plus dur et plus isnel,
Mais choit de mon doy fu l'anel

45 Les passages cités proviennent du *Livre de la mutation de Fortune*, édition Suzanne Solente, 4 vol., Paris, S.A.T.F. (1959-1966), et de *Littératures de l'Europe médiévale*, de M. Gally et C. Marchello-Nizia (1985) p. 392-393

Qu'Ymeneüs donné m'avoit,
Dont me pesa, et bien devoit,
Car je l'amoie chierement. » (vv. 1348 – 1356)

La nouvelle force physique qui est la sienne la fait se sentir plus légère, elle constate que sa voix est plus grave et son corps plus rapide. Que d'avantages, pour une personne dans sa situation, seule sur un navire en perdition ! Pourtant, un détail saute aux yeux : Christine, changée en homme, voit son anneau tomber de son doigt, indiquant ainsi que si elle devient elle-même un homme, elle ne peut en aimer un en retour. *Ymeneüs*, la figure de son époux, doit impérativement cesser d'exister à ses yeux en tant qu'amour, sous peine de rompre l'équilibre : l'amour entre hommes est tout bonnement impossible.

On peut distinguer dans cet extrait la biographie de l'écrivaine : restée seule après la mort de son époux (sa disparition, dans le texte), Christine doit acquérir la force (physique et morale) qui est celle des hommes afin de ne pas sombrer (le naufrage, dans le texte). Dans la *Mutacion de Fortune*, Christine se retrouve métamorphosée physiquement en homme, alors qu'elle ne s'est transformée que socialement dans la réalité : pourtant, cette volonté de devenir un homme n'est pas sans conséquences, puisqu'elle la hisse dans un monde qui n'est pas le sien et où elle ne sera acceptée qu'au prix de nombreux efforts et sacrifices.

Transformée en homme, Christine sait comment mener le navire à terre et échapper à la tempête, tout comme elle sut surmonter la misère et les problèmes :

« Et tel me couvint a force estre,
Pour moy et mes gens secourir,
Se la ne vouloie mourir.

Or fus je vrays homs, n'est pas fable,
De nefz mener entremettable,
Fortune ce mestier m'apprist. » (vv. 1473 – 1478)

Cette mutation, si elle n'est ici qu'une image littéraire, est donc bien le reflet de la vie même de l'auteure. Ce texte est probablement le seul exemple d'autobiographie médiévale mettant en scène un changement de sexe, même si il n'est que social, et qu'il est fort probable que Christine n'ait jamais voulu devenir réellement un homme, mais plutôt en acquérir la force, la volonté, les droits et les privilèges.

Le réel problème de Christine de Pizan est peut être d'avoir été une femme trop instruite par rapport à ses contemporaines, et de ce fait, de s'être retrouvée seule, dressée face à un pouvoir masculin dominant. La solitude dont l'auteure se plaint souvent dans ses textes vient en partie de cet écart intellectuel et culturel avec les autres femmes, dont si peu avaient accès à la culture – et encore, à une culture réduite – et à l'éducation...

II. 2. 4. Tristan de Nanteuil

L'un des plus célèbres transsexuels masculins de la littérature apparaît dans *Tristan de Nanteuil*, chanson de geste anonyme écrite au milieu du XIV^e siècle : il s'agit de Blanchandine, qu'un Ange transforme en Blanchandin, et qui sera plus tard le père du futur Saint Gilles... L'unique manuscrit de *Tristan de Nanteuil*, qui clôt le cycle de Doon de Mayence - un poème en alexandrins rimés, long de plus de 20000 vers -, et qui est arrivé jusqu'à nous est conservé à la Bibliothèque Nationale de France sous la référence 1478.

Tristan naît sur un bateau, en pleine mer, pendant une terrible tempête. Abandonné dans l'instant qui suit sa naissance, il est allaité par une sirène, puis

recueilli par un pêcheur avant d'être enlevé par une biche monstrueuse, une « cerve » qui l'emmène dans la forêt. Alors qu'il ignore son propre nom, comme Perceval au début du *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes, écrit deux siècles plus tôt, Tristan se nomme lui-même Sauvage, et ainsi se rapproche de la figure de l'Homme Sauvage chère à la littérature médiévale (Merlin, bien sûr, ou encore Yvain durant son exil dans la forêt).

Pourtant, si Tristan grandit au fond des bois, un Ange lui sert de précepteur et lui apprend, entre autres, à parler plusieurs langues. *Tristan de Nanteuil* a sa place dans la littérature du XIV^e siècle : ultime texte du cycle de Doon de Mayence, l'auteur évoque à plusieurs reprises Doon lui-même, qui n'est autre que le demi-frère de Tristan, ou de sa grand-mère Aye d'Avignon qui, vêtue comme un chevalier et se faisant passer pour tel sous le nom de Gaudion, le rencontre un jour dans la forêt.

L'histoire de Tristan est extrêmement complexe, rythmée par de nombreuses aventures, et la résumer n'est pas ici le but de notre étude. Venons-en plutôt au personnage de Blanchandine, princesse sarrasine et fille du roi d'Arménie (en réalité une province fictive et merveilleuse, où est construite la Tour de Babel) : la cerve qui a recueilli Tristan ravage le pays et sème la terreur. Un jour, alors que Blanchandine s'est aventurée seule dans les bois, la cerve la trouve et va l'attaquer, mais Tristan s'interpose et sauve la jeune fille. Séduit, il la courtise, et la nuit même les jeunes gens engendrent un fils, Raimon (Raimond de Valvenice). Pourtant, ils sont vite séparés, mais leurs aventures font qu'ils se retrouvent et se marient, avant d'être à nouveau séparés. Blanchandine, obligée de se travestir en chevalier, est conduite à épouser Clarinde, la fille du sultan du pays voisin. Mais, alors que la supercherie va être découverte, et que Blanchandine est amenée à prouver sa

virilité en public, un Ange intervient et la change en homme, selon sa volonté. Ainsi sauvée, Blanchandine devient Blanchandin, et engendre avec Clarinde le futur Saint Gilles.

Tristan de Nanteuil regorge de merveilles et de transgressions des genres de toutes sortes : la biche monstrueuse qui enlève Tristan et qui l'élève au fond des bois est, tout le long de l'œuvre, appelée « cerve ». Le terme était peut être plus courant au XIV^e siècle qu'aujourd'hui, mais toujours est-il que l'emploi du féminin de « cerf » n'est pas dû au hasard. Cette biche est, en quelque sorte, le sphinx qui terrorise la région, l'esprit maléfique qui hante la forêt, rôle habituellement réservé à des créatures plutôt masculines. Si les créatures apparemment féminines sont courantes dans la littérature de l'antiquité gréco-latine, elles le sont beaucoup moins dans celle du Moyen Âge, ou alors elles possèdent une forme anthropomorphe, totale ou partielle, et sont des fées. Cependant, le choix de la cerve a peut être été fait ici pour montrer le rôle maternel et éducatif que l'animal aura auprès du jeune homme : il est sous-entendu qu'un cerf terrifiant n'aurait eu que faire de s'encombrer d'un nourrisson, ce rôle est destiné aux créatures femelles.

L'évocation de Aye d'Avignon, bien que secondaire, a également son importance : bru de Doon de Nanteuil, lui-même fils du premier Doon de Mayence, mère de Gui de Nanteuil, belle-mère de la duchesse Parise, grand-mère de Tristan de Nanteuil et du second Doon de Mayence, Aye d'Avignon joue également le rôle d'un personnage travesti en chevalier qui, se faisant passer pour tel, parcourt le monde à la recherche d'aventures.

Tristan lui-même a une importance capitale, et que l'on peut rapprocher de celle de Merlin dans *Le Roman de Silence* ou dans *L'histoire de Grisandole*,

dont il sera question plus loin. En effet, durant toute son enfance Tristan ignore son nom : il se prénomme lui-même Sauvage, et, comme il est dit dans la laisse 103, il « *menait la vie d'un homme sauvage* »⁴⁶, thème si cher à la littérature médiévale. « *Été ou hiver, l'adolescent n'était vêtu que de feuillage ; ses pieds étaient calleux et ses ongles tranchants ; il avait le corps velu et le visage clair, et de beaux yeux brillants et rieurs* ». Les ongles tranchants sont semblables à des griffes, les pieds calleux indiquent qu'il marche pieds nus, comme les bêtes. D'ailleurs, il est comparé à un renard dans la laisse 104. Pourtant, le contraste entre le corps velu, le visage et les yeux, apprend au lecteur que le jeune homme est prédestiné à un futur merveilleux : en effet, instruit par un ange, Tristan parle couramment toutes les langues : « *Il n'y a langage au monde que je ne connaisse* » (laisse 107). N'oublions pas qu'il vit dans le pays où se trouve la tour de Babel, et ce détail a toute son importance : choisi par Dieu, Tristan possède encore les facultés que l'épisode de la tour de Babel a fait perdre aux hommes (ou va faire perdre : l'histoire se passe dans un monde hors du temps). Mais nous y reviendrons...

L'homme sauvage, c'est celui qui vit au fond des bois, lieu de tous les mystères et de toutes les merveilles, c'est celui qui n'est pas tout à fait humain, mais qui est entre l'homme et la bête, et symboliquement, c'est celui qui s'ignore, qui ne sait pas qui il est, qui ne connaît pas son identité. Ni son nom. Lors de sa rencontre avec Blanchandine, la jeune fille lui demande qui il est, ce à quoi il répond : « *Je ne sais d'où je viens ni de quel pays je suis, je n'ai jamais rencontré un homme ni non plus une femme de ma race* » (laisse 107). Tristan n'apprendra son véritable nom que plus tard, en s'ouvrant au monde extérieur, à la culture et à la société. Pourtant, par son statut d'homme sauvage, Tristan

46 Les passages cités proviennent de *Tristan de Nanteuil*, édition K. V. Sinclair (1971), et les traductions de *Littératures de l'Europe médiévale*, de M. Gally et C. Marchello-Nizia (1985) p. 468-469

est une créature merveilleuse : allaité par une sirène, enlevé par une cerve qui « veut [le] marier à sa guise » (laisse 107), éduqué par un ange jusqu'à ses sept ans, il bénéficie d'une destinée à part... Même sa mort le rapproche du mythe d'œdipe : Tristan sera tué par l'un de ses fils, qui ignore qui il est, et qui, en promettant de se convertir et de soutenir la chrétienté, se dresse comme un chevalier de la foi qui tue la religion païenne symbolisée par Tristan l'homme sauvage pour, à la place, imposer la foi chrétienne.

Mais plus encore que le jeune homme, c'est le personnage de Blanchandine qui nous intéresse : fille sarrasine du roi d'Arménie Agrappart, Blanchandine est un jour enlevée dans les bois par la cerve monstrueuse. La laisse 106 dit qu' « elle criait très fort et invoquait Mahomet ». Quand la cerve veut l'attaquer, Tristan s'interpose et lui fait signe qu'il veut épargner la jeune fille. Là, « la cerve se coucha aux pieds de Tristan », indiquant qu'elle lui est soumise, comme tout animal, merveilleux ou non, se doit d'être soumis aux hommes. Pourtant, si à ce stade du récit le lecteur aurait tendance à penser que Tristan est bienveillant, et que c'est la pitié qui le fait sauver la princesse en danger, en réalité il n'en est rien : le jeune homme « maintenait la jeune fille en lui fermant la bouche, car elle criait », et la place lui-même sur le dos de la cerve afin de l'emmener. Blanchandine n'a pas l'air particulièrement consentante : c'est bien d'un rapt qu'il s'agit. Plus loin, dans la laisse 107, la jeune fille assure : « Je préférerais mourir que de vous laisser me faire du mal ou me déshonorer », ce à quoi Tristan répond : « Mais vous serez mon amie, que vous le vouliez ou non. Par force ou par amour, j'obtiendrai votre amour, et vous m'apprendrez comment l'on doit se comporter dans le monde extérieur ». Puis il saisit la princesse et la viole, en proie à ses vils instincts d'homme sauvage qui n'est pas encore éduqué aux bonnes mœurs. L'auteur précise que Tristan « saisit la jeune fille de force », et que « malgré les efforts de

la noble Blanchandine, le jeune homme eut avec elle toutes les satisfactions qu'il désirait » (laisse 107). Impossible d'ignorer le caractère agressif de la scène : la princesse est déshonorée, et ce jour-là est engendré Raimon, premier fils de Tristan. Pourtant, le texte dit plus loin que « *dans cette union de leurs corps, l'amour se nourrit de telle sorte que jamais la demoiselle n'aima quelqu'un d'autre que Tristan, jamais elle n'eut de rapport avec un autre homme* ». Le thème de la fille violée qui tombe éperdument amoureuse de son agresseur, aussi improbable soit-il, n'est pas rare dans la littérature de la fin du Moyen Age. Il est peut être rendu possible ici par le fait que Tristan, malgré son statut d'homme sauvage, est en réalité un personnage bon et choisi par Dieu (l'Ange qui l'éduque en témoigne), et Blanchandine, princesse païenne, sera plus tard transformée en homme par un Ange, et se convertira à la « vraie foi ». Mais à ce stade de l'histoire, Tristan et Blanchandine sont deux personnages perdus, non chrétiens, l'un vivant sans culture dans les bois, comme les païens des temps anciens, et l'autre sarrasine, donc païenne également. Ce viol, qui finalement se transforme en véritable histoire d'amour, est le moyen choisi par l'auteur pour faire se rencontrer les deux personnages et sceller une sorte de pacte entre eux. Il ne faut donc probablement pas le voir comme une agression, comme un viol avec l'horreur que cela engendre, mais comme un « coup de foudre » pas tout à fait réciproque au début, mais qui le deviendra vite. Par Blanchandine, Tristan veut surtout accéder à la civilisation, et donc devenir quelqu'un qui ne s'ignore plus.

Il a été dit plus haut que Blanchandine est l'un des personnages transsexuels les plus célèbres de la littérature médiévale : en effet, elle est avec Yde (dans *Yde et Olive*) la seule femme à être physiquement changée en homme par l'intervention d'un Ange. Les autres transvesties dont il est ici question n'effectuent pas de transformation aussi totale, mais finissent par

retrouver leur genre d'origine. Dans *Tristan de Nanteuil*, comme dans *Yde et Olive*, la métamorphose est la seule solution pour sauver les héroïnes d'une situation désespérée. Blanchandine, que son père le roi sarrasin Agrappart utilise comme monnaie d'échange et qui tente sans cesse de la marier à des alliés potentiels, s'enfuit en reniant la loi de son père. Michèle Perret rappelle que le sens médiéval de la *loi* désigne en fait la religion ⁴⁷ : devenue renégate, Blanchandine doit se convertir à la foi chrétienne, se faire baptiser, et peut enfin épouser Tristan. Mais pour échapper aux soldats de son père qui la recherchent, elle est également obligée de se travestir en homme et de se mêler aux chevaliers chrétiens qui accompagnent son mari. Cette supercherie la contraint alors à jouer un double jeu, et « *par jour est chevalier, par nuyt la mariée* » (v. 13560) :

« Au tref le ber Tristan le varlet arriva,
 Aux gens qui la estoient Blanchandin demanda,
 Mais on le ly sceust dire nē on ne lui monstra,
 Car avec Tristan fut ou il se delita.
 En sa chambre la tint, avec lui la coucha
 Sy en fist son vouloir, car forment il l'ama, (...) ⁴⁸ » (vv. 13690-95)

L'auteur jongle entre les pronoms masculins et féminins pour désigner Blanchandine/Blanchandin, plongeant le lecteur dans le doute : de qui parle-t-il ? Pour les gardes et les chevaliers, Blanchandin est un homme au service de Tristan, mais pour le jeune homme lui-même, Blanchandine n'est autre que son épouse... Plus tard, quand, mariée à la fille du sultan, Clarinde, elle doit prouver qu'elle est bel et bien un homme, Blanchandine voit lui apparaître un ange qui lui donne la possibilité de décider de son sexe ; par amour pour Tristan, qu'elle croit mort, elle décide de devenir un homme afin de rester à

47 PERRET, M. (1985) : *Travesties et Transsexuelles : Yde, Silence, Grisandole, Blanchandine*, Romance Notes, 25, p. 332-333

48 (Le jeune homme arriva à la tente du noble Tristan et demanda Blanchandin à ceux qui étaient là, mais on ne put ni lui répondre ni [le] lui montrer, car [il] était avec Tristan, avec qui il se réjouissait. [Tristan] l'avait emmenée dans sa chambre et couchée avec lui, il fit d'elle tout ce qu'il désirait, car il l'aimait beaucoup). Traduction de Michelle Perret (voir note 49).

jamais fidèle au seul homme qu'elle ait aimé. Elle espère également, en changeant de sexe, obtenir la force et les privilèges suffisants pour le venger : devenir un homme permet ici à l'héroïne de s'extraire de condition féminine et de s'élever au rang supérieur, à un certain pouvoir et une liberté non négligeable. Quand elle prouve sa virilité, le texte dit : « *la lui paroît le membre qu'estoit gros et quarrés* » (v. 16357). Toute traduction est inutile : Blanchandine est physiquement devenue Blanchandin :

« Or s'en va Blanchandine qui n'est plus femenine
Ne plus on ne le doit appeller Blanchandine,
Car devenus est homs par la vertu divine (...) » (vv. 16209-11)

Cette transformation, d'un autre côté, est exactement l'inverse de celle – moins complète certes – dont il est question dans *Floris et Lyriopé* : alors que Floris, amoureux de Lyriopé, se travestit en fille et profite de sa ressemblance avec sa sœur afin d'arriver à ses fins, Blanchandine est ici forcée de devenir un homme pour rester avec Clarinde, à qui elle a été mariée. L'homme, Floris, devient une femme, mais doit se remettre dans son rôle masculin dès que possible, et la femme, Blanchandine, devient un homme : ce sont les seules solutions envisagées pour éviter un amour homosexuel qui ne serait pas accepté par la société médiévale...

II. 2. 5. Yde et Olive

Il semble important d'établir ici une comparaison entre *Tristan de Nanteuil* et *Yde et Olive* : chanson de geste rattachée au cycle de Huon de Bordeaux, ce dernier texte a été écrit durant le dernier quart du XIIIe siècle, soit plus de cinquante ans avant *Tristan de Nanteuil*. Composé de 1486 décasyllabes répartis en 28 laisses monorimes, *Yde et Olive* nous est parvenu

par deux manuscrits conservés pour l'un à la Bibliothèque Nationale de France sous la cote 1451, f. 225r (mais qui n'est en réalité qu'un court résumé de l'histoire complète), et pour le second à la Biblioteca Nazionale Universitaria de Turin (Italie), sous la cote L. II. 14, f. 389va-395va et 397rb-399va.

Yde et Blanchandine, comme il a été dit plus haut, ont été changées en hommes par la grâce divine, et sont en cela de vrais transsexuels, au masculin puisque leur genre de destination est masculin. La plupart des transvesties de la littérature médiévale, telles que Silence ou Grisandole, finissent par retrouver leur genre d'origine, se marient et perdent l'autonomie et la liberté que leur prodiguait leur aspect masculin. Mais Yde et Blanchandine changent définitivement de sexe, et en cela elles sont uniques : au delà du transvestisme, on peut alors réellement parler de transsexualisme.

La mère de Yde, Clarisse, décède en mettant sa fille au monde, peu après son mariage avec Florent. Cet épisode est rapidement évoqué dans *Yde et Olive*, avant de s'intéresser plus profondément à la ferme décision de Florent de ne pas se remarier, en proie à sa douleur. Mais plus Yde grandit, et plus elle ressemble à sa mère défunte. Fatalement, son père tombe amoureux d'elle et, malgré sa promesse, désire l'épouser. Le topos littéraire de l'inceste est un motif particulièrement puissant, car extrême. Le commettre est un crime immense, qui peut déclencher la colère de Dieu :

« . . . quest ce que tu dis leres
Doit dont ta fille estre a toi mariée
A ceste loi que Dix nous a donnée
Dedens infer sera tame dampnée. » (vv. 6361-64)

« Selon cette loi que Dieu nous a donnée, ton âme sera damnée en enfer » (traduction personnelle). Il n'y a pas de salut possible. Selon Claude Lévi-Strauss, la notion de civilisation commence commence là où commence la notion d'inceste

: le commettre, c'est perdre le statut d'être civilisé, et redevenir une bête.

C'est pour fuir ses avances incestueuses (comme, bien plus tard, dans le conte de Peau d'Âne) que Yde fuit et prend l'apparence d'un jeune homme pour n'être pas reconnue. Ses aventures la mènent à Rome, où elle entre comme chevalier au service du roi Oton. Celui-ci, époustoufflé par les qualités guerrières de sa nouvelle recrue, décide de la marier à sa fille unique, Olive. Bien qu'opposée à cette décision, Yde n'a d'autre choix que d'accepter, mais impose à Olive une première semaine d'abstinence totale après les noces, en attendant de trouver une solution durable. Questionnée par Olive qui s'en étonne, Yde finit par lui apprendre la vérité sur son sexe réel, mais la conversation est entendue par un serviteur et rapportée au roi Oton. Ce dernier promet de tuer les deux jeunes mariés si Yde s'avère bel et bien être une femme, et ordonne à la jeune fille de prendre un bain avec lui.

C'est à ce moment qu'un ange intervient, et lui annonce que Dieu, pour la récompenser de sa vertu, l'a changée en homme :

« Dix li envoie et donne par bonté
Tout chou c'uns hom a de s'humanité
(...)
Hui main iert feme or est uns hom carnés ⁴⁹ ». (vv. 7230-34)

(« *Dans sa bonté, Dieu lui envoie et donne tout ce qu'un homme a dans sa nature d'homme (...) : ce matin c'était une femme, maintenant c'est un homme réel* ». Traduction de Michèle Perret). L'ange annonce également que le roi Oton périra avant huit jours, et que Yde et Olive engendreront ensemble un fils, nommé Croissant : Caroline Cazanave fait remarquer que *Yde et Olive*

⁴⁹ Les extraits proviennent de *Esclarmonde, Clarisse et Florent, Yde et Olive – Drei Fortsetzungen der Chanson von Huon de Bordeaux, nach der einzigen Turiner Handschrift zum ersten Mal veröffentlicht*, éd. Max Schweigel, dans *Ausgaben u. Abhandlungen aus dem Gebiete der Romanischen Philologie LXXXIII* (Marburg, 1889).

se situant dans *la Geste de Huon de Bordeaux*, nous sommes ici bien en présence d'un cycle, racontant une histoire sur plusieurs générations, et que la stérilité de l'un des personnages principaux annoncerait irrémédiablement la fin de ce cycle⁵⁰.

Mais avant cette transformation, Yde est amenée à vivre comme un homme, sans encore en être un : elle se prénomme alors Ydé, son propre prénom au masculin, qui offre la proximité phonétique avec « idée », dans le sens de « représentation des choses dans la pensée », selon Michèle Perret. Cette « Ydée/idée » n'est donc qu'une illusion, et le prénom lui-même trahit la condition réelle de celle qui le porte. Le vers 6911, situé dans une laisse assonant en -ée, transforme Yde en Ydé : la rime, donc la forme du texte, participe à la transformation de la jeune fille. La métamorphose est donc absolue.

Un autre effet de stylistique est particulièrement intéressant, en plus d'être comique, comme dans le *Roman de Silence* : lors de plusieurs scènes de combat où Yde, possédant toujours son corps féminin, lutte comme un chevalier, l'auteur se plaît à utiliser des dénominations féminines bien marquées. Par exemple, lorsque la jeune fille traverse d'un coup d'épée le bouclier et le haubert d'un chevalier (exploit en réalité peut probable même pour un homme de forte constitution), elle est appelée *la bele* (v. 6915). Ou bien lorsqu'elle saisit un voleur qui l'a attaquée, elle le jette sur un rocher où il se brise les dents, et l'auteur la nomme *damoiselle Yde* (v. 6746). Ce contraste entre la force masculine et la douceur féminine, pourtant bien imagé, sert sans doute à accentuer les oppositions qui disparaîtront quand la jeune fille deviendra un homme.

50 Cazanave, C. (2007) : *D'Esclarmonde à Croissant. Huon de Bordeaux, l'épique médiéval et l'esprit de suite*, Presses universitaires de Franche-Comté.

Encore une fois, transvestisme et homosexualité sont mêlés : Olive croit avoir épousé un homme et s'apprête à passer avec lui sa nuit de noce, alors qu'elle est en réalité en présence d'une femme. A l'image de Silence, Yde a été forcée de se transvestir pour des raisons sociales (la transmission de l'héritage pour Silence, l'inceste pour Yde), et non dans le seul but de parvenir à des fins personnelles. L'épisode de la nuit de noce des deux jeunes filles est particulièrement problématique, autant du point de vue stylistique que du point de vue moral : si, chez Ovide, Iphis est transformée en homme avant la nuit de noce, la transformation n'a lieu chez Iphis qu'une semaine après. Au XVIIe siècle, Isaac de Benserade modifie l'histoire d'Ovide et fait intervenir la métamorphose d'Iphis après la nuit, rapprochant l'histoire de celle de *Yde et Olive*. Cet épisode de la nuit de noces a été plusieurs fois réécrit et modifié, afin de ne pas aller trop à l'encontre des bonnes mœurs de l'époque.

Yde et Olive est sans doute l'adaptation en Ancien Français la plus tardive du mythe d'Iphis et Iante, présente dans le livre IX des *Métamorphoses* d'Ovide, et dont nous parlerons plus loin à travers la version théâtralisée de Isaac de Benserade, au XVIIe siècle. Pourtant, des chercheurs comme Keith V. Sinclair nient l'origine ovidienne de ce texte, en lui accordant à la place des sources indiennes plus anciennes encore, tout comme Alexandre Haggerty Krappe pense que l'origine de *Tristan de Nanteuil* serait orientale ou indienne, et non occidentale...

II. 2. 6. Ami et Amile

L'histoire d'Ami et Amile illustre à merveille le thème médiéval de l'amitié absolue, totale, et de surcroît sacrée, donc absolument légitime. La

chanson de geste écrite au du XIIIe siècle est loin d'être le premier texte évoquant ce thème. L'histoire même des deux amis proviendrait d'une ancienne chanson de geste composée dans la première moitié du XIe siècle. Le plus ancien texte conservé est la deuxième épître de Raoul Le Tourtier (Radulfus Tortarius, de l'abbaye de Fleury, et mort vers 1114), qui date des environs de 1090, et où l'auteur laisse entendre que l'histoire qu'il raconte ne vient pas de son imagination, mais était déjà connue avant lui. Vers la première moitié du XIIe siècle, apparaît également une vie de saints appelée *Vita Amici et Amelii carissimorum*. Le lien avec Ami et Amile n'est pas attesté avec certitude, mais il est plus que probable. Enfin, près d'un siècle plus tard, la chanson de geste que nous connaissons est composée, ainsi qu'un poème anglo-normand auquel s'ajoute un poème en vieil anglais qui se présente comme une traduction du précédent.

L'histoire d'*Ami et Amile* n'a été conservée que par un seul manuscrit, écrit en langue francienne malgré quelques traits de dialecte picard par un auteur anonyme, et conservé à la Bibliothèque Nationale de France sous la référence ms. 860. Ce manuscrit contient *Roland* (fol. 1-36), *Gaydon* (fol. 37-92), *Ami et Amile* (fol. 93-111), *Jourdain de Blaye* (fol. 112-133) et *Auberi le Bourguignon* (fol. 134-275). La chanson d'*Ami et Amile* est un texte de 3504 décasyllabes répartis en 177 laisses. Chaque laisse est terminée par un vers orphelin, un hexasyllabe dont la terminaison féminine n'est jamais en assonance avec les vers de la laisse. *Ami et Amile* et sa continuation *Jourdain de Blaye* constituent à eux-deux le Cycle de Blaye, mais c'est au premier texte que nous allons nous intéresser ici, ainsi qu'à l'amitié quasi surhumaine de deux hommes, que l'on peut souvent confondre avec une relation homosexuelle dans le sens où l'amitié exacerbée est une preuve d'amour à part entière, et où la sexualité n'a pas nécessairement sa place en tant qu'acte

physique, mais où elle est bel et bien présente dans le caractère affectif et relationnel. Joël Blanchard et Michel Quereuil ⁵¹, dans leur traduction de *Ami et Amile*, considèrent les héros comme étant *amoureux*, et relèvent que tout au long du livre l'auteur nomme le lien qui les unit « compaignie » au sens le plus fort que le mot peut avoir, puisque les deux amis se sont juré une fidélité et une loyauté éternelle (vv. 169-207).

Ami, fils du comte de Clermont, et Amile, fils du Comte de Bourges, sont engendrés et naissent le même jour. Un ange prophétise l'amitié sans limite qui unira les deux enfants, plaçant leur histoire dans un cadre sacré. Le pape Yzoré, leur parrain, les baptise à Rome et leur offre à cette occasion une coupe, un hannap d'or, qui leur servira plus tard à se reconnaître mutuellement quand, déformé par la lèpre, Ami n'a plus d'autre recours pour retrouver son ami. Le thème des enfants dont l'apparence est la même, dont la beauté est absolue et dont le cœur est fondamentalement bon est courant dans la littérature médiévale. Citons à titre d'exemple *Floris et Lyriopé*, où Floris et sa sœur Florie se ressemblent tant que, à leur tour, ils peuvent se soustraire l'un à l'autre à tout moment... L'amitié est également un thème récurrent dans les chansons de geste : Olivier et Roland, ou Erec et Guivret, en sont de parfaits exemples. Notons également que le hannap d'or donné par Yzoré à Ami et Amile est semblable au Graal, et qu'en cela il transpose l'histoire d'un cadre réel à un cadre mythique, symbolique, sacré et merveilleux. La chanson d'*Ami et Amile* peut donc être lue de manière métaphorique, et par conséquent comme une ode de l'homosexualité dans son caractère le plus pur. Cette hypothèse semble renforcée par la place faite aux femmes dans le texte...

Séparés dans les premiers jours qui suivent leur naissance, Ami et Amile

51 BLANCHARD, J. et QUEREUIL, M. (1985) : *Ami et Amile, chanson de geste, traduite en français moderne*, Honoré Champion (Paris), p. 11

sont élevés séparément et ne se retrouvent qu'à leurs quinze ans, poussés par un incompréhensible désir qui les unit l'un à l'autre. Amile déclare à un pèlerin croisé sur sa route « *Je nel vi onques, mais moult l'ai desirré*⁵² » (v. 120). Cette notion de désir, même si elle doit être lue dans le contexte médiéval, laisse sous entendre une notion d'amour, de sentiment transcendant la simple amitié. Les deux garçons ne se sont jamais vus, mais se reconnaissent au premier regard. La rencontre a lieu dans un pré fleuri, symbole du jardin d'Eden, et dans lequel il est difficile de ne pas voir Ami et Amile comme le couple originel enfin uni. Après s'être juré une fidélité et une loyauté éternelle, les deux garçons entrent au service de Charlemagne. Quelle cause est plus noble et plus sacrée, pour deux chevaliers, que de se mettre au service de son empereur ? En cela Ami et Amile illustrent la vision parfaite de la chevalerie : jusque là leur parcours est sans faute. Pourtant, de nombreuses épreuves vont les séparer encore...

Hardré, figure traditionnelle du traître, aussi mauvais et perfide que Ami et Amile sont bons et valeureux, est jaloux de leur succès à la cour et tente de leur nuire par tous les moyens. Mais il échoue, et offre pour s'excuser la main de sa nièce, Lubias, dame de Blaye. C'est ici que les véritables ennuis commencent... C'est Ami qui épouse Lubias, Amile ayant refusé l'union. Pourtant, la nièce d'Hardré, aussi perfide – voire pire encore ! – que son oncle, va tout faire pour détruire l'amitié entre les deux hommes. Bélissant, la fille de Charlemagne, tombe amoureuse d'Amile, resté à la cour. Usant de la malhonnêteté si souvent prêtée aux femmes dans la littérature médiévale, elle se glisse une nuit dans le lit du chevalier, en se faisant passer pour une chambrière. L'obscurité aidant, Amile ne la reconnaît pas et fait l'amour avec

52 Les passages en ancien français proviennent de DEMBOWSKI, P.F. (publié par) (1987) : *Ami et Amile*, Honoré Champion (Paris) et de BLANCHARD, J. et QUEREUIL, M. (1985) : *Ami et Amile, chanson de geste, traduite en français moderne*, Honoré Champion (Paris)

elle. Mais hélas, Hardré les surprend et rapporte les faits à l'empereur qui, fou de rage, convoque Amile à un duel judiciaire. Le chevalier ne peut évidemment pas accepter ce duel, car il se sait coupable et a la certitude que Dieu le fera périr lors de l'ordalie. Il décide alors d'user de sa ressemblance avec Ami pour le faire combattre à sa place, et se rend à Blaye pour lui faire part de sa décision. Mais Amile est averti en rêve des intentions de son ami et part également à sa rencontre. Les deux chevaliers se rencontrent à mi chemin, et Ami prend la place d'Amile et part se battre à Paris, alors que son ami prend la direction de Blaye où même Lubias ne le reconnaît pas.

Deux thèmes sont ici très importants : la perfidie et la trahison des femmes, dont le rôle est presque uniquement négatif dans le texte, et la substitution des héros. Lubias incarne tout ce que la femme a de mauvais : lâche, fourbe, elle n'a rien de bon en elle. Toute son énergie est employée à détruire l'amitié entre son mari et Amile, amitié dont elle est peut être jalouse, à moins qu'elle n'agisse dans le seul but de faire le mal autour d'elle. Bélissant, elle, conquiert Amile par trahison, sans penser aux terribles conséquences de son acte. Mais sa haute lignée l'absout de sa faute, et l'histoire s'oriente plutôt vers les stratagèmes dont Amile devra user pour sortir de cette situation... Face à cette perfidie féminine, les deux amis ne sont pas sans défiance, comme en témoignent les recommandations d'Ami à Amile à propos de Bélissant :

« La fille Charle ne voz chaut a amer
Ne embracier ses flans ne ses costéz,
Car puis que fame fait home acuverter,
Et pere et mere li fait entr'oublier,
Couzins et freres et ses amis charnéz ;
De la gourpille voz doit bien ramembrer
Qui siet soz l'aubre et weult amont haper,
Voit les celises et le fruit meürer,
Elle n'en gouste, qu'elle n'i puet monter ⁵³». (vv. 566 – 574)

53 « Gardez-vous bien d'aimer la fille de Charles et de la prendre dans vos bras, car l'homme, une fois devenu l'esclave de la femme, oublie père et mère, cousins, frères et les plus chers de ses amis. Souvenez-vous bien de la renarde : assise sous l'arbre, elle veut attraper les cerises qu'elle

D'un autre côté, la substitution des héros montre qu'en réalité, Ami et Amile ne sont qu'un. Michel Quereuil et Joël Blanchard parlent de « héros double » : « *Ami et Amile ne sont en fait qu'un seul personnage, tant ils se ressemblent et sont interchangeables à tout moment. Cette ressemblance permet de subtils chassés-croisés, brouille les pistes, induit les comparses en erreur. Le choix d'un héros multiforme permet à l'auteur quelques scènes savoureuses comme celle de l'épée ou celle du mariage de Bélissant, où perce une pointe d'un humour assez rare dans ce genre littéraire (réflexions de Bélissant au cours de cet épisode)* » (voir note 53). En effet dans la laisse 91, Bélissant, contrainte par son père, fait le serment d'épouser le baron Amile, avec l'accord d'Ami, et de ne pas susciter de querelle entre eux deux. Son serment peut donc être respecté sans problème : elle n'a pas juré fidélité à l'homme qui se trouve devant elle, mais à Amile seul. Cette possibilité de substituer entre eux deux personnages a généralement lieu entre un homme et une femme, comme Floris et Florie, mais elle concerne ici deux hommes. Ce transvestisme concerne donc deux personnes du même sexe, et place le lecteur devant une situation qui n'a rien d'immoral ou de sexuel. Cependant, la notion d'amour homosexuel est omniprésente dans le texte. Certes, la plupart des critiques n'ont voulu voir dans *Ami et Amile* qu'une amitié poussée à son paroxysme, mais rien n'empêche d'y voir un peu plus : Ami et Amile, nés au même moment, ont été séparés et ont passé des années à se rechercher, mus par un instinct inexplicable, avant de se retrouver et de se jurer une indéfectible fidélité. Difficile ici de ne pas voir une allusion au mythe du *Banquet* de Platon, dans lequel est rapportée l'origine de l'amour : chaque personne vient en fait d'une seule unité duale, séparée en deux parties, hommes ou femmes, qui n'ont de cesse de se chercher afin de retrouver leur

voit bien mûres, mais elle n'y goûte pas, car elle ne peut les atteindre ». Traduction J. Blanchard et M. Quereuil.

unité perdue. Ami et Amile sont peut être ces deux unités qui en réalité n'en forment qu'une, et qui n'auront pas de repos tant qu'elles ne se sont pas retrouvées.

A la fin de l'œuvre, après de nombreuses aventures que nous ne prendront pas le temps de résumer ici, Ami et Amile effectuent un pèlerinage à Jérusalem pour recevoir l'absolution. Frappés par la maladie, ils meurent à Mortiers, en Lombardie, où ils sont enterrés ensemble. L'auteur précise que « *Li pelerin qui vont parmi l'estree, Cil se vent bien ou leur tombe est posee* » (laisse 177), ce qui fait d'Ami et Amile des saints respectés et connus des pelerins...

II. 3. Autres genres littéraires

Si les romans et les chansons de geste constituent le genre littéraire qui nous intéresse le plus ici, il existe plusieurs autres genres qui, peut être plus populaires et plus accessibles, évoquent également l'homosexualité et le transvestisme. Pourtant, nous allons vite voir que ces deux thèmes peuvent également être abordés avec beaucoup de méchanceté et de violence, de moquerie et d'intolérance...

II. 3. 1. Fabliaux, dits et nouvelles

Le poète français Rutebeuf, né avant 1230 et mort aux alentours de l'année 1285, serait originaire de Champagne, mais il a vécu la plus grande partie de sa vie à Paris. Exerçant probablement la profession de jongleur, connaissant le latin – donc instruit – il a écrit à la fois des hagiographies comme *La vie de sainte Helysabel*, du théâtre (*Le miracle de Théophile*), et de

très nombreux fabliaux, dont *Le dit de Frère Denise le Cordelier* auquel nous allons nous intéresser ici.

Le fabliau, terme venant du latin *fabula*, est un court récit généralement composé de vers simples et écrit sans grande recherche stylistique, dans un but comique et satirique, tout en donnant des leçons de morale. Les Dits sont proches des fabliaux, mais souvent un peu plus longs, et traitant de sujets plus sérieux. Selon Joseph Bédier, environ cent cinquante fabliaux écrits entre 1159 et 1340, tous originaires du nord (Artois, Flandre, Picardie, etc...) seraient parvenus jusqu'à nous. Si le fabliau est un genre populaire, il s'adressait principalement à la bourgeoisie, et parfois à la noblesse. Très souvent, ces textes racontent de manière grivoise, crue et obscène les aventures amoureuses de femmes de la bourgeoisie ou de la campagne avec des curés ou des moines, invoquant systématiquement une critique sociale, politique, morale et religieuse : les femmes sont infidèles et aguicheuses, les hommes sont lubriques et pervers. En général, le but de l'histoire est de faire rire du mari cocu, mais il arrive parfois que ce mari se venge, et que ce soit sa vengeance qui est à l'origine du comique. Si les sujets évoqués sont légers et peu subtils, et si tout style est absent de l'histoire, si les rimes y sont peu recherchées, si la métrique est souvent fautive, les fabliaux sont importants car ils sont le plus important témoignage de la vie des gens du peuple durant le Moyen Age : si les romans et les épopées racontent l'aventure des rois, des chevaliers, des dames de haut lignage, ils n'évoquent que rarement la bourgeoisie et le bas peuple. Les fabliaux, parce qu'ils provenaient de cette bourgeoisie et ne parlaient presque que d'elle, contiennent des informations très importantes.

Mais revenons-en à notre sujet : il est une caractéristique des fabliaux qui nous intéresse fortement ici. La plupart de ces textes sont en effet

empreints d'une profonde misogynie. La haine de la femme et de son influence, thème véhiculé par l'Église, est véhiculé à travers un grand nombre de fabliaux. Pourtant, certains – certes rares – défendent les femmes et leur image et se dressent face à ceux qui les critiquent. Citons par exemple *Le vair palefroi* de Huon le Roi et *La Bourse pleine de sens* de Jean le Galois, où l'on peut expliquer l'attitude des auteurs envers la femme grâce aux textes de chevalerie qui l'adulent – tant qu'elle est vertueuse.

Le Dit de Frère Denise le Cordelier provient certainement d'un thème populaire très ancien ; il faut rappeler que la plupart des textes médiévaux évoquant – en bien ou en mal – la transgression des genres proviennent de vieux rituels à l'origine païenne comme la fête des fous, les « fêtes végétales » du printemps, et le carnaval ⁵⁴. Dans les romans médiévaux, le travestissement féminin n'apparaît pas comme une transgression, mais comme un simple subterfuge qui permet à l'héroïne de se soustraire au danger, de se protéger, ou de s'introduire dans la société des hommes. La femme qui se travestit n'abuse jamais des privilèges masculins : si elle n'est menée à les acquérir, c'est la plupart du temps contre son gré, mais pour une cause louable. De cette manière, elle ne s'expose pas au blâme ou à la raillerie. En revanche, dans le fabliau, cette perception du travestissement féminin est tout à fait différent : la femme, considérée comme lubrique de la même manière que l'homme, est en plus tentatrice et perverse, et en cela elle est dangereuse.

Le premier vers du *Dit de Frère Denise le Cordelier* résume à lui seul toute l'histoire qui suit : « *Li abiz ne fait pas l'ermite* ⁵⁵ ». Rutebeuf parle de « *la plus bele criature que hom puisse troveir ne querre de Paris juqu'en*

54 Lire à ce sujet BUBENICEK, V. (2000) : *Féminin ou masculin ? Quelques effets théâtraux du déguisement dans Guiron le Courtois, roman arthurien en prose du XIIIe siècle*, Presses Universitaires de Nancy, pp. 119-130

55 JUBINAL, A. (1884) : *Oeuvres complètes de Rutebeuf, trouvère du XIIIe siècle, recueillies et mises au jour pour la première fois* (Tome 2), *Le dit de frère Denise le Cordelier* (Paris)

Aingleterre », qui avait refusé les avances d'une vingtaine d'hommes et qui, faisant vœu de chasteté, s'était vêtue en homme afin de suivre le franciscain frère Simon dans son monastère, et de vivre comme un moine. C'est, en quelque sorte, en se faisant passer pour un homme et en vivant parmi eux qu'elle compte s'en protéger. Pourtant, une femme dans un monastère de fabliau – donc un lieu de débauche sous couvert de sainteté – c'est un peu le loup dans la bergerie... Naïve, Denise – devenue frère Denis – croit agir comme un moine et mener une vie de vertu, alors qu'en réalité elle ne fait qu'assouvir les désirs de frère Simon qui la mène par le bout du nez. La disparition des marques du genre féminin est un motif que l'on retrouve régulièrement dans les fabliaux : la femme étant sujette aux critiques de la société médiévale, elles se retrouve souvent au centre de nombreuses histoires. La jeune fille qui se croit « vierge à l'intérieur » alors qu'en réalité elle n'est plus du tout « vierge à l'extérieur » rompt avec le thème religieux de la « vierge totale », pure de corps autant que d'esprit. Ce thème n'est pas sans rappeler les personnages féminins de Sade, bien des années plus tard : Justine, dans *Justine ou les Malheurs de la Vertu* (1791), croit rester chaste et vertueuse alors qu'elle subit bien malgré elle les pires outrages. *Le Dit de Frère Denise le Cordelier* entretient déjà cette idée que la femme, même sans le vouloir, est un être lubrique qui suscite le désir des hommes, désir qu'elle n'a d'autre choix que d'assumer en se soumettant. En effet, la soi-disant chaste Denise est une hyperbole du sexe féminin, étant donné que sous sa robe de bure elle continue à faire croître malgré elle le désir de frère Simon. Ce n'est qu'en épousant l'un de ses anciens soupirants que Denise retrouve une identité sexuelle, rompant la neutralité sous-entendue de la femme travestie, et que frère Simon se désintéresse enfin d'elle.

Dans un autre fabliau, *De Berengier au long cul*, c'est pour se venger

d'un mari lâche et peureux qu'une jeune femme s'habille en homme. L'auteur, Garin (ou Guérin), raconte comment le mari, anobli par son mariage et devenu chevalier, vante partout sa bravoure et prétend être allé combattre dans la forêt. Sa femme, qui se rend compte qu'il ment, le suit dans les bois après s'être elle-même déguisée en chevalier :

« Et la dame unes armes quiert :
com un chevalier s'est armee
et puis sor un cheval montee. » (vv. 116-178)

Elle défie alors son mari, le prenant à son propre piège, mais l'homme refuse le duel et doit alors, en contrepartie, embrasser le derrière du mystérieux chevalier. On notera ici la similitude avec le rituel du baiser sur l'anus auquel devaient se plier les Templiers nouvellement entrés dans l'ordre, et qui n'est pas sans évoquer l'homosexualité dont on soupçonnait – sûrement à tort – ces derniers. Le mari, sous l'émotion, se laisse totalement bernier :

« Et cil vit une grant crevace
Du cul et du con, ce li samble,
Qui trestout se tenoit ensamble ;
Onques mais, se Dieu li aït,
Ce dist, aussi lonc cul ne vit. ⁵⁶»

C'est la niaiserie de son époux qui pousse la jeune femme à s'inventer un nom, confirmant la mauvaise interprétation de ce qu'a vu le mari : « *J'ai non Berengier au lonc cul* ». Le comique produit par cette scène peut en fait être perçu comme l'exagération à son paroxysme de la tromperie, la *gaberie* engendrée par la transgression du genre : l'auteur se moque des gens qui ne voient pas ce qui est évident. Ici, ce n'est qu'un homme qui, persuadé d'être face à un homme, voit ce qu'il veut voir, alors qu'il se trouve face au postérieur de sa propre femme. Le transvestisme n'intervient ici que pour rendre la scène

56 PERRET, M. (1985) : *Travesties et Transsexuelles : Yde, Silence, Grisandole, Blanchandine*, Romance Notes, 25, p. 334

comique, contrairement au *Dit de Frère Denise le Cordelier* où il sert à accomplir des actes immoraux.

Apparues à la fin du Moyen Age, les nouvelles ne sont pas en reste, mêlant des thèmes populaires propres au fabliau, tout en les transposant en prose et en développant un style plus proche du roman que du poème en vers. Composées au milieu du XVe siècle, vers 1465, les *Cent Nouvelles nouvelles* sont le premier recueil à porter le titre de « nouvelle ». C'est une suite de textes courts qui relatent des faits sensés s'être réellement déroulés, une sorte de voyeurisme médiéval. C'est la quarante cinquième de ces nouvelles qui nous intéresse ici : il est dit qu'un « *Escossois de l'eage d'environ vingt a XXII ans*⁵⁷ » vécut à Rome et pendant quatorze ans « *se maintint et conduisit en l'estat et habillement de femme* », sans que personne ne se rende compte qu'il était un homme... Il se faisait appeler « *donne Margarite* » et exerçait la profession de lavandière où il excellait, ce qui lui permit de trouver les meilleurs places dans les meilleures demeures de la ville. Cependant, son travestissement ne lui servait qu'à approcher de plus près les chambrières, et parfois même les filles ou la maîtresse de la maison où il travaillait, afin de les séduire : il prétendait avoir à œuvrer jusqu'à une heure avancée de la soirée, et on finissait par le faire coucher sur place, parmi les servantes dont il pouvait alors abuser à loisir. Mais tant de risques ne peuvent conduire qu'à l'échec : un jour, une jeune fille séduite raconte à son père ce qui lui est arrivé, et celui-ci traîne donne Margarite en justice. On l'examine, on apprend qu'elle est un homme, et on condamne le travesti à être attaché, nu, sur un chariot promené dans toute la ville afin que nul n'ignore la vérité. Là, il subit la colère et la haine des nombreux maris trompés, et on l'exile loin de Rome, au grand désespoir des femmes car, comme dit le texte, « *oncques si bonne lavendière ne fut, et*

57 Les passages cités proviennent de WALTER, P. (2006) : *Naissances de la littérature française, IXe – XVIe siècle, Anthologie*, Ellug (Grenoble)

avoient bien grant regret que si meschamment l'avoient perdu ». Évidemment, ce n'est pas la lavandière qui leur manque, mais bien plutôt l'amant !

Le motif de l'homme travesti en femme ne connaît pas dans la littérature médiévale un succès comparable à celui du motif inverse de la femme travestie en homme. Il est, de plus, totalement absent de l'hagiographie, et très rare dans la chanson de geste, où l'exemple le plus célèbre est selon Daphine Dalens-Marekovic⁵⁸ le travestissement d'Aymeri en Clarissent dans *La Mort Aymeri de Narbonne*. Dans *Baudoin de Sebourc*, Robert de Flandres prend l'apparence de sa sœur Blanche afin d'obtenir des renseignements, et dans *Florent et Octavien*, c'est un valet que l'on déguise en femme pour tenter de démasquer un adultère. Dans le fabliau, ce motif est beaucoup plus présent : citons juste, à titre d'exemple, le fabliau de la *Saineresse*, ou bien l'épisode de Couillebaude dans *Trubert de Douin de Lavesne*. Si les hommes qui se travestissent en femmes sont si rares dans la littérature médiévale, c'est sans doute parce que ce travestissement s'effectue « dans le mauvais sens » : perçu comme un *avilissement*, c'est un *renversement burlesque* du « haut » vers le « bas » (voir note 59). Les femmes qui deviennent soldat, chevalier, ou moine s'élèvent de leur condition de femmes, alors que les hommes qui s'habillent en femmes renient la perfection reconnue de leur sexe : cette castration symbolique n'était pas plus acceptée au Moyen Age qu'elle ne l'est aujourd'hui...

58 DALENS-MAREKOVIC, D. (2008) : *Le motif du héros travesti dans le roman arthurien*, 22ème congrès de la société internationale arthurienne (Rennes)

II. 3. 2. L'hagiographie

Abandonnons maintenant le domaine du grivois et de l'obscène pour nous intéresser à son extrême opposé : la littérature hagiographique, où est racontée la vie des saints et des saintes depuis les débuts de la chrétienté, et qui fut l'un des genres les plus répandus du Moyen Age. En effet, les moines étant les principaux copistes des œuvres littéraires, il semble évident que la plupart de leurs travaux de copie aient concerné la littérature sacrée, et la littérature hagiographique.

Comme dans *Tristan de Nanteuil* ou dans *Yde et Olive*, le divin intervient même dans les problèmes liés au genre, et donc à la sexualité : si Blanchandine et Yde sont changées en hommes par un ange, c'est pour éviter la mort, et on peut voir cette métamorphose comme la récompense d'une vertu vécue jusqu'au bout. Yde, plus encore que Blanchandine qui souhaite de venir un homme afin de toujours rester fidèle au seul homme qu'elle ait aimé, et ainsi de respecter le serment fait lors de leur mariage, est dans une problématique hagiographique : c'est pour échapper aux avances incestueuses de son père qui veut l'épouser qu'elle se travestit, et en cela elle est proche de certaines saintes qui, comme sainte Apollinaria, sainte Euphrosyne ou encore sainte Marguerite, se firent passer pour des hommes afin d'échapper à la cruauté de ceux-ci. A l'image du *Dit de Frère Denise le Cordelier*, c'est en se mêlant aux hommes que les femmes du Moyen Age s'en protègent : en se faisant passer pour l'un d'eux, en masquant autant que possible leur féminité, elles espèrent trouver le calme tout en aspirant à la vertu.

Pourtant, ces saintes travesties sont en état de péché dès qu'elles revêtent des atours masculins, puisque selon le Deutéronome (XXII, 5), « Une

femme ne portera pas un costume masculin et un homme ne mettra pas un costume de femme ; quiconque agit ainsi est en abomination de Yahvé ton Dieu ». Si la Bible interdit aussi formellement le travestissement et la transgression des genres, il est difficile d'imaginer que des contrevenants aient pu devenir des saints. C'est à partir du IV^e siècle que les autorités religieuses prennent des mesures pour interdire le travestissement des femmes en hommes, régulièrement pratiqué pour diverses raisons aisément compréhensibles. Par exemple, une femme voulant effectuer un pèlerinage est plus en sécurité si elle se fait passer pour un homme. Idem pour une femme voulant vivre en ermite. Pour l'Église, le travestissement féminin devient alors une hérésie, et c'est aux alentours de 431 que le concile de Gangres prend la décision de punir le travestissement d'anathème, décision qui sera réitérée en 435 avec le Code Théodosien.

C'est, en apparence, davantage pour faire disparaître leur appartenance à leur sexe que pour « devenir l'Autre » que les saintes du Moyen Age se travestissent. Aucun désir chez elle de devenir un homme à part entière, mais plutôt une volonté de ne plus être des femmes, avec les contraintes et l'infériorité générale que cela implique. La première sainte connue à s'être travestie est Thècle, quelques siècles avant le Moyen Age. Elle fut qualifiée par l'Église de première martyre, et d'égale aux apôtres, ce qui semble prouver que son travestissement, même temporaire, a vite été pardonné par les instances religieuses. Le récit de sa vie a parfois été qualifié d'hérésie, se retrouve dans les *Actes de Paul et Thècle*⁵⁹, qui datent du II^e siècle et qui serviront de modèle à la *Vie*, texte hagiographique écrit trois siècles plus tard. Sainte Thècle devient un modèle de la sainteté en Proche-Orient durant plusieurs siècles, et supplante en cela sainte Perpétue, à la fois mère et martyre. Sainte Thècle,

⁵⁹ *Les Actes de Paul et ses Lettres apocryphes*, trad. L. Vouaux, Paris, Letouzé et Ané, 1913

après avoir entendu l'apôtre Paul prêcher la chasteté et la résurrection à Iconium, rompt ses fiançailles contre l'avis de sa famille et se convertit au christianisme, avant de rejoindre Paul à Antioche. Là, elle se refuse à un magistrat qui la fait condamner aux fauves, mais dans l'arène, elle est défendue et sauvée par une lionne. C'est travestie en homme qu'elle parvient à rejoindre Paul, après plusieurs aventures ponctuées de miracles qui contribuent à faire d'elle une femme hors du commun. Selon Gilbert Dagron ⁶⁰, ce n'est pas la conversion de sainte Thècle qui l'oblige à se travestir (rappelons qu'à cette époque les chrétiens, encore très minoritaires, étaient persécutés en masse), mais cette métamorphose de l'apparence de la sainte conclut les trois étapes de sa révolte féminine : « *refus d'une soumission à l'homme et à la maternité, solidarité du genre féminin dans son ensemble, abolition de la différence* ». Chez sainte Thècle comme chez d'autres saintes plus tardives, le travestissement est un moyen pour échapper aux innombrables dangers (agressions, viols, vols, soumission, etc.).

Pourtant, le changement de genre peut être légitimé dans l'Épître aux Galates (III, 26-28) : « *Vous tous, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : [...] il n'y a ni homme ni femme, car vous tous ne faites qu'un dans le Christ Jésus* ». Déssexualiser son propre corps, nier son genre est donc acceptable, à partir du moment où le but recherché est pur et saint. Dans ce cas, la littérature hagiographique évoquant le transvestisme est donc légitime. Cependant, Thècle appartenait au christianisme primitif, et le modèle qu'elle représente va s'atténuer au début du Moyen Âge où l'on recherche plutôt le modèle christique, basé sur le renoncement et la pauvreté. Le travestissement n'apparaît plus, alors, comme un moyen de préserver la virginité et la pureté des saintes, mais peut être un moyen de racheter les pécheresses, comme sainte

60 DAGRON, G. (1978) : *Vie et miracles de sainte Thècle*, édition, traduction et commentaire, p.

Pélagie, évoquée dans la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine, écrite au XIII^e siècle et imprimée à de nombreuses reprises sous forme d'incunables à la fin du XV^e siècle. Pélagie vit à Antioche où elle mène une vie de débauche. Lorsqu'elle découvre la foi, c'est à travers le travestissement qu'elle peut devenir ermite et expier ses péchés. Elle est un modèle de repentance médiévale, de *metanoia* : ses habits masculins sont à l'opposé des vêtements luxueux – et luxurieux – qu'elle portait auparavant : Jean Belet, traducteur en français de la *Légende Dorée*, nous dit à la fin du XIII^e siècle qu'elle était « *plene de richesse, très belle par cors, par habit convoiteuse et vaine par pensee et par cors luxurieuse*⁶¹ ». Ce qui est important dans l'histoire de sainte Pélagie, c'est de percevoir son travestissement comme un véritable rite de passage, qui jouerait à la fois sur les apparences contradictoires (masculin et féminin) et sur l'illusion du corps, sans importance puisque l'âme seule est sacrée. Le vêtement est un masque pour le corps qui est lui-même un masque pour l'âme. Dans un légendier de la fin du XIII^e siècle, sainte Pélagie déclare elle-même aux gens qu'elle est un homme, transgressant l'interdit : elle ne nie plus seulement sa féminité, mais elle désire appartenir – en apparence du moins – à l'autre sexe. Elle « *se mist en un reclus en mont Olivete et fist entendant a la gent que ele estoit home*⁶² ». La *Légende Dorée* dit d'elle qu'on l'appelait *Frère Pelage*, et qu'elle était très connue aux environs du lieu où elle vivait.

Cependant, la *Légende Dorée* n'évoque pas seulement sainte Pélagie, mais également d'autres saintes qui eurent recours au travestissement pour mener à bien leur quête spirituelle : Marguerite, qui se fit appeler Pelagius (homonyme de sainte Pélagie), Eugénie qui devint Eugène, Marine qui devint Marin, ou encore Apollinaria et Euphrosyne. Travesties et entrées au couvent,

61 Voir le manuscrit BNF, ms. fr. 20330, lignes 198-199

62 Bibliothèque municipale d'Arras, ms. fr. 567, et BNF ms. fr. 412 1285 ligne 179

elle sont généralement trahies et démasquées par des femmes à qui elles ont le malheur de se refuser, et qui les accusent sans toutefois les dénoncer : c'est le masque de leur identité qui participe à faire d'elles des saintes.

Marguerite, par exemple, fuit un mariage arrangé dont elle ne veut pas, se coupe les cheveux, se travestit en homme et se fait appeler Pelagius. Elle entre au couvent et vit parmi les moines, auprès de qui elle se montre si pieuse qu'elle se retrouve rapidement nommée par l'abbé à la tête d'une communauté de vierges, comme cela arrivait parfois (citons à titre d'exemple la situation opposée où l'abbesse Pétronille de Craon se retrouva à la tête d'une communauté de religieux, dans l'abbaye de Fontevrault au XIIe siècle). Là, Pelagius/Marguerite est accusé d'avoir eu des relations avec une moniale et de l'avoir mise enceinte. Dans l'incapacité de se justifier, il/elle est chassé(e) du couvent et passe sa vie dans une caverne, en tant qu'ermite. Mais à la veille de sa mort, Marguerite révèle son sexe réel dans une lettre adressée aux moines et aux religieuses qui, obligés de reconnaître leur faute, entrent en pénitence.

Sainte Marine et sainte Eugénie se verront de la même manière accusées à tort de viol par des femmes. Cependant leur histoire diffère en de nombreux points avec celle de Marguerite : c'est pour suivre son père devenu veuf et désireux de devenir moine que Marine est travestie par lui afin de pouvoir le suivre dans les ordres. Le motif du père qui travestit sa fille avec ou contre son gré se retrouve dans le *Roman de Silence*, où c'est pour servir des intérêts communs que Silence se retrouve vêtue comme un garçon. Pourtant, Marine, devenue frère Marin, conservera la robe de bure masculine même après la mort de son père qui lui avait fait jurer de garder le secret, quoi qu'il advienne. Plus tard, accusée d'avoir mis enceinte la fille d'un aubergiste, Marine est chassée du couvent, où elle reviendra plus tard pour n'accomplir que les tâches les plus

avilissantes. Ce n'est qu'après sa propre mort que la vérité éclate, suscitant à la foi la stupeur et la culpabilité des moines qui l'avaient côtoyée. Il est intéressant d'apprendre que lors de son exil, frère Marin eût à s'occuper de l'enfant que l'on croyait de lui pour faire pénitence : le travestissement ne rend donc pas impossible la maternité, même sans enfantement.

Chez sainte Eugénie, dont l'histoire est également rapportée dans *Légende Dorée* et supposée avoir vécu comme Thècle dans les premiers temps du christianisme, c'est également pour fuir un mariage dont elle ne veut pas que la sainte se voit obligée de se travestir, et entre au couvent en se faisant appeler frère Eugène. Sa grande piété la fait accéder au rang convoité de prévôt de l'église. Des guérisons miraculeuses contribuent à faire de frère Eugène un personnage très respecté. Une femme qu'il a guérie s'éprend de lui, mais finit par l'accuser de viol devant son refus. Eugénie, jugée par son propre père qui préside une assemblée païenne, est reconnue par lui, et entraîne alors une conversion générale de tous les membres de l'assistance.

Si Marguerite et Eugénie, travesties, occupent des postes importants au sein de leur couvent, c'est parce que leur foi indéfectible fait d'elles des saintes. Pourtant, la célèbre papesse Jeanne, mythe littéraire daté au début du Moyen Age mais qui n'apparaît dans les textes que des décennies plus tard, et qui devint pape grâce à son travestissement, par convoitise et par appât du pouvoir, n'est pas sainte : c'est sa cupidité qui lui valût ce rang...

III. *Le Roman de Silence* : illustration et approche mythologique de la construction de l'identité

L'homosexualité et la transgression des genres sont, nous l'avons vu, plus répandus dans la littérature médiévale qu'il n'y paraît au premier abord. Mais au-delà d'une simple volonté des auteurs d'évoquer des motifs érotiques, que ce soit de manière grivoise ou au contraire très sérieuse, les relations hors-normes, homosexualité et bisexualité, ou le transvestisme masculin et féminin semblent cacher une pensée plus profonde, plus universelle, et plus grave que la plupart des histoires où ils sont mis en scène : c'est de la construction de l'identité dont il est réellement question dans la plupart de ces œuvres ; à la construction, mais aussi à la déconstruction, aux différents processus qui font de l'homme un homme, de la femme une femme et, en somme, d'un individu un être unique à part entière. Le genre et le sexe sont évidemment deux des composantes primordiales de cette construction de l'identité, dans le sens où chaque être sera défini, bien souvent, par son sexe avant toute chose. Pourtant, si cette nature duale de l'identité sexuelle semble si simple et évidente, la réalité est en fait bien différente : depuis que l'homme a conscience d'être homme, il a toujours voulu, dans ses rêves les plus profonds, les plus omniprésents, voulu savoir comment c'était « de l'autre côté », et il a parfois tenté l'expérience, que ce soit par simple besoin de savoir ou parce qu'il était poussé par une force beaucoup plus puissante que la simple curiosité.

Le Moyen Age a, à sa façon, inséré ces questions concernant l'identité sexuelle dans le débat qui, au XIIIe siècle, a opposé Nature à Noreture, l'inné et l'acquis, le naturel et le culturel. A ce titre, le *Roman de Silence* semble être un parfait exemple pour illustrer notre étude.

III. 1. Un roman hors du temps

III. 1. 1. L'œuvre et son contexte

III. 1. 1. 1. *Le Roman de Silence*

Heldris de Cornouailles est un auteur dont nous ne savons rien, si ce n'est le nom, et qu'il a écrit vers le milieu du XIII^e siècle un texte de 6706 octosyllabes à rimes plates intitulé *Le Roman de Silence*, conservé en un unique manuscrit nommé *Nottingham Mi.LM.6, f. 189r-223v*, et dans lequel il raconte les aventures de Silence, jeune fille travestie en garçon dès la naissance par son père afin qu'elle puisse hériter de ses terres, puisqu'un décret royal interdit aux femmes d'hériter.

Heldris de Cornouailles, en tant qu'écrivain, cherche selon Chantal Connochie-Bourgne⁶³ à défendre le statut moral de la fiction littéraire : dans un premier temps, il rappelle son attachement au monde des intellectuels et des artistes, et pour ce faire il utilise de nombreux effets d'intertextualité. Jongleur de mots, il joue avec les phrases et les sonorités, tout en invoquant de temps à autre les grandes œuvres littéraires de son temps, les chansons de geste, les romans, et ce que l'on appellera plus tard la Matière de Bretagne, la Matière Antique, et plusieurs romans arthuriens, comme *Tristan et Yseult* : lorsque la reine Eufème tente de séduire Silence, qu'elle prend pour un jeune homme, Heldris nomme le célèbre couple.

« Car onques Tristans por Izelt,
ne dame Izeuls pr dant Tristan
n'ot tele angoisse ne ahan
com eult Enfeme la roïne
por le vallet ki ert meschine. ⁶⁴» (vv. 3700 – 3704)

63 CONNOCHIE-BOURGNE, C. (2001) : *L'ascension de la « pucele vasletee » dans le Roman de Silence d'Heldris de Cornouailles*, dans *Reines et princesses au Moyen Age, Cahiers du CRISIMA*, 5, p. 800

64 « Jamais Tristan n'éprouva pour Iseut, ni Iseut pour Tristan, un désir aussi oppressant et douloureux que celui qui tenaillait la reine Eufème pour le jeune homme qui était en réalité

Déjà plus tôt dans le texte, les deux jongleurs de passage au château du sénéchal chez qui vit Silence chantent un lai d'inspiration tristanienne, par la simple mention de son titre, malgré le changement de *Gurun* en *Gueron*, qui pour Chantal Connochie-Bourgne permet une lecture en « gaire hom », expression qui conviendrait parfaitement à la situation. Le *Lai de Mabon*, lui aussi évoqué, ramène à la littérature arthurienne et à l'enchanteur du même nom, qui établit lui-même un lien avec Merlin, personnage présent dans une situation similaire dans l'*Estoire Merlin*⁶⁵.

Voici un rapide résumé, aussi complet que possible, des aventures de Silence :

Heldris de Cornouailles commence son œuvre en se citant lui-même, et en exhortant les futurs propriétaires de son texte à le détruire plutôt qu'à le laisser entre les mains de personnes mal intentionnées. La volonté de l'auteur à ne pas mettre son livre à la portée de n'importe qui est ici évidente, et de la plus haute importance que c'est par ces lignes que débute l'histoire de Silence. Des passages comme celui-ci, en dehors de l'histoire, viennent parfois interpeller le lecteur et lui donner une leçon de morale sur des sujets divers, comme l'avarice, l'orgueil, la tromperie, etc. Heldris cherche ainsi à faire le bien, à donner une dimension instructive à son œuvre, tout en se rapprochant de son lecteur, en l'abordant comme un ami qu'il souhaite aider à s'améliorer.

Le roi d'Angleterre, Ebain, et l'un des meilleurs vassaux du roi Arthur. Respecté, droit, bon et vertueux, il sait bien s'entourer et les terres dont il a la

demoiselle. » Trad. Florence Bouchet

65 Voir JAMES-RAOUL, D. (1996) : *Un curieux avatar de l'Estoire Merlin : le Roman de Silence*, dans *Traductions, transcription, adaptation au Moyen Age, Bien dire et bien apprendre*, pp. 145-157

juridiction sont prospères. Il est marié à Euphème, reine du roi Beghe de Norvège, dont Heldris dit que « *el mont n'avoit plus biele gemme* ⁶⁶ » (v. 166). La fête organisée pour le mariage n'est pas encore terminée qu'arrive au château d'Ebain un comte accompagné de ses deux filles, des jumelles qui épousent deux jeunes comtes de la cour. Comme l'héritage doit échoir à la fille aînée, les deux comtes se querellent et décident de se battre en duel pour savoir lequel des deux héritera. Malheureusement, ils s'entretuent, et le roi Ebain, fou de rage d'avoir perdu deux bons chevaliers, décrète une loi qui stipule que les filles n'ont désormais plus le droit d'hériter.

Plus tard, le roi Ebain, qui chevauche de Chester à Winchester avec une troupe de chevaliers, se retrouve bloqué dans un bois par un dragon qui tue plusieurs de ses hommes. Le roi promet alors à celui qui terrassera le dragon de pouvoir choisir l'épouse qu'il voudra dans son royaume, et de lui donner un comté. C'est ici qu'intervient Cador, un jeune chevalier « *preu, ki moult savoit./Il ert li plus vallans de tols,/li plus amés et li plus prols.* » (v. 392-394). Cador aime en secret l'une des suivantes de la reine Euphème, la fille de Renaud de Cornouailles, nommée Euphémie. « *N'a feme el regne qui li valle.* » (v. 398), « *tols ses païs en abeli./Qu'el mont n'avoit plus bele mie* » (v. 400-401) et, détail important, « *Des .vii. ars ert moult aprise* » (v. 403), elle connaît les sept arts libéraux qui constituent le cursus universitaire, ce que très peu de femmes, même nobles, n'étaient sensées connaître alors. Cador et Euphémie s'aiment d'un amour total, mais n'osent pas se l'avouer. Pourtant, l'amour permet au jeune chevalier de tuer le dragon, et le roi lui promet de le récompenser.

Cador et Euphémie peinent à s'avouer leur amour réciproque, la jeune

66 « Le monde ne renfermait pas de plus beau joyau », trad. Florence Bouchet

filles par pudeur, le jeune homme par timidité. Pourtant, ils finissent par se parler, après plusieurs tentatives avortées et un quiproquo heureusement sans conséquences. Les deux jeunes gens s'épousent enfin, et de cette union naît Silence. Cadour a longuement prié pour que Euphémie donne la vie à un garçon, afin que l'héritage qu'il a reçu de Renaud de Cornouailles lui revienne, mais hélas ! Silence est une fille... Cadour fait alors promettre à sa femme de cacher aux yeux de tous le véritable sexe de l'enfant, et de le prétendre mâle :

« Faisons le com un fil norir,
De priés garder et bien covrir,
Si le porons del nostre engier,
Nus nel pora ja calengier. ⁶⁷ » (v. 1757 – 1760)

La jeune Euphémie accepte la décision de son époux, et c'est ainsi que Silence à peine née se retrouve travestie en garçon. Heldris précise que, alors qu'Euphémie était enceinte, « *Nature qui moult grant force a / Vint a l'enfant, si s'esforça./Dist : « Or voel faire ouvre forcible. »* (vv. 1805 – 1807) : « Nature, la très puissante, s'approcha de l'enfant et s'appliqua à la tâche en disant : « Je veux réaliser un chef d'œuvre ! » (trad. Florence Bouchet).

Cadour et Euphémie confient l'enfant à un sénéchal, proche parent de Renaud de Cornouailles, afin qu'il l'éduque comme un garçon. La sage-femme qui avait accouché Euphémie, dans le secret, promet de veiller si bien sur Silence que personne ne saura la vérité. Heldris rapporte que Silence était naturellement prédisposée à l'éducation qu'elle recevait : « *Li enfes est de tel orine/Que il meïsmes se doctrine. ⁶⁸* » (vv. 2385-2386). Les années passent, et Silence grandit dans le secret. Lorsqu'elle est assez grande pour comprendre qu'elle est une fille, son père lui explique la situation, et lui fait promettre de ne rien dire. A l'âge de onze ans, Silence est devenue un combattant hors-pair,

67 « Faisons-la élever comme un garçon, tenons-la cachée sous étroite surveillance, et si nous le pouvons elle sera pourvue de nos biens. Personne ne pourra jamais le contester », trad. Florence Bouchet

68 « Soutenu par son origine, il [l'enfant] s'éduquait lui-même », trad. Florence Bouchet

qui fait trembler ses compagnons. Mais à l'âge de douze ans, les choses se compliquent : symbolisant sa puberté, un débat intérieur dans lequel Nature et Noreture s'oppose bouleverse la jeune fille. Nature se sent gravement outragée par le comportement de Silence, qu'elle n'a pas créée pour qu'elle aille tirer à l'arc dans les bois comme un garçon : « *Va en la cambre a la costure,/Cho violt de nature li us.* ⁶⁹ » (vv. 2528 – 2829). Noreture, c'est-à-dire Culture, intervient alors et questionne Silence, qui lui répond qu'une histoire comme la sienne n'est jamais arrivée à une autre femme (v. 2563), qu'elle est lasse et qu'elle ne veut plus continuer à être un garçon plus longtemps, mais qu'elle va se laisser pousser les cheveux et reprendre des vêtements de fille.

Ce combat intérieur est le premier que connaît Silence. Pourtant, Raison intervient et règle, certes temporairement, le problème en faisant pragmatiquement réaliser à la jeune fille travestie qu'elle ne peut pas sacrifier tous ses efforts maintenant, et que si elle veut hériter des biens de son père elle n'a pas vraiment le choix... Silence cède, avec soulagement car l'état de femme et ses usages l'ennuient profondément, et elle pense qu'il est bien plus intéressant d'être un garçon (vv. 2632 – 2638). Et puis, surtout, elle a donné sa parole à son père, et ce serment, elle ne peut pas le trahir.

Plus tard, deux jongleurs viennent au château du sénéchal et enchantent la cour avec leur musique. Silence est fascinée par leur art, mais son cœur est toujours torturé par la lutte entre Nature et Culture. Elle décide alors de fuir, et de partir avec les jongleurs afin de devenir comme eux, elle pense que voyager lui permettra de devenir plus sage et plus instruite (vv. 2849 – 2850). Silence précède les jongleurs sur un navire qui doit les mener en Bretagne, et c'est là que les deux hommes la reconnaissent. Arrivés à Nantes,

69 « Va faire de la couture dans ta chambre, voilà ce que réclame la loi naturelle ! », trad. Florence Bouchet

les jongleurs promettent d'instruire Silence en échange de quelques services. En Angleterre, les parents de Silence se sont aperçus de la disparition de leur enfant et se lamentent, le croyant perdu ou enlevé. Comme la disparition de l'enfant coïncide avec le départ des jongleurs, Cador les soupçonne et, de rage, il bannit tous les jongleurs de ses terres en les menaçant de les brûler ou pendre s'ils reviennent.

De son côté, Silence a appris à jouer des instruments de musique des jongleurs, la harpe et la vièle, en en trois ans elle surpasse ses maîtres qui, jaloux de son succès et de l'argent qu'elle gagne, commence à la voir d'un mauvais œil. Silence, qui pour ne pas être reconnue a changé de nom, s'appelle désormais Malduit, c'est à dire « mal instruit », car elle s'estime mal instruite par rapport à sa véritable nature. Les jongleurs décident, pour se séparer de leur apprenti, de l'assassiner dans son sommeil. Mais Malduit, qui dans un rêve s'est vue dévorer vivante par des chiens féroces, devine les intentions de ses compagnons et reprend la route. Malduit décide alors de rentrer en Angleterre et de rendre visite à son père. Mais, à peine arrivée dans le royaume, un aubergiste lui apprend que Cador a banni les jongleurs, et décide de la livrer au comte. Comme celui-ci ne reconnaît pas son propre enfant, qu'il n'a pas vu depuis plus de quatre ans, un vieillard qui a reconnu Silence lui annonce qu'il a sous les yeux son fils. Le comte ne le croit pas, mais c'est Silence qui cède et qui avoue la vérité, cessant alors d'être nommée Malduit. Cador, fou de joie, annule sur le champ de bannissement des jongleurs, et récompense le vieillard qui, sans être cru, avait pourtant dit la vérité.

Le roi Ebain entend parler du retour de Silence, et propose à Cador de faire entrer le jeune homme à son service. Mais hélas, à peine arrivée au château, Silence est assaillie par la reine Eufème qui est tombée follement

amoureuse de celle qu'elle croit être un jeune garçon. Afin de passer du temps avec lui, la reine lui demande de souvent venir jouer de la harpe pour elle, et un jour où ils sont seuls, elle tente de le séduire. Mais Silence refuse, et repousse les avances de la reine qui s'offusque, le soupçonne d'être homosexuel, et décide de le punir en faisant croire à Ebain qu'il a tenté de la violer. Questionnée par le roi, Silence ne peut rien dire sans briser son secret, et le roi se voit obligé d'appliquer la justice : il envoie Silence au service du roi de France, accompagné d'une lettre expliquant qu'il doit tenir le jeune homme éloigné de ses terres quelques temps. Mais la reine, pour qui la punition est insuffisante, intercepte la lettre et la remplace par une autre qui dit que le roi de France doit mettre Silence à mort. Pourtant, Silence fait très bonne impression à la cour du roi de France, et celui-ci, avec l'aide de ses barons, décide d'accorder un sursis de quarante jours à la nouvelle recrue. Pendant ce temps, il envoie un messager en Angleterre pour s'assurer auprès d'Ebain que la lettre qu'il a reçue était la bonne. Ebain, alors, comprend la supercherie de la reine, mais pour la protéger il fait croire que la fausse lettre provient d'un baron ennemi.

Silence est donc réhabilité : le roi de France l'adoube le jour de ses dix-sept ans, en compagnie de dix autres jeunes hommes. On organise un tournoi en l'honneur de l'adoubement, et c'est Silence qui le remporte, surpassant ses compagnons qui, dit le texte, seraient fous de rage s'ils apprenaient qu'ils avaient été vaincus par une femme. Au même moment, en Angleterre, plusieurs barons du roi Ebain se révoltent, et le roi fait part à sa femme de sa volonté que Silence reviennent à son service. La jeune fille travestie devient alors l'un des meilleurs chevaliers de son roi et, avec l'aide de ses compagnons français, fait pencher la guerre en sa faveur. Mais la reine, ne supportant pas que Silence n'ait pas été tué en combattant, désire le piéger encore. Elle fait

croire au roi que Silence va lui demander un lourd tribut en échange de son aide à la guerre, et lui fait part du stratagème qu'elle a inventé : il faut se débarrasser de Silence, en lui ordonnant d'aller chercher Merlin l'homme sauvage qui vit au fond des bois, afin qu'il interprète un rêve fictif ; comme Merlin ne peut être capturé que par une femme, la quête de Silence sera sans fin et il ne pourra pas rentrer au château. Le roi hésite, cède, et accepte.

Silence, exilé, part donc à la recherche de l'homme sauvage, dont il « *ne sai[t] s'il est u hom u bieste* » (v. 5908). Un vieil homme rencontré en chemin lui apprend que pour capturer Merlin, il lui faudra apporter trois jarres remplies de vin, de lait et de miel, ainsi que de la viande : une fois cuite, la viande attirera l'homme sauvage qui la mangera, et boira ensuite la jarre de vin pour se désaltérer. A ce moment-là, Silence pourra le capturer. La jeune fille travestie s'exécute donc, et Merlin, attiré par l'odeur de la viande, se dirige vers elle lorsqu'il est arrêté, à son tour, par un débat intérieur entre Nature et Culture : cette dernière prétend que Merlin, depuis qu'il vit dans les bois, devrait avoir rejeté sa nature humaine, et ne manger que ce qu'il trouve dans les bois, mais Nature est victorieuse et l'homme sauvage ne peut résister à la viande. Tout se passe comme prévu et Merlin, rendu saoul par le vin, s'endort. Silence le capture, et le ramène au château d'Ebain. Le roi est furieux que Merlin se soit laissé prendre, et la reine est consternée. L'homme sauvage, captif, rit à plusieurs reprises en voyant un homme porter des souliers de cuir, puis un lépreux mendiant, puis un enterrement, puis il rit du roi, de lui-même, et de la nonne qui suit la reine dans tous ses déplacements. Comme il refuse d'expliquer la raison de ces rires, le roi le fait jeter en prison pendant trois jours. Il décide de le mettre à mort si Merlin persiste plus longtemps dans son silence.

L'homme sauvage, enfin, est traîné face au roi et avoue les raisons qui l'ont poussé à rire devant l'homme, le lépreux et l'enterrement – et sur lesquelles nous ne nous étendrons pas. S'il a ri du roi, c'est qu'il a plusieurs choses à lui apprendre. S'il a ri des autres, et de lui-même, c'est parce que pas n'a dit la vérité : tous ont menti. Il déclare enfin que la reine a trahi le roi, que la nonne est en fait un homme avec qui elle couche, et que Silence est en réalité une femme. Le roi, abasourdi, fait déshabiller Silence et la nonne, et ne peut que lui accorder d'avoir dit la vérité. Silence est alors lavée des accusations que lui avait porté la reine, et accepte de raconter son histoire, car elle ne peut plus se taire. Flatté par tant de loyauté, et par les services rendus par Silence, le roi annule son décret empêchant les femmes d'hériter, rendant ainsi à Silence sa légitimité d'héritière de Cadore. Ensuite, il fait mettre la fausse nonne travestie à mort, puis fait écarteler la reine qu'il hait au plus haut point.

Silence devient alors Silencia, prend des vêtements de femme, et épouse le roi Ebain. Nature reprend ses droits et fait disparaître ce que la jeune fille avait de masculin, effaçant toute trace de Culture, dont Silence ne gardera que la sagesse...

III. 1. 1. 2. Silence et Grisandole

Le Roman de Silence constitue probablement au XIII^e siècle une sorte de débat sur ce que l'on nomme alors la « nature féminine », que les récits du XII^e siècle avaient déjà évoqué dans les poésies des troubadours, aussi bien que dans les récits philosophiques, les romans, les lais et même la parodie. L'un de ces textes est l'épisode de Grisandole, que l'on retrouve dans la *Suite Vulgate de Merlin*, et qui est relatée dans *Les premiers faits du roi Arthur*⁷⁰. Conservée

⁷⁰ *Les Premiers faits du roi Arthur*, dans *Le Livre du Graal*, T1, éd. Et trad. P. WALTER et alii, Paris, Gallimard, 2001, p. 1226-1253

dans le manuscrit S 526 conservé à Bonn, l'*Estoire de Grisandole* date du début du XIIIe siècle. C'est un texte en prose qui semble appartenir à la matière de Bretagne, alors que le *Roman de Silence* n'appartient à aucune matière bien définie malgré la présence de Merlin et le fait que Arthur est évoqué à trois reprises, aux vers 109, 6154 et 6156.

Les histoires de Silence et de Grisandole ont de nombreux points communs, mais aussi de divergences, qu'il est important de relever ici : si Silence naît en Angleterre, Grisandole est la fille d'un duc d'Allemagne appelé Mathem, et c'est à la cour de l'empereur Jules César, à Rome, que l'histoire se déroule. Le paragraphe 422, où débute l'histoire de Grisandole, explique que Merlin, après avoir quitté la cour d'Arthur, se rend « *es forés de Romenie converser qui molt estoient grandes et profondes*⁷¹ ». L'empereur Jules César a alors une femme qui « *sor toutes les femes estoit luxuriouse* », et qui est sans cesse accompagnée de douze suivantes ; de la même manière que la nonne qui suit la reine Euphème, les douze suivantes sont ici des hommes travestis avec qui elle qui elle s'adonne à la débauche.

Grisandole, de son vrai nom Avenable, arrive déguisée en écuyer à la cour de César d'où elle espère pouvoir venger son père, chassé de ses terres par le Prince Frolle. Grisandole, comme Silence à la cour du roi de France, s'illustre par sa vaillance, sa loyauté et son courage, si bien que Jules César la nomme bailli et l'adoue, avant de l'élever au rang de sénéchal.

L'auteur évoque ensuite le rêve de l'empereur, dans lequel il voit une énorme truie coiffée d'une couronne qui se fait saillir par douze louveteaux. Le motif du songe apparaît ici dans les premiers paragraphes de l'histoire, alors

71 « hanter les forêts de Romenie qui étaient grandes et profondes », trad. Philippe Walter

que chez Heldris de Cornouailles il apparaît à la fin de l'histoire, et n'est en réalité qu'un prétexte pour éloigner Silence du château. César, dans son rêve, fait venir ses barons et leur demande quelle conduite adopter face à la truie et aux louveteaux, et d'un commun accord ils décident de les brûler. L'empereur se réveille alors et se demande comment interpréter ce rêve étrange.

Au même moment, Merlin, qui s'est métamorphosé en « *cers li plus grans et li plus merveillous que nus eüst onques veü, et il ot un des piés devant blanc et .v. branches en son chief, les greignours c'onques fuissent veües sorcerf*⁷² » (paragraphe 425). C'est sous cette forme qu'il entre dans Rome, qu'il est poursuivi par la foule, et qu'il pénètre dans le palais de l'empereur, à qui il déclare de manière énigmatique que personne ne l'aidera à comprendre son rêve avant que le lion sauvage ne lui en confirme le contenu, avant de s'enfuir au fond des bois. César, plein d'espoir, promet alors qu'il donnera la main de sa fille et la moitié de son royaume à qui lui ramènera le cerf, à condition qu'il soit d'origine noble. Si chez Heldris de Cornouailles, la recherche de Merlin est un exil auquel est forcée Silence, c'est ici une quête porteuse d'espoir qui, seule, peut faire avancer l'histoire.

De nombreux jeunes gens partent à la recherche du cerf, mais tous abandonnent. Seule Grisandole ose s'aventurer dans la forêt, où le cerf au pied blanc et aux cinq cors lui apparaît. Il s'adresse à elle en l'appelant Avenable, et lui demande d'apporter dans la forêt de la chair de porc préparée avec du poivre, du lait, du miel et du pain chaud (paragraphe 427), afin de faire venir à elle l'homme sauvage. Ce rituel à base de nourriture, sur lequel nous reviendrons plus loin, a également lieu chez Heldris, où un vieillard demande à

72 « ... cerf, le plus grand et le plus beau que l'on ait jamais vu ; l'un de ses pieds étaient blanc, et ses bois comportaient cinq branches, les plus grandes qu'un cerf ait jamais portées », trad. Philippe Walter

Silence d'apporter trois jarres remplies de vin, de lait et de miel, ainsi que de la viande rôtie. Dans *Le Roman de Silence* comme dans *l'Estoire de Grisandole*, c'est l'odeur de la viande cuite qui va attirer Merlin et le faire sortir du fond des bois. Grisandole s'exécute alors et, avec l'aide de cinq compagnons, parvient à capturer Merlin qui, repu, s'est endormi.

A partir du paragraphe 430, Grisandole et ses compagnons ramènent Merlin à la cour de César. Mais en chemin, tout comme dans le *Roman de Silence*, Merlin rit mystérieusement à plusieurs reprises, et insulte Grisandole quand elle lui demande la raison de ces rires, en ajoutant qu'il ne parlera que devant l'empereur. Merlin rit devant des mendiants, comme chez Heldris, mais aussi devant un écuyer qui, dans une église, vient à trois reprises gifler son maître sans comprendre les raisons de son geste. Ces épisodes concernant le rire e Merlin ont probablement deux significations : la première est d'apporter la preuve que l'homme sauvage est en réalité un prophète omniscient et respectable, malgré ses allures peu recommandables, et la seconde est sans doute d'annoncer les révélations réellement importantes qui viendront ensuite, concernant Grisandole, la reine et les douze suivantes.

Quand la petite troupe parvient enfin au château de César, c'est avec les honneurs que Merlin est reçu. Grisandole et ses compagnons, pendant le voyage, l'avaient déjà jugé « *bien sage* » (paragraphe 430), et toute la ville de Rome est là pour l'accueillir. Mais alors que César demande que l'on entrave l'homme sauvage, celui-ci promet sur sa foi d'homme baptisé de ne rien tenter tant qu'on ne lui a pas donné congé. Si, dans le *Roman de Silence*, Merlin est qualifié de « *sot* » (v. 6185) et de « *fol* » (v. 6303), il est respecté par tous dans *l'Estoire de Grisandole*, et l'empereur lui-même lui accorde sa confiance.

Quand César demande à Merlin d'expliquer pourquoi il a ri, et d'interpréter son rêve, l'homme sauvage demande alors de réunir tous les barons de l'empereur, ce qui est chose faite quatre jours plus tard. Là, il demande à faire venir la reine et ses douze suivantes et, face à elle, rit de manière ironique. Ensuite Merlin exige d'être laissé en liberté après ses révélations, et explique que la truie du rêve était la reine, et que les louveteaux étaient les douze suivantes, qui sont en fait des hommes. César, abasourdi, ordonne à Grisandole de déshabiller les suivantes et, comme dans le rêve, décide avec ses barons de les brûler sur-le-champ sur un bûcher, et la reine avec eux.

L'empereur demande ensuite à l'homme sauvage pourquoi il a ri en voyant Grisandole, et pourquoi il l'a insultée, ce à quoi Merlin répond que Grisandole s'appelle en réalité Avenable, et qu'elle est une jeune femme de grande valeur. César, bouleversé, demande alors à ses barons quelle conduite tenir, car il a promis la main de sa fille à celui qui ramènerait Merlin. Mais c'est ce dernier qui trouve une solution, en proposant à César d'épouser Avenable, et de marier sa fille au frère de celle-ci, qui s'est réfugié à Montpellier avec ses parents.

Enfin, quand l'empereur demande à l'homme sauvage qui il est réellement, Merlin ne répond pas, et prophétise sur la défaite prochaine de l'empire romain face aux troupes du roi Arthur. Avant de repartir dans les bois, il grave dans le chambranle de la porte de la salle du trône un message en hébreu dans lequel il dévoile son nom. Mais comme personne à Rome ne lit l'hébreu, on doit attendre la venue d'un messager venu de Grèce pour apprendre le nom de Merlin. Aussitôt lu, le message disparaît par magie.

Dans le paragraphe 454, la dernière de l'épisode de Grisandole, l'auteur raconte comment Merlin rentra – en usant encore une fois de magie – dans les forêts de Northumberland où il retrouve son maître Blaise qui, sous sa dictée, met par écrit le récit que l'on vient de lire.

C'est donc la dernière partie des aventures de Silence qui s'inspire fortement de celles de Grisandole : chez Heldris, Silence est sans conteste le personnage central de l'histoire, mais c'est Merlin que l'on suit dans l'histoire de Grisandole, c'est par lui que débute l'histoire, et c'est par lui qu'elle se termine. Heldris, nous l'avons vu, avait lu les grandes œuvres littéraires de son époque, et il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il se soit inspiré d'un texte antérieur, en prenant le personnage de Grisandole comme modèle de Silence, à qui il accorde une place plus importante, plus centrale et, surtout, à partir de qui il développe une véritable réflexion philosophique centrée sur l'identité sexuelle, et le débat Nature et Culture.

Si deux œuvres françaises écrites à probablement moins de cinquante ans d'intervalle évoquent de manière aussi directe le transvestisme, la construction de l'identité, la part de nature et de culture qui construisent l'humain, ce n'est probablement pas sans raison. En effet, nous pensons que le XIIIe siècle fut une époque où les lettrés prirent un peu de distance avec l'Église et développèrent une pensée philosophique basée sur la raison plutôt que sur les dogmes religieux. Cette pensée s'illustra notamment à travers un regard nouveau porté à la femme, initié probablement par la *fin' amor* des troubadours occitans, et aux XIV et XVe siècles à travers les œuvres misogynes de certains auteurs comme Boccace et son *Décameron*, ou Jean de Meung et la seconde partie du *Roman de la Rose*, contre lequel prit partie Christine de Pizan entre 1399 et 1402.

Il est temps maintenant d'expliquer deux termes que nous avons utilisés à plusieurs reprises depuis le début de cette étude : il s'agit de *Nature* et *Noreture*. L'histoire de Silence et celle de Grisandole sont au cœur d'une problématique qui intéressa de nombreux érudits des XIII^e et XIV^e siècles, et qui oppose la nature et la culture, l'inné et l'acquis. En ancien français, la *noreture* est l'éducation ; Silence, comme Merlin, a été « *norri en bois* » (vv. 2354 et 6003), ce qui signifie qu'il a été élevé au fond des bois (le sénéchal chargé de son éducation vit dans une forêt). Peu avant sa naissance, ses parents décident de l'élever comme un fils quoi qu'il advienne : « *Faisons le com un fil norir* » (v. 1757). La *noreture*, comme une nourriture, est ce que l'on donne à un enfant afin qu'il se développe et qu'il grandisse de corps et d'esprit. La *nature*, l'inné, est ce dont chacun dispose à sa naissance, avant d'être *norri* : dans la *Somme Théologique*, Saint Thomas d'Aquin donne deux définitions de la "nature" : dans un premier temps, "il faut observer qu'une chose est appelée "naturelle" quand elle est conforme à la "nature". "Nature", dans le cas de l'homme, peut être pris en deux sens. D'un côté, la "nature" de l'homme se définit par l'intelligence et la raison, puisque c'est en considération d'elles que l'homme constitue une espèce distincte". La seconde définition contredit directement la première : "D'un autre côté, "nature" chez l'homme peut être pris comme signifiant ce qui est distinct du rationnel, c'est à dire ce qui est commun à l'homme et aux autres êtres, notamment ce qui n'est pas soumis à la raison". Le naturel est donc totalement relatif et sa valeur change selon les individus, un peu comme le genre dont nous avons déjà parlé plus haut. Les érudits du Moyen Age ont longtemps cherché à définir la Nature, sans parvenir à trouver une réponse qui satisfasse à l'unanimité : la plupart des textes évoquant le débat entre Nature et Culture se gardent bien souvent d'apporter une solution, un point de vue clairement exprimé par l'auteur, ou encore un

armistice, un équilibre entre la Nature et la Culture. Si ces deux termes sont applicables à de nombreux domaines, celui qui nous intéresse ici est bien entendu l'aspect de la construction de l'identité, la construction du genre : le genre est-il naturel, ou bien s'apprend-t-il ? Quand, bien après le Moyen Age, Simone de Beauvoir écrit dans *Le Deuxième sexe* « *On ne naît pas femme, on le devient* », elle se place probablement sans le savoir au cœur de la problématique médiévale. Si, donc, on « devient » femme, de la même manière que l'on « devient » homme, c'est bien que le genre n'est pas inné, et qu'il s'apprend. Au XXI^e siècle on a coutume de dire que le bleu est la couleur des garçons, et le rose celle des filles : ces clichés grossiers, qui n'existaient pas quelques décennies plus tôt, semblent prouver que les critères qui définissent le rôle social masculin ou féminin sont bel et bien créés par la société, et donc qu'ils peuvent évoluer, changer, disparaître. Silence, arrivée à la puberté, se trouve en proie au doute et au questionnement, et voit s'opposer en elle Nature, Culture et Raison : à l'âge où une fille devient une femme, Silence, qui a vécu ses douze premières années comme un garçon, se fait réprimander par Nature qui lui reproche de ne pas vivre comme une femme, c'est à dire ce qu'elle est vraiment. Silence hésite, ne sait plus ce qu'elle désire réellement, et est prête à renier sa culture, son éducation. Finalement, c'est Raison qui aura le dernier mot, en faisant réaliser à la jeune fille travestie que se révéler fille à ce moment-là équivaldrait presque à la mort, et qu'elle ferait mieux de profiter des avantages que lui offrent son travestissement...

Comme le Moyen Age ne fut évidemment pas la seule époque où ces questions ont torturé les hommes, il ressort que la problématique de la construction de l'identité sexuelle est peut être un thème omniprésent dans l'histoire de l'humanité : aujourd'hui comme au XIII^e siècle, on se demande toujours quelle est la place de l'homme et de la femme dans le monde, on se

demande pourquoi l'Autre est si différent et en même temps si semblable. On peut donc supposer que ces questions existaient déjà bien avant le Moyen Age, et qu'elle perdureront tant que l'homme peuplera la Terre. C'est ainsi que l'on peut qualifier *Le Roman de Silence* de roman hors du temps, pour la simple raison qu'il traite d'un thème omniprésent dans la mémoire de l'humanité, et pas seulement d'un thème qui sortit du néant et intéressa quelques lettrés du Moyen Age avant de retomber dans l'oubli. Pour cette raison, nous mettons sans cesse en parallèle la littérature médiévale et les mythes, les légendes, l'ethnologie, afin de comprendre d'où viennent ces questions, pourquoi persistent-elles et, surtout, pourquoi nous n'y avons toujours pas apporté de réponses.

Si ni Silence ni Grisandole ne sont des mythes, puisqu'elles sont « juste » les héroïnes de leurs histoires, les véhicules d'une problématique commune, un autre personnage possède dans les deux textes une place de la plus haute importance, car même si avec lui il n'est pas question de sexualité, Merlin est le lien entre l'identité sexuelle et l'identité en général, il invoque une pensée beaucoup plus ancienne qui est à rattacher aux mythes plus encore qu'à la littérature du Moyen Age...

III. 1. 2. Merlin : un personnage emblématique

III. 1. 2. 1. Merlin, Silence et Grisandole

Dans *Le Roman de Silence*, Merlin n'apparaît qu'à la fin de l'histoire, pour révéler au roi la véritable nature de Silence et l'adultère de la reine. Dans *L'histoire de Grisandole*, l'histoire commence avec le personnage de Merlin, et Grisandole n'apparaît que plus tard. Merlin a donc davantage d'importance

dans le second texte que dans le premier. Cependant plusieurs points nous permettent de considérer Merlin comme la clé explicative du *Roman de Silence*. Pourtant Merlin est un personnage emprunté à une matière arthurienne à laquelle *Le Roman de Silence* n'appartient pas. Si l'on compare le Merlin d'Heldris à celui des romans en prose, et principalement à celui de *L'histoire de Grisandole*, on s'aperçoit qu'il est doté de traits particuliers qui le distinguent de ses incarnations en prose, et qu'il est parfaitement intégré à l'intrigue du *Roman de Silence*.

Il est probable que le roman en vers se soit inspiré du roman en prose, ce qui est plutôt rare, mais il est néanmoins certain que quelques éléments propres au récit d'Heldris ont une origine plus ancienne, empruntés à d'autres textes de la tradition merlinienne, comme la *Vita Merlini* de Geoffroy de Monmouth. En effet, comme dans la *Vita*, Merlin apparaît dans le *Roman de Silence* comme un personnage autonome, qui n'est pas spécifiquement lié au règne d'Arthur : sans ce rôle historique, mis à l'écart de la société et du monde, Merlin devient à la fois un homme sauvage et un personnage que l'on juge fou. En effet, la *Vita* est l'histoire d'une folie, puisque Geoffroy de Monmouth prétend chanter « *la folie et l'histoire plaisante de Merlin* ». C'est d'ailleurs suite à un excès de folie que Merlin devient un homme sauvage, un « *silvester homo* » (v. 80 de la *Vita Merlini*). Merlin sera ensuite frappé par plusieurs autres crises, jusqu'à sa guérison finale, qui représente également la perte de ses pouvoirs prophétiques. C'est le trait qui caractérise le plus nettement le personnage, et qui est le plus intimement lié à son état d'homme sauvage et à sa capacité à révéler la vérité. Une fois arrivés en ville, après la capture de Merlin, tous le considèrent, malgré ses talents reconnus de prophétie, comme un « sot » (v. 6185 et 6278) ou un « fol » (v. 6303). Merlin est donc considéré mais aussi traité comme un fou, puisqu'il est maltraité, frappé, puis jeté en prison et

menacé de mort, tout comme dans la *Vita* ; rien de tel dans *L'histoire de Grisandole*, où le prophète a droit à beaucoup d'égards. Il n'est ni qualifié de fou, ni de sot, il n'est pas maltraité, ni même emprisonné. En effet, Merlin « *jueroit sor la Chrestienté qu'il tenoit* » (paragraphe 436), et par ce serment sur la foi chrétienne, il promet de ne pas chercher à s'enfuir tant qu'on ne lui a pas donné congé, ce qui rend inutile l'emprisonnement. L'importance du Merlin des romans en prose du Graal était difficilement compatible avec certains des éléments contenus dans la *Vita*. A l'inverse, Heldris, en se servant de la folie pour caractériser le personnage de Merlin, manifeste clairement son indépendance vis à vis des romans arthuriens. On peut donc dire qu'Heldris n'a pas plagié le Merlin des romans du Graal, mais s'est livré à un véritable travail de composition de son personnage, où se trouvent mis en avant l'état d'homme sauvage et la folie qui lui est associée. Dans *L'histoire de Grisandole*, rien ne se rapporte à une prétendue folie : le personnage de Merlin apparaît en revanche sous deux formes physiques bien distinctes mais liées à l'Autre Monde, caractérisé par la forêt : l'homme sauvage et le cerf cinq cors au sabot blanc.

C'est son état d'homme sauvage, par ailleurs, qui permet d'intégrer Merlin au débat entre Nature et Culture : en effet, Merlin, qui fut autrefois un homme civilisé avant de devenir sauvage, puis devant retourner à la civilisation, se retrouve comme Silence (et d'une certaine manière, comme Grisandole) pris au cœur du débat entre Nature et Culture, la première représentant son ancien état d'homme civilisé, et la seconde son nouvel état d'homme sauvage. C'est finalement la victoire de Nature, une fois que Merlin a cédé aux attraits de la viande cuite, du miel, du lait et du vin (motif commun aux deux histoires), qui permet sa capture et son retour temporaire à la civilisation.

Merlin est donc un personnage extrêmement ambivalent, voire même paradoxal : à la fois homme et animal, civilisé et sauvage, sage et fou, il « *offre dès son état d'enfant l'image la plus accomplie de la coïncidence des contraires* (coincididentia oppositorum) », comme le rappelle Philippe Walter⁷³. Merlin peut donc être considéré comme le véritable miroir de Silence, aussi ambivalent qu'elle peut l'être elle-même. Afin d'illustrer cette affirmation, on peut noter qu'Heldris ne se prive pas d'utiliser des expressions similaires pour parler des deux personnages (par exemple, en disant qu'il ont tous deux été « *norri en bois* » (vv. 2354 et 6003)), ce qui en fait des personnages à la fois marginalisés mais exceptionnels, notamment par leur ambivalence : sagesse et folie, masculin et féminin. En outre, Merlin et Silence ont l'un vis à vis de l'autre une fonction de révélateur révélé, car chacun, au contact de l'autre, est confronté à sa propre ambiguïté, se révèle, et révèle l'autre pris dans un débat entre Nature et Culture.

Merlin, à un niveau extradiégétique, peut être considéré comme un double de l'auteur (comme probablement dans les romans en prose et dans *L'histoire de Grisandole*), ce qui en fait un personnage particulièrement fiable et porteur de sens. Mais malgré cet statut, la particularité première de Merlin et de ne pas se prononcer, ce qui peut sembler paradoxal : en effet, après avoir été capturé par Silence, Merlin rit à plusieurs reprises devant divers spectacles, en ville, puis devant le roi Ebain et la cour, mais refuse obstinément d'en donner la raison, ni même de prononcer aucun mot :

« Com plus l'enquierent, plus se taist.
Tant li delite li taisirs
Que parlars li est nonplaisirs ⁷⁴ » (vv. 6280-6282)

73 WALTER, P. (2000) : *Merlin ou le savoir du monde*, Imago (Paris), p.76

74 « Plus ils le lui demandent, plus il se tait. Merlin s'amuse tant à rester muet que parler lui déplairait. », trad. Florence Bouchet

Ce motif se retrouve dans *L'histoire de Grisandole* où Merlin rit également à plusieurs reprises (devant Grisandole, devant l'abbaye, devant l'écuyer, puis devant l'impératrice). Menacé de mort, Merlin finit par parler, et révèle une sorte de vérité ambivalente, un peu floue : il fait un bref éloge de Silence (v. 6541-6544), sans que l'on sache si il va dans le sens de Nature ou dans celui de Culture.

C'est le dernier vers concernant Merlin qui laisse le plus l'avenir du prophète en suspens : « *Li rois en est encor en dolte./Fait Merlin fermement tenir.* » (vv. 6568-6569). On pourrait comprendre que Merlin, tenu « fermement », ne retournera pas dans les bois et reviendra à sa nature initiale d'homme civilisé, ou à l'inverse, qu'il doit être « fermement » retenu pour ne pas chercher à retourner à sa Culture d'homme des bois, comme il le fera finalement dans la *Vita Merlini*. Le texte, en fin de compte, n'opte pour aucune des deux solutions, ni pour Merlin, ni pour Silence. Le débat entre Nature et Culture ne trouve aucune solution.

III. 1. 2. 2. L'Homme Sauvage

Merlin, nous l'avons vu, peut donc être considéré comme un double de Silence : le premier est un homme sauvage qui se situe entre Parole prophétique et silence, entre dire et se taire, alors que la seconde est une créature hybride, androgyne, qui oscille entre mensonge et vérité, entre sa nature féminine et le garçon qu'elle paraît être. Dans le *Roman de Silence*, la description de Merlin que fait le vieil homme rencontré à l'orée du bois est particulièrement intéressante :

« Cho est uns hom trestols pelus
Et si est com uns ors velus ;
Si est isnials com cers de lande.

Herbe, tachine est sa viände.
Chi a un bos u il soloit
Venir boire, quand il voloit. ⁷⁵» (vv. 5929 – 5934)

Un peu plus loin, le vers 5986 est également intrigant : Heldris dit « *Le bos u Merlin vait et vient* » quand, dans sa traduction en anglais, Sarah Roche-Mahdi traduit par « *the grove that Merlin frequented* » ; mais la traduction française de Florence Bouchet dit « *le bois où rôdait Merlin* » : l'emploi du verbe « rôder » rajoute au comportement de l'homme sauvage une part de bestialité, et participe à le faire se tenir comme un animal. De plus, la comparaison avec un cerf rapide (v. 5931) rapproche le Merlin d'Heldris de celui de l'*Estoire de Grisandole* qui, déjà, se métamorphosait en cerf à cinq cors et au pied blanc.

Les deux héroïnes travesties sont vierges, comme Merlin le dit lui-même de Grisandole dans le paragraphe 445 : « *Et saciés bien que Grisandole est la plus bele feme et la plus bone de toute vostre terre et s'est pucele* ⁷⁶ ». Ce détail acquiert toute son importance lorsque l'on sait que Merlin ne peut être capturé que par une jeune fille vierge, tout comme la licorne avec qui il partage le même caractère surnaturel et merveilleux qui marque leur appartenance à l'Autre Monde. La licorne étant l'animal le plus dangereux du bestiaire médiéval, selon Patricia Victorin⁷⁷, on peut alors penser que Merlin, par sa capacité à dire la vérité, est également à craindre... Il s'agit ici de rappeler que c'est la reine Eufème qui a eu l'idée d'envoyer Silence à la recherche de Merlin, espérant ainsi le bannir à jamais du royaume d'Ebain, puisqu'elle est persuadée

75 « C'est un homme couvert de poils, pareil à un ours velu et aussi rapide qu'un cerf dans la lande. Il se nourrit d'herbes et de racines. Il y a ici un bois où il a l'habitude de venir boire quand il veut. », trad. Florence Bouchet

76 « Sachez en effet que Grisandole est la plus belle et la meilleure femme qui soit en votre domaine, et vierge de surcroît », idem

77 VICTORIN, P. (2001) : *Le nu et le vêtu dans le Roman de Silence : métaphore de l'opposition entre nature et norreture*, Le Nu et le Vêtu au Moyen Age (XIIe-XIIIe siècles), Senefiance, 47, note 25

que Silence est un homme. Dans l'*Histoire de Grisandole*, la capture de Merlin n'est à l'origine qu'un prétexte pour prouver la valeur de l'héroïne travestie, même si par la suite c'est cette capture qui deviendra la pierre angulaire de l'histoire. Pour Silence comme pour Grisandole, c'est donc leur état de femme qui leur permettra de trouver Merlin, mission à laquelle tout homme aurait irrémédiablement échoué...

Les hommes sauvages sont fréquents dans la littérature médiévale : considérés comme des figures mythiques, ils constituent un lien entre l'humanité civilisée et la Nature sauvage, entre l'homme et la bête. Merlin apparaît lui-même comme un homme sauvage dans plusieurs œuvres, dont *Le Roman de Silence* et *L'histoire de Grisandole*, mais il est également bon de citer le *Tristan de Nanteuil*, écrit au milieu du XIV^e siècle, où le jeune Tristan est élevé au fond des bois par une biche monstrueuse qui terrorise le pays. Tristan, qui se prénomme lui-même Sauvage, est pourtant éduqué par un ange qui lui apprend à parler toutes les langues existantes : malgré sa situation d'homme des bois qui n'a pas accès à la culture, Tristan possède donc une éducation qu'aucun homme cultivé ne possède, ce qui en fait, comme Merlin, un personnage hors du commun, sur-humain en quelque sorte. La laisse 103 du *Tristan de Nanteuil* nous dit : « *Tristan menait la vie d'un homme sauvage ; il était fort et agile, grand et solidement bâti ; il avait seize ans à l'époque que je chante. Été ou hiver, l'adolescent n'était vêtu que de feuillage ; ses pieds étaient calleux et ses ongles tranchants ; il avait le corps velu et le visage clair, et de beaux yeux brillants et rieurs*⁷⁸ ». Tristan, comme Merlin, est couvert de poils, il marche pieds nus, et s'habille de végétaux. En revanche, la description qui en est faite ne le présente pas comme quelqu'un de terrifiant, à l'inverse de Merlin qui par son simple aspect effraye le compagnon de Silence, puisque les

78 Traduction issue de GALLY, M. et MARCHELLO-NIZIA, C. (1985) : *Littératures de l'Europe médiévale*, p. 468 - 469

« beaux yeux brillants et rieurs » de l'adolescent réussiront à charmer Blanchandine, malgré leur première rencontre mouvementée.

Chez Chrétien de Troyes, la folie de Merlin est à rapprocher de celle d'Yvain dans *Le Chevalier au Lion*⁷⁹ : Yvain, qui n'a pas respecté le contrat conclu avec sa femme Laudine il y a un an, se voit rejeté par elle et s'enfuit dans les bois, où il devient fou. La folie d'Yvain fait ainsi pénétrer le lecteur dans un monde merveilleux gouverné par la nature, l'instinct, et les manières bestiales et sauvages. Dans ce monde, la parole et le vêtement sont exclus, car ils peuvent être trompeurs : dans le *Roman de Silence* et dans *L'histoire de Grisandole*, mais aussi dans le *Tristan de Nanteuil*, les hommes sauvages vont également nus, mais ont conservé l'usage de la parole, même si pour Merlin la parole, la vérité, ne sera révélée que plus tard, et si Tristan parle toutes les langues du monde malgré son statut d'homme sauvage. Le perte de la parole, chez Yvain, correspond à la perte de la raison, et commence dès la venue de la messagère de Laudine :

« Yvains respondre ne li puet,
Que sens et parole li faut. ⁸⁰ » (vv. 2774 – 2775)

C'est à ce moment qu'il décide de partir, en proie au désespoir, et de disparaître de la cour d'Arthur où il n'a plus sa place :

« Mis se voudroit estre a la fuie
Tous seus en si sauvage terre
Quë o, ne le seüst ou querre,
N'omme ne femme n'i eüst,
Ne nuls de lui riens ne seüst
Nient plus que s'il fust en abisme. ⁸¹ » (vv. 2784 – 2789)

79 Chrétien de Troyes. : *Le Chevalier au Lion*, Le livre de poche, Lettres gothiques, édité par David F. Hult d'après le ms. B. N. fr. 1433, 1994

80 « Yvain ne peut lui répondre, car le sens et la parole lui font défaut », trad. David F. Hult

81 « Il aurait bien voulu prendre la fuite tout seul, dans un pays si sauvage qu'on ne sût où le chercher, où il n'y eût ni homme ni femme, et où personne ne sût rien à son propos, pas plus que si il fût au fond de l'enfer. », idem

Yvain désire donc se rendre dans un lieu où il n'y a ni hommes ni femmes : on peut sans doute voir cette phrase comme si le chevalier voulait partir là où la civilisation n'a plus sa place, là où l'homme devient bête, et cesse donc d'être homme ou femme. Ce lieu semblable à l'enfer, c'est la forêt, lieu médiéval de toutes les merveilles et de tous les impossibles...

Comme nous l'avons sous-entendu plus haut, le motif de l'homme sauvage existe bien au-delà de la littérature médiévale : le chapitre 4 du Livre de Daniel, dans l'Ancien Testament, raconte comment Dieu punit le roi babylonien Nabuchodonosor pour sa vantardise : il est frappé de folie et mis à l'écart de la société, où son corps se couvre de poils et où il vit comme un animal. Nabuchodonosor a très probablement servi de modèle aux hommes sauvages de la littérature médiévale, et donc à Merlin : c'est souvent la folie qui transforme un homme civilisé en homme sauvage, comme on le trouve dans les légendes celtiques du Haut Moyen Age, où l'homme sauvage est généralement doté de pouvoirs poétiques ou prophétiques. Dans le *Buile Shuibhne* (« la folie de Sweeney »), un récit irlandais du IXe siècle, on peut lire comment Sweeney, le roi païen du clan des Dál nAraidi, en Ulster, agresse l'évêque Ronan Finn et se retrouve frappé par la folie en guise de punition ; pendant des années, il erre nu dans les bois, où il compose des vers. Le lien avec Merlin devient évident au Pays de Galles, dans l'histoire de Myrddin Wyllt, que l'on peut sans doute qualifier d'ancêtre du prophète arthurien que nous connaissons : dans ces textes, Myrddin est un guerrier au service du roi Gwenddoleu ap Ceidio. Lorsque Gwenddoleu est tué à la bataille d'Arferydd, Myrddin s'enfuit dans la forêt calédonienne, en proie à une folie absolue qui lui permet de composer des vers prophétiques, ce qui contribue à faire de Myrddin un personnage merveilleux. *La Vie de Saint Kentigern* propose un récit semblable, mais Myrddin s'appelle ici Lailoken, ce qui est peut être le nom mythique du fou qui

prophétise.

Vers 1150, Geoffroy de Monmouth reprend la légende de Myrddin Wyllt dans sa *Vita Merlini* : Myrddin est rebaptisé Merlin et, après avoir été le témoin horrifié d'une terrible bataille, « *il fut pris d'une étrange folie. Il s'enfuit en rampant dans les bois, ne désirant que quiconque le vît partir. Dans les bois il alla, heureux de reposer caché sous les frênes. Il contempla les créatures sauvages paissant l'herbe des clairières. Parfois il les suivait, parfois les dépassait dans sa course. Il employa les racines des plantes et des herbes, les fruits des arbres et les baies des buis. Il devint un Homme des Bois, comme s'il s'était dévoué aux bois. Ainsi pendant tout un été il resta caché dans les bois, ignoré de tous, oublieux de lui-même et des siens, rôdant comme un être sauvage.* ⁸² »

Plus tôt encore, l'homme sauvage médiéval s'inspire également d'un certain nombre de textes antiques où des hommes vivent nus, parfois couverts de poils, et habitent généralement une terre lointaine et mystérieuse qu'Hérodote situe à l'ouest de la Lybie et Ctésias, un médecin achéménide, pense être en Inde : Alexandre le Grand les aurait rencontrés... Une très ancienne légende racontée par les paysans Grisons, en Suisse, prétend qu'il faut capturer l'homme sauvage en le soûlant et en le ligotant, afin de pouvoir ensuite bénéficier de sa sagesse en échange de sa liberté⁸³. L'homme sauvage est donc une figure mythique avant d'être un personnage littéraire, et existe bien au-delà du Moyen Age...

82 DE BORON, R. : *Merlin*, édition de 1994, traduction d'Alexandre Micha, Flammarion (Paris)

83 BERNHEIMER, R. (1952) : *Wild men in the middle ages*, Harvard University Press (Cambridge)

III. 2. Mythologie, identité et transgressions

Si le *Roman de Silence* illustre à merveille la vision que le monde médiéval avait de la transgression des genres, à la fois sacrée et maudite, autorisée et interdite, bienveillante et maléfique, louable et blâmable, il semble maintenant important de nous affranchir des limites temporelles et de concevoir le principe même de la transgression de l'identité dans son absolu, comme un élément constitutif de la personnalité humaine. L'homme se distingue de l'animal parce qu'il se réalise, il se conçoit comme un être à part entière et un être unique, construit par des structures aussi variées que l'expérience, la génétique, les convictions religieuses et philosophiques, etc. Depuis l'antiquité grecque, et probablement plus tôt encore, des chercheurs se sont intéressés à cette notion de construction de l'identité sexuelle, comme composante majeure de la construction de l'identité en son sens général. Nous nous intéresserons ici, de manière certes rapide et incomplète, faute de temps et de moyens, à Scot Erigène (IXe siècle), et à Mircea Eliade (XXe siècle).

III. 2. 1. Scot Erigène et l'écriture tétratologique

L'un des penseurs occidentaux les plus influents du IXe siècle fut sans doute Scot Erigène : on ne sait que peu de choses sur la vie de ce philosophe et théologien, si ce n'est qu'il naquit en Irlande dans les premières années du IXe siècle. Ses écrits laissent supposer qu'il a peut être voyagé en Grèce et en Orient, avant de venir s'installer à la cour de Charles le Chauve entre 840 et 847, où il occupa le poste de recteur de l'École Palatine. Ses idées ne furent pas toujours vues d'un bon œil par l'Église, et le pape Nicolas Ier le dénonça comme hérétique vers 865. Il semblerait qu'il passa ses dernières années dans un monastère en France, où il mourut vers 876.

III. 2. 1. 1. *De divisione naturae*

Son ouvrage principal, *De divisione naturae* (parfois aussi appelé *Periphyseon*), rédigé entre 864 et 866, comprend cinq livres où est relaté le long dialogue entre un disciple et son maître. Erigène, en avance sur la pensée de son temps, unit la philosophie et la religion en partant de Dieu comme origine et cause de toute chose. Cependant il oppose la raison à l'autorité de l'Église, et même si pour lui les deux dérivent de Dieu, ce n'est pas l'avis des autorités ecclésiastiques. Pour Erigène, la Nature, c'est à dire l'ensemble de l'univers, est divisée en deux catégories : l'être et le non-être, liés à des couples d'opposés comme l'immobilité et le mouvement, l'immuabilité et le changement, etc. Il pense que Dieu est au dessus de tous ces contraires, car en lui résident tous les principes et leurs opposés. Par exemple, l'immobilité est limitée par le mouvement, et l'immuabilité cesse en changeant ; Dieu est à la fois immobilité et mouvement, immuabilité et changement : il est l'union des contraires, la Totalité. Inaccessible et incompréhensible par sa nature paradoxale et absolue, Dieu se manifeste dans les créatures, qui deviennent alors des théophanies, des manifestations divines, dont la plus haute est l'intelligence humaine : plus l'homme se reconnaît, plus il reconnaît Dieu, et lorsque cette reconnaissance est complète, l'intelligence humaine et l'intelligence divine se fondent en une seule. Cette transformation n'est possible que parce que l'intelligence humaine porte en elle une empreinte de la Trinité, parce qu'elle a une part de sacré.

Pourtant, la vision qu'a Erigène de la Trinité est très éloignée de la doctrine orthodoxe : pour lui, Dieu, le Père, est la cause créatrice originelle ; le Fils, ou le Verbe, est l'organe de cette création, le moyen ; le Saint Esprit, enfin, est l'ordonnateur de la création, c'est lui qui crée la diversité et la multiplicité

des phénomènes. Ces trois entités ne sont pas pour Erigène des réalités, mais plutôt des noms donnés à des relations divines. Le théologien irlandais écrivait dans le *De divisione naturae* « Dieu est plus que unité et plus que trinité » : il voyait Dieu comme l'unification des contraires, comme représentant à la fois l'Un et le Multiple, comme supérieur encore à l'unité absolue car, en plus d'être cette unité, il en est à la fois le contraire.

La part divine de l'intelligence humaine prouve son existence dans le procédé de création, hérité de Dieu : cette intelligence crée les choses en les concevant. L'humain lui-même n'a pas cessé d'être un résumé de la Création, mais depuis sa chute il n'en a plus conscience : il ne rapporte plus tout à Dieu, comme il était sensé le faire à l'origine. Le Verbe a pris forme humaine en naissant d'une vierge, ce qui contribue à faire de lui un homme divin, un sur-homme, un idéal éternel de l'humanité. La contemplation en lui de l'unité divine, du fini et de l'infini, délivre l'humanité du mal et la rapproche de Dieu, et de sa forme originelle, la forme parfaite qu'elle a perdu lors de la chute. Cette contemplation du Verbe incarné permet également aux hommes de supprimer les différences : l'homme cesse d'être une créature imparfaite, et ne fait plus qu'un avec Dieu. Selon Erigène, l'univers disparaîtra lorsque toute la Création sera absorbée par Dieu et en Lui ; le Mal se consumera alors dans le Bien, la misère dans la béatitude, et la mort dans la vie : il n'y aura alors plus de contraires, plus de multiplicité, mais une Totalité divine et absolue.

Le *De divisione naturae* vaudra à Erigène plusieurs condamnations venant des hautes autorités ecclésiastiques : sa pensée était en effet trop en avance sur son temps, et la société du IXe siècle n'était probablement pas encore prête à l'accepter. Pourtant, au XIIIe siècle, Erigène sera lu par de nombreux théologiens qui reprendront plusieurs de ses idées, dont plus

particulièrement la place primordiale qu'il accorde à la raison, qui est identique au Verbe, et donc divine et parfaite, puisqu'affranchie des préjugés, des passions et des erreurs : la raison représentée par le Verbe a conservé sa pureté d'avant le péché originel. La raison, puisqu'elle est divine, doit alors juger toutes les autorités, elle leur est supérieure...

III. 2. 1. 2. L'androgynie érigénienne

Dans ses *Dialoghi d'Amore*⁸⁴, Leone Ebreo avait tenté d'établir un lien entre le mythe de l'androgynie de Platon et la tradition biblique de la chute, qu'il percevait comme une dichotomie de l'Homme Primordial. Pour Scot Erigène, en revanche, il fallait plutôt s'inspirer de Maxime le Confesseur, et concevoir la séparation des sexes comme un processus cosmique : la division de l'unité divine originelle avait commencé en Dieu, et s'était étendue en toutes choses de la Création, jusqu'à l'homme qui fut séparé en mâle et femelle. C'est pour cette raison que la réunion des multiples devra commencer dans l'homme et s'achever sur tous les plans de l'être et, enfin, sur Dieu. La Création devra alors se déconstruire, se dé-créer, dans l'ordre inverse de son apparition.

Pour Erigène, la division des sexes est l'une des conséquences du péché originel, mais elle peut prendre fin, lorsque les multiples redeviendront Un ; le Christ a anticipé cette réintégration finale : Erigène cite Maxime le Confesseur, pour qui les sexes étaient déjà unifiés dans sa propre nature, comme si il avait dans son incarnation accédé à un stade déjà bien supérieur au reste de l'humanité : lorsqu'il ressuscita, le Christ n'était « *ni mâle, ni femelle, bien qu'il fût né et mort mâle* »⁸⁵.

84 EBREO, L. (1929) : *Dialoghi d'Amore*, éd. Caramella (Bari), pp. 417 sq.

85 *De divisione naturae*, II, 4 ; II, 8, 12, 14 ; textes cités dans EVOLA, J. (1958) : *La Metafisica del Sesso*, Roma, p. 180

III. 2. 1. 3. Erigène, Silence et Merlin

Scot Erigène a, dans ses écrits, accordé une grande place à la tératologie. Les « science des monstres », selon Patricia Victorin⁸⁶, rapproche la pensée érigénienne de la thématique du *Roman de Silence* : pour elle « les deux figures « monstrueuses » que sont Silence et Merlin le prophète deviennent les emblèmes de la réflexion sur Nature et Noreture et permettent d'aborder la philosophie érigénienne sous un nouvel angle ». En effet, Silence, par son apparence masculine qui va à l'encontre de sa Nature, et Merlin, par son aspect d'homme sauvage opposé au personnage prophétique, omniscient et, en quelque sorte, en partie divin, peuvent être considérés comme « monstrueux » car ils sont différents de ce qu'ils devraient être. Le vêtement, nous l'avons vu, et plus largement l'apparence extérieure sont à la base d'une réflexion philosophique sur l'être et le paraître, Nature et Noreture.

Pour Gabriela Tanase⁸⁷, « le vêtement deviendrait une seconde nature pour Silence et pourtant, l'héroïne ne parvient pas à entièrement assumer son déguisement en homme. Elle sera une « engendreüre » (v. 3639 et v. 4400), une « creäture » (v. 4399), être androgyne, être monstrueux, reflétant la dissociation entre l'être profond et l'image, le mélange de deux natures ». On retrouve ces termes dépréciatifs dans l'*Histoire de Grisandole* : quand Merlin, capturé par Grisandole, est amené sous escorte à la cour de l'empereur Jules César, il appelle à plusieurs reprises la jeune fille travestie « creature desnaturee » (paragraphe 430, *Histoire de Grisandole*), ou « ymage reparee et desnaturee » (paragraphe 431). Il va même plus loin en disant à Grisandole

86 VICTORIN, P. (2001) : *Le nu et le vêtu dans le Roman de Silence : métaphore de l'opposition entre nature et norreture*, *Le Nu et le Vêtu au Moyen Age (XIIe-XIIIe siècles)*, Seneffiance, 47, p. 374

87 TANASE, G. (2009) : « *Li vallès qui est mescine* » - *Ambiguïté du masque, ambiguïté de la parole dans Le Roman de Silence*, dans *Jeux de masques, jeux de ruses dans la littérature française médiévale (XIIe – XVIe siècles)*, Honoré Champion

qu'elle est « *de fourme remuee en autre, decevant et engingnant sor toutes choses, poignans come tahons, venimous com venins de serpent* ⁸⁸ » (paragraphe 430) ou encore une « *ymage reparee de cevaus poignans com a l'autre samblance de creature* ⁸⁹ » (paragraphe 434), un « *rasoirs trenchans et afilés plus que nule arme* », et enfin une « *fontaine sourgans qui ja n'iert espuere* ⁹⁰ »... Silence, comme Grisandole, sont donc bel et bien des monstres, des aberrations de la nature, des créatures qui ne devraient pas exister.

Il est intéressant de constater que Silence se nomme elle-même « *engendreüre* » au vers 3639, alors qu'au vers 4400 c'est le roi de France qui vante la noble lignée de son nouveau chevalier : le terme « *engendreüre* » est donc utilisé une fois dans un contexte négatif, et une seconde fois dans un contexte positif, mais par une autre personne que l'intéressée, comme si Silence se dépréciait en parlant d'elle. D'ailleurs, c'est également le roi qui l'appelle « *creätüre* » au vers 4399, encore une fois avec un sens positif puisqu'il est littéralement tombé sous le charme de Silence travestie. En revanche, dans l'*Histoire de Grisandole*, c'est à chaque fois de la bouche de Merlin captif que sortent les insultes faites à la nature de Grisandole. Merlin, pourtant, est tout aussi concerné que la jeune fille travestie, puisque lui-même n'est pas plus un homme sauvage sale et hirsute qu'un « *cers li plus grans et li plus merveillous que nus eüst onques veü, et il ot un des piés devant blanc et .v. branches en son chief, les greignours c'onques fuissent veües sor cerf* ⁹¹ » (paragraphe 425, *Histoire de Grisandole*) ! Merlin, comme Silence ou Grisandole, est donc également une créature monstrueuse et dénaturée, et en cela ils sont semblables et unis.

88 « Transformée d'une forme en une autre, trompeuse et décevante plus que tout au monde, blessante comme le taon, venimeuse comme le serpent », trad. Philippe Walter

89 « Figure morcelée par des chevaux au galop pour avoir l'apparence d'une autre créature », idem

90 « Fontaine jaillissante qui ne sera jamais épurée », idem

91 « ... cerf, le plus grand et le plus beau que l'on ait jamais vu ; l'un de ses pieds étaient blanc, et ses bois comportaient cinq branches, les plus grandes qu'un cerf ait jamais portées », idem

Selon Patricia Victorin, l'androgynie est un phénomène d'ordre ontologique plutôt que sexuel, qui entre dans le cadre de la *coincidentia oppositorum* évoquée par Denys l'Aréopagite au Ve siècle. Pour Erigène, Adam est un androgyne originel et c'est la chute et le péché originel qui sont à l'origine de la séparation des sexes. Avant la chute, Adam, tout comme les anges, était un être total, dans lequel la connaissance et l'être ne faisait qu'un. Dans cette optique, Silence incarnerait une figure du monstrueux en tant que dissociation entre l'être complet, et l'être qui mélange en lui deux natures normalement opposées. Patricia Victorin poursuit en affirmant que Silence, pourtant, transcende le masculin et le féminin en se déguisant en jongleur, être symboliquement androgyne, comme nous l'avons vu plus haut.

Pour Scot Erigène, le symbole monstrueux ou dissemblable est supérieur au symbole apparemment « ressemblant » qui répond aux canons d'une beauté, ce qu'était Silence à sa naissance, au moment où Nature la créait, ou d'une perfection empirique, sensible ou intelligible. En fait, le symbole ressemblant peut retenir et capter pour lui-même, à son propre niveau, l'intelligence, qui le contemple, compromettant ainsi l'ascension spirituelle et la divinisation⁹². A l'opposé, le symbole tératologique⁹², et non plus ressemblant, détourne cette même intelligence de lui-même, et la porte à aller chercher ailleurs et plus haut ce que Patricia Victorin appelle la « nature vraie » : en concevant Silence comme l'emblème de la pensée érigénienne, on admet que la jeune fille perd à sa naissance, lors de la décision de ses parents, son symbole ressemblant pour se transformer en symbole tératologique selon lequel elle incarne le monstrueux, et qui l'oblige à refaire le parcours qui peut la mener à

92 VICTORIN, P. (2001) : *Le nu et le vêtu dans le Roman de Silence : métaphore de l'opposition entre nature et norreture*, Le Nu et le Vêtu au Moyen Age (XIIe-XIIIe siècles), Senefiance, 47, p. 378

son origine et en même temps à sa fin, c'est à dire à la Totalité, à l'unité de l'être, grâce au nouveau statut androgyne et complet qu'elle acquiert en devenant jongleur.

Les épreuves que subit – et dont triomphe – Silence peuvent alors être considérées comme le récit métaphorique et allégorique de l'intelligence qui, sans s'égarer dans de mauvaises voies, sait atteindre la Totalité et l'Unité originelle de sa propre nature. C'est ici qu'intervient Merlin, autre créature tératologique au sens érigénien du terme, qui peut se présenter à la fois comme le double de Silence, et son opposé : Merlin est le seul personnage autorisé à dire la vérité, et à dévoiler la véritable nature des êtres, qu'il s'agisse de la reine, de sa suivante, ou de Silence elle-même. Si Silence doit se taire, taire sa vraie nature, taire la vérité, Merlin est là pour rétablir l'ordre des choses. La jeune héroïne, que l'auteur appelle à deux reprises « miroir du monde », en tant qu'alliance du masculin et du féminin, est donc le symbole d'une réflexion philosophique et théologique travestie, beaucoup plus profonde et universelle que le récit, certes plaisant, des aventures vécues par Silence. Pourtant, on peut se demander si un tel travestissement littéraire n'est pas nécessaire, quand on connaît la censure dont ont fait l'objet les œuvres de Scot Erigène, autant de son vivant que plus tard : en 1225, tous les exemplaires du *De divisione naturae* que l'on put trouver furent livrés aux flammes par les autorités ecclésiastiques...

III. 2. 2. Mircea Eliade et le mystère de la totalité

L'ouvrage de référence de Mircea Eliade concernant l'identité sexuelle est sans conteste la deuxième partie de *Méphistophélès et l'androgyne*⁹³, publié en 1962, et intitulée *Méphistophélès et l'androgyne ou le mystère de la totalité*,

93 ELIADE, M. (1962) : *Méphistophélès et l'androgyne*, Gallimard (Paris), p. 111 ; les extraits cités proviennent de cette œuvre.

où l'auteur évoque la notion plus qu'importante de *coincidentia oppositorum*.

Né le 13 mars 1909 à Bucarest, Mircea Eliade est l'un des plus grands historiens des religions et mythologues du XXe siècle. Véritable génie, Eliade parlait et écrivait huit langues (le roumain, le français, l'allemand, l'italien, l'anglais, l'hébreu, le persan et le sanskrit), ce qui lui permit de se pencher directement sur les mythes venus de différentes cultures, en passant par la langue d'origine de ces cultures, et ainsi de les appréhender de la manière la plus complète qui soit. Si la langue dans laquelle il écrivait le plus souvent était sa langue maternelle, le roumain, il a également beaucoup écrit en français et en anglais, par souci d'ouverture.

Après une formation en histoire et en philosophie, Eliade s'est passionné pour les mythes, les visions, les rêves, et le mysticisme. Il voyagea dans différents pays, comme l'Inde où il partit à l'âge de vingt-et-un ans, et où il étudia le yoga auprès de plusieurs *gurus* (maîtres) et prit connaissance de textes fondateurs rédigés en sanskrit, qui n'avaient jamais été traduits dans les langues occidentales. Son ouvrage le plus célèbre, *Le Sacré et le Profane*, paraît aux éditions Gallimard en 1956. A cette époque, Eliade part vivre aux États-Unis où il enseigne l'histoire des religions à l'université de Chicago.

III. 2. 2. 1. Méphistophélès et la *coincidentia oppositorum*

Dans *Méphistophélès et l'androgynie*, Eliade explique comment, selon lui, un grand nombre de mythes issus de cultures aussi différentes qu'éloignées ont accordé une place de choix au motif de la transgression des genres, et à l'homosexualité, la bisexualité et le transvestisme qui en découlent plus ou moins directement. C'est en relisant le *Prologue au Ciel* du *Faust* de Goethe et

Séraphita de Balzac que Mircea Eliade eut l'intuition étrange qu'il existait un lien entre ce qu'il nomme la sympathie réciproque de Dieu pour Méphistophélès, l'esprit négateur, et la dualité totale du personnage principal du roman de Balzac, hérité de la pensée de Swedenborg. Pour Eliade, Méphistophélès « *stimule l'activité humaine* » (p. 112), tout en même temps qu'il est « *l'esprit qui nie, qui proteste, qui surtout arrête le flux de la vie et empêche que les choses se fassent* » (p. 113). Il est la preuve que selon Goethe, le mal et l'erreur sont productifs, et donc ne sont pas fondamentalement mauvais. Au vers 6209, Goethe qualifie Méphistophélès de « *Vater aller Hindernisse* », de *père de tous les empêchements* » : il s'oppose au principe même de la Vie, du mouvement, de l'évolution et du changement, il tente d'imposer le repos, l'immobilité, la mort. Mais paradoxalement, en luttant contre la Vie, il la stimule, l'amplifie, la rend plus forte. En luttant contre le Bien, il finit contre sa volonté par faire le Bien. Le Mal peut donc avoir une finalité positive, ce qui, en quelque sorte, annulerait son potentiel destructeur. La destruction entraîne la création.

Chez Goethe comme chez Balzac, Eliade note la présence des mystères de la *coincidentia oppositorum* et de la totalité. Si l'historien des religions semble éloigné de la pensée médiévale dont nous avons parlé plus haut, rappelons que Goethe écrivit certes son *Faust* au début du XIXe siècle, mais en s'inspirant des contes allemands datant de la fin du Moyen Age. Le romantisme allemand s'inspira grandement de la pensée médiévale sur laquelle *Faust* est construit, rapprochant à la fois Méphistophélès, Goethe et Mircea Eliade de notre problématique : mettons de côté les notions temporelles et intéressons-nous au concept dans l'absolu.

Eliade se propose d'étudier un certain nombre de rites et de mythes

traditionnels impliquant l'union des contraires et le mystère de la totalité, que Nicolas de Cusa, théologien de la première moitié du XVe siècle, appelait déjà la *coincidentia oppositorum*, et qu'il expliquait comme étant la « *définition la moins imparfaite de Dieu* » (p. 115), idée pourtant évoquée bien des siècles plus tôt par Héraclite. En effectuant des recherches sur l'origine du Bien et du Mal, Denys l'Aréopagite, dans les premiers siècles du christianisme, évoqua à son tour le problème que représentait la réunion des contraires en Dieu. Eliade ne manque pas de citer Jung, pour qui « *le processus de l'individualisation consiste essentiellement en une sorte de coincidentia oppositorum, car le Soi comprend aussi bien la totalité de la conscience que les contenus de l'inconscient* » (p. 116) : le processus de l'individualisation, la construction de l'identité, et donc sa transgression, passe donc par le mystère de la totalité, par l'union des contraires.

Pour Eliade, les mythes, les rites et les théories qui impliquent la *coincidentia oppositorum* auraient pour but ultime d'enseigner à l'humanité que « *la meilleure voie pour appréhender Dieu ou la réalité ultime, c'est de renoncer, ne fût-ce que pour quelques instants, à penser et à imaginer la divinité en termes d'expérience immédiate ; une telle expérience ne saurait percevoir que des fragments et des tensions* » (p. 117). L'individualisation est une expérience particulièrement éprouvante, et qui lie l'homme à Dieu comme une créature qui cherche son origine, ce qui explique le nombre de mythes qui l'évoquent en lui accordant une place d'importance : les mythes et les légendes concernant la fraternité entre Dieu et Satan par exemple, ou plus largement entre le Bien et le Mal, ont connu un énorme succès dans les milieux populaires qui prouvent bien le besoin impérieux d'expliquer l'existence du Mal ou le mystère de l'imperfection de la Création. Dans le zervanisme iranien, les dieux Ohrmazd et Ahriman seraient issus tous les deux de Zervan, le dieu

du temps illimité, prouvant l'effort certain de la théologie iranienne pour dépasser le dualisme : deux sont issus d'un seul, le multiple provient de l'unique. Dit autrement, le Bien et le Mal auraient donc une source commune qui dépasserait toute notion morale de bien ou de mal. Dans de nombreuses croyances roumaines, Dieu et Satan sont frères⁹⁴. Pour les Bogomiles, Satanaël était le premier né de Dieu, et Christ le deuxième : le Mal serait donc apparu avant le Bien, expliquant une théorie selon laquelle Dieu est incapable de créer – ou d'achever – la Création sans l'aide du Diable. Chez les Tsiganes de Transylvanie, un mythe fondateur raconte que Dieu souffrait de solitude. Désespéré, il jette son bâton, et de celui-ci naît le Diable⁹⁵ ; une légende bulgare explique comment Dieu, se promenant seul, voit son ombre et ordonne : « Lève-toi, camarade ! ». Satan se lève alors de l'ombre de Dieu et lui propose de partager l'Univers avec lui : la Terre pour lui, le Ciel pour Dieu, les morts pour lui, et les vivants pour Dieu⁹⁶. Que Dieu et Satan soient frères, père et fils, ou deux aspects différents d'une même entité importe finalement peu : l'important est qu'ils soient liés de manière indéfectible, et que leur origine soit la même.

Chez les populations du centre de l'Asie ou d'Europe, christianisées ou islamisées depuis des siècles, on trouve donc à travers les folklores traditionnels la nécessité d'expliquer l'origine du Mal, et donc d'accorder une place au Diable dans la Création du monde.

III. 2. 2. 2. La pensée indienne et l'union des contraires

L'Inde a toujours été obnubilée par le mystère de la réalité ultime, de la

94 ELIADE, M. (1949) : *Traité d'Histoire des Religions*, Paris

95 DAEHNHARDT, O. (1907) : *Natursagen*, I, Leipzig-Berlin, p. 34

96 Idem, p. 44

totalité absolue, masquée par la multiplicité et l'hétérogénéité. Les Upanishads, enseignements fondateurs de la philosophie hindoue, dont certains furent rédigés il y a plusieurs millénaires, ont longtemps tenté d'identifier cette réalité ultime, par la dynamique de la Matière, en mouvement continu, se transformant sans cesse afin de pousser l'homme à chercher la délivrance, le Nirvana, à l'issue du Samsara, le cycle des réincarnations.

La mythologie et la religion védique proposent une distinction paradoxale entre les Devas et les Asuras, autrement dit, les Dieux et les Démons, puissances de Lumière et puissances de Ténèbres. Si la plus grande partie du Rig Veda, texte fondateur de l'hindouisme, raconte les victoires belliqueuses du Dieu champion Indra contre le dragon Vrtra et les Asuras, une longue partie de ce texte évoque à de nombreuses reprises le lien, la fraternité ou la consubstantialité (selon Eliade) des Devas et des Asuras : dieux et démons sont destinés à se battre sans fin, et sont donc irréconciliables, mais il semblerait qu'avant la Création du Monde, lors d'un âge originel et hors du temps, ils étaient issus d'une même essence et, en quelque sorte, semblables. En effet, le dragon Vrtra dit à Indra : « Ne me frappe pas, car tu es maintenant ce que j'étais ! ».

Les Vedas révèlent donc que les Devas et les Asuras sont issus d'un même principe, mais dévoilent également la présence de la *coincidentia oppositorum* dans la structure même de ces divinités, qui « *se montrent tour à tour, ou simultanément, bienveillantes et terribles, créatrices et destructrices, solaires et ophidiennes (c'est à dire manifestes et viruelles), etc.* » (p. 134) : ils sont donc l'illustration pure et simple de la volonté de la spiritualité indienne à dépasser les contraires, et à les unir entre eux. En effet, l'homme est constitué d'un ensemble de contraires comme le masculin et le féminin ; il distingue

comme une absolue nécessité le chaud et le froid, l'agréable et le désagréable, le plaisir et la douleur, l'amitié et la haine, etc. Selon les Vedas, on peut, par la réflexion et la contemplation philosophique, transcender ces contraires, et à réaliser la *coincidentia oppositorum* dans son propre corps et dans son propre esprit. Cet état de plénitude, évidemment quasi impossible à atteindre, symbolise davantage la tentative, la volonté de s'accomplir en tant qu'être total, que l'état accompli lui-même.

Pour en revenir à la théologie indienne, il est intéressant de constater que dans les textes fondateurs de l'hindouisme, il est fréquent de trouver des personnages négatifs devenir plus loin des êtres positifs : par exemple, dans certains textes médiévaux consacrés au dieu Vishnou, comme le fait remarquer Mircea Eliade, le dragon Vrtra, éminemment mauvais, est devenu un brahmane, un guerrier exemplaire, et même un saint⁹⁷. Le démon Ravana, quant à lui, aurait écrit un traité de médecine magique infantile, intitulé le *Kumaratantra* : un démon rédigeant un traité antidémoniaque, ne serait-ce pas la preuve incontestable que le bien peut servir à faire le mal, et le mal à faire le bien ? Car si l'on suit la pensée indienne, des notions comme le bien ou le mal sont aussi relatives et, en somme, illusoire que d'autres contraires contre le chaud et le froid, le long et le court, le visible et l'invisible, etc.

Ces nombreux mythes indiens ont en commun de forcer l'homme à agir de manière différente que ce que son instinct le pousse à faire, et à contredire ce qui, à priori, lui semble évident et logique : en quelque sorte, la pensée indienne pousse l'homme à se transcender et à devenir ce qu'il n'est pas, et ce qu'il ne peut pas être du fait de sa condition humaine. En d'autres termes, le dépassement des contraires est considéré comme une expérience enrichissante

97 ELIADE, M. (1938) : *Notes de démonologie*, Zalmoxis, I, pp. 201 sq.

qui mène l'homme vers un idéal absolu : l'homme qui devient femme, ou la femme qui devient homme, sont un exemple certes extrême mais bien représentatif de cette pensée.

Selon la philosophie tantrique, la Création du monde symbolise l'éclatement de l'Unité primordiale, pour reprendre les mots de Mircea Eliade, et la séparation des deux principes polaires, incarnés dans les dieux *Shiva* et *Shakti*. Le but ultime de chaque homme est donc de réunir ces deux principes dans son propre corps : la *Shakti*, qui dort sous la forme symbolique du serpent *Kundalini* à la base de la colonne vertébrale, peut être réveillée par des techniques de yoga et de méditation, et se déplace alors dans le corps en traversant les différents *chakras* en remontant jusqu'au sommet du crâne, nommé *sahasrara*, où réside *Shiva*. On retrouve ici le serpent *Kundalini*, déjà évoqué dans la symbolique du baiser rituel des Templiers du Moyen Age occidental. Les nombreux termes techniques en sanskrit qui illustrent la pensée indienne en général montrent qu'il est malheureusement impossible ici d'expliquer en détail les méandres particulièrement compliqués de l'hindouisme, souvent inaccessibles au profane. Enfin, pour achever notre explication, lorsque *Shakti* et *Shiva* sont unis à l'intérieur du corps, l'homme se trouve transformé en une sorte d'androgyné, symbole de la réunion des contraires accomplie. Cette réunion signifie la coexistence paradoxale du *samsara* et du *nirvana*, c'est à dire de la volonté d'atteindre un état de liberté absolue, et cet état accompli, ce qui semble à première vue absolument impossible. La *coincidentia oppositorum* peut donc s'accomplir à n'importe quel niveau de la Vie et de la Conscience.

III. 2. 2. 3. L'occident de l'androgynie

En occident, l'androgynie est depuis l'antiquité grecque considéré comme « *l'image exemplaire de l'homme parfait* »⁹⁸. Au XIXe siècle, Balzac écrit dans *Séraphita* l'histoire d'une créature vivant recluse et solitaire dans un château ; cette créature, décrite comme n'étant jamais sortie de son château et n'ayant jamais lu aucun livre, est particulièrement érudite et instruite, et Eliade rapporte que « *ses facultés mentales dépassaient celles des mortels* ». La créature, l'androgynie insaisissable, n'est donc pas un être humain « normal ». Aimé de Minna, qui le voit comme un homme nommé Séraphitus, l'être est également l'amant de Wilfred, pour qui il est une femme, Séraphita : l'androgynie est ici une sorte d'hermaphrodite absolue qui est à la fois homme et femme, et qui vit en étant les deux sans en être aucun séparément. Séraphita, dit le texte, ne peut pas mourir tant qu'il/elle n'a pas connu l'amour, apportant à l'œuvre le motif de la bisexualité, particulièrement important dans le cadre de notre étude. Selon Eliade, *Séraphita* est le dernier grand texte européen ayant comme motif central le mythe de l'androgynie ; il prétend même que les textes plus récents abordant le sujet sont « *médiocres, sinon franchement mauvaises* » : chez les écrivains décadents du XIXe siècle, l'androgynie est vu comme un être à l'hermaphrodisme anatomique et physiologique, dont l'état ne représente pas une plénitude symbolisée par la réunion des deux sexes, mais comme la multiplicité de possibilités érotiques...

Pourtant, si pour ces écrivains l'androgynie est une créature sur-humaine et plus proche de la perfection ultime que n'importe quel humain, ils oublient que dans l'antiquité grecque et latine, si l'hermaphrodite est une situation spirituelle idéale que l'on tente d'atteindre par des rites, il n'est

98 ELIADE, M. (1962) : *Méhistophélès et l'androgynie*, Gallimard (Paris), p. 141

absolument pas accepté dans la réalité concrète : si un nouveau-né montre des signes d'hermaphrodisme, il est immédiatement considéré comme un monstre, une aberration de la Nature, et mis à mort sur le champ. L'androgynie rituel seul est un modèle, car il unit les puissances magiques et religieuses contenues séparément dans chaque sexe.

Pour les romantiques allemands du XIXe siècle, en revanche, l'androgynie est l'homme parfait de l'avenir : pour Ritter, le Christ lui-même était androgynie, et l'homme du futur ne pourra être qu'à son image. Il écrit « *Ève fut engendrée par l'homme sans l'aide de la femme ; le Christ fut engendré par la femme sans l'aide de l'homme ; l'Androgynie prendra naissance des deux* », et l'être qui naîtra de cette union sera immortel, donc sur-humain. Ritter utilise tout au long de son œuvre la terminologie alchimique héritée du Moyen Age : l'alchimie était, comme on le sait, l'une des sources des romantiques allemands dans de nombreux domaines. Un peu après Ritter, Friedrich Schlegel envisagea à son tour l'idéal de l'androgynie, dans un ouvrage intitulé *Über die Diotoma*, et critiqua l'influence de la société et de l'éducation moderne sur les genres, influençant trop les caractères masculins et féminins chez les individus. Pour lui, l'humanité devrait, au lieu de séparer sans cesse les sexes, tendre vers une réintégration progressive des genres pour atteindre enfin l'androgynie totale. Jacob Brøhme, à son tour, s'inspira de l'alchimie, et évoqua la Pierre Philosophale, dont l'un des noms étaient *Rebis*, signifiant en latin « deux choses », ou « être double » : *Rebis* prendrait naissance à la suite de l'union de Sol et Luna, c'est à dire selon la terminologie alchimique, le soufre et le mercure⁹⁹.

Mais l'occident évoqua l'androgynie bien avant les écrivains du XIXe

99 Voir la définition de *Rebis* donnée par Michael Meier, 1687, et citée par John Read, *Prelude to Chemistry*, London, 1959, p. 239

siècle : motif récurrent dans nombre de mythes et de légendes, il était évident que les religions, et particulièrement le christianisme, reprennent et adaptent l'idée de l'unification totale du masculin et du féminin. Selon d'anciens *midrashim* hébraïques, Adam aurait été androgyne ; cet Ancêtre mythique ni homme ni femme et les deux à la fois se retrouve dans de nombreuses religions, et a parfois été remplacé par un couple de jumeaux, comme en Inde Yama et sa sœur Yami, ou en Iran, Yima et Yimagh. D'après le *Bereshit rabba*, Adam et Ève étaient à l'origine un seul être, deux humains collés par le dos, mais Dieu les sépara en deux d'un coup de hache. Dans d'autres versions, Adam était un homme du côté droit et une femme du côté gauche, mais Dieu le fendit en deux parties distinctes, créant la dualité homme et femme¹⁰⁰. Il semble important de rappeler ici l'évocation faite plus haut de l'Ardhanarishvara hindou, le *Seigneur à moitié femme*, représenté dans les statues et l'iconographie sacrées comme un être divin dont la moitié gauche est Shiva, et la moitié droite est son épouse Pârvâti. On remarquera également l'inversion de la polarité droite/gauche : si le masculin est à gauche en Inde, il est à droite en occident, la gauche symbolisant le féminin et, plus tard, l'inférieur, l'impur, l'imparfait.

L'androgynie est également citées dans l'Évangile *de Thomas*, écrit au début du christianisme. Dans ce texte, qui servit de modèle aux premiers gnostiques, Jésus s'adresse à ses disciples et dit : « *Lorsque vous ferez les deux [être] un, et que vous ferez le dedans comme le dehors et le dehors comme le dedans, et le haut comme le bas ! Et si vous faites le mâle et la femelle en un seul, afin que le mâle ne soit plus mâle et que la femelle ne soit plus femelle, alors vous entrerez dans le Royaume*¹⁰¹ ». Plus loin, Jésus dit : « *Lorsque vous*

100 ELIADE, M. (1949) : *Traité d'Histoire des Religions*, p. 361, et *Mitul Reintegrarii*, pp. 90 sq.

101 DORESSE (1959), vol. II, p. 95 ; GUILLAUMONT, A. (1959) : *L'Évangile selon Thomas*, log. 17-18

ferez que les deux deux soient un, vous deviendriez fils de l'Homme et si vous dites : « Montagne, déplace-toi ! », elle se déplacera ». L'expression « devenir un » est mentionnée à de nombreuses reprises tout au long du texte : il semblerait que la pensée indienne citée plus haut ait été véhiculée jusqu'en occident, tant les principes évoqués sont les mêmes ! Totalité, Un et Multiple, Union des Contraires, l'androgynie semble illustrer une pensée absolue, répandue sans limite de temps ou d'espace à travers le monde. Pour saint Paul, et dans l'Évangile de Jean, l'androgynie était déjà une caractéristique de la perfection spirituelle, un objectif à atteindre afin de se réaliser pleinement. Devenir mâle et femelle, ou n'être ni mâle ni femelle, c'est chercher à effectuer la *metanoia*, la conversion et le renversement total des valeurs.

III. 2. 2. 4. L'androgynie rituel

Selon Mircea Eliade, l'androgynie ne peut s'actualiser que par le biais de rituels : la transsexualité n'est pas ici considérée comme effective, peut être parce qu'elle ne s'inscrit pas dans une démarche sacrée ou spirituelle, et surtout parce que la transsexualité n'est pas véritablement la volonté d'appartenir simultanément aux deux sexes, mais plutôt le volonté de voyager d'un sexe biologique à un sexe psychologique. Pourtant, nous sommes d'avis que les transsexuels, sans réellement en avoir conscience, se réalisent en passant d'un sexe à l'autre comme des androgynes, car ils cumulent – et cumuleront toute leur vie – les deux sexes en eux, physiquement et mentalement. Mircea Eliade rappelle que dans de nombreuses civilisations primitives, l'initiation de la puberté ne peut avoir lieu qu'à travers l'androgynisation symbolique du néophyte : chez certaines tribus australiennes, par exemple, on va jusqu'à pratiquer une subincision rituelle aux jeunes garçons, leur donnant

symboliquement un organe sexuel féminin¹⁰². Dans de nombreuses cultures, on ne peut devenir un mâle accompli sans avoir connu préalablement la coexistence des sexes : il faut être un être total avant d'être un être particulier et défini. Si, chez les australiens, cette androgynisation rituelle passe par une opération et par une modification corporelle, dans beaucoup de cas elle n'est que symbolisée et suggérée par le travestissement de jeunes garçons en filles, et vis versa : la coutume est attestée chez certaines tribus africaines ou en Polynésie¹⁰³. La nudité rituelle, que l'on retrouve dans un grand nombre de rituels d'initiation à la puberté, signifie peut être également une androgynisation symbolique, de la même manière que les pratiques homosexuelles, dans ce contexte, donnent au nouvel adulte le rôle appartenant normalement à l'autre sexe. Ces travestissements intersexuels étaient également fréquents dans la Grèce antique, autant dans les rituels liés à la puberté qu'à la nuit de noces : Plutarque rapporte qu'à Sparte, la jeune épouse avait le crâne rasé et on lui mettait des vêtements masculins, avant que le mari la rejoigne (Plutarque, *Lycurgue*, 15). A Argos, la mariée portait une fausse barbe pour sa nuit de noces (Plutarque, *Vertu des femmes*, p. 245). A Cos, en revanche, c'est le mari qui porte des vêtements féminins au moment de recevoir sa femme (Plutarque, 58, *Question grecque*)¹⁰⁴. Marie Delcourt rapporte que ces déguisements intersexuels se pratiquaient dans toute la Grèce, à l'occasion de certaines cérémonies dionysiaques liées au printemps, ou dans les fêtes de Héra à Samos.

Plus tard, cette tradition perdurera lors des carnivals et des fêtes de printemps dans le Moyen Age européen. La symbolique de ce rite est la suivante : il s'agit de sortir de son corps, de transcender sa situation, et de

102 ELIADE, M. (1959) : *Naissances Mystiques*, pp. 62, sq.

103 BAUMANN, H. (1955) : *Das doppelte Geschlecht*, pp. 57-58 ; ELIADE, M. op. cit., p. 64

104 DELCOURT, M. (1961) : *Hermaphrodite*, réédité en 1992 : PUF (Paris), p. 7

retrouver une situation originelle sur laquelle n'ont d'influence ni le Temps ni l'Histoire, puisqu'elle précède la constitution de la société humaine. En d'autres termes, il s'agit d'atteindre une situation paradoxale puisqu'inaccessible, un Age d'Or, une perfection. Androgynie et renouveau, printemps ou nouvelle années sont souvent liés lors des rituels : l'année en train de naître, selon Mircea Eliade, c'est le Monde en train d'être créé¹⁰⁵.

Tous ces rituels sont effectués au moment d'un commencement, que ce soit le commencement de la vie sexuelle et culturelle signifiée par l'initiation, ou bien la nouvelle année, le printemps, etc. Souvent, à travers ces rituels, les mythes révèlent qu'il y avait, au commencement, avant le Temps, une sorte de réalité totale et compacte, celle dans laquelle les Devas et les Asuras hindous étaient semblables.

Dans le chamanisme sibérien, les chamans cumulaient symboliquement les deux sexes, de la même façon que les berdaches d'Amérique du Nord : leurs vêtements étaient ornés de symboles féminins, et on exigeait parfois d'eux qu'ils prennent, en plus de l'aspect d'une femme, son comportement et sa gestuelle. L'androgynisation de ces chamans restaure symboliquement l'unité du Ciel et de la Terre, et permet la communication entre les hommes et les dieux. L'androgynie, alors, est une condition indispensable qui élève le chaman au dessus des autres hommes, qui lui donne un statut sacré¹⁰⁶.

En conclusion, Mircea Eliade voit à travers cette volonté d'unir les contraires, à travers tous ces mythes impliquant la *coincidentia oppositorum*, une « *profonde insatisfaction de l'homme de sa situation actuelle, de ce que*

105 ELIADE, M. (1949) : *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris, pp. 83 sq.

106 ELIADE, M. (1950) : *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot (Paris), pp. 317 sq.

l'on appelle la condition humaine. L'homme se sent déchiré et séparé. Il lui est difficile de se rendre toujours parfaitement compte de la nature de cette séparation, car parfois il se sent séparé de « quelque chose » de puissant, de totalement autre que lui-même ; et d'autres fois il se sent séparé d'un « état » indéfinissable, atemporel, dont il n'a aucun souvenir précis, mais dont il se souvient pourtant au plus profond de son être : un état primordial dont il jouissait avant le Temps, avant l'Histoire¹⁰⁷ ».

107 ELIADE, M. (1962) : *Méhistophélès et l'androgyné*, Gallimard (Paris), p. 176-177

Conclusion

Il semble évident que les mentalités concernant l'homosexualité et la transgression des genres n'ont réellement changé que très tardivement : avant le dernier tiers du XXe siècle, les répressions sociales, religieuses, morales et juridiques constituent la grande majorité des réactions de la société face à l'homosexualité et aux déviances sexuelles. Si il est maintenant avéré que ces transgressions existent depuis des millénaires, et qu'elles sont relativement acceptées et tolérées dans la majorité des civilisations, depuis la Mésopotamie primitive jusqu'à la Grèce et la Rome antiques, il aura fallu attendre le Moyen Age pour voir apparaître la répression, motivée en partie par l'Église catholique mais aussi et surtout par la société elle-même. En effet, si l'Église a joué un rôle important dans la répression, principalement depuis la création de l'Inquisition en 1231, elle a également compté un grand nombre d'homosexuels dans ses rangs et a beaucoup œuvré, avec une certaine discrétion, pour atténuer les pénitences et les condamnations réservées aux « invertis ». Si la civilisation occidentale moderne se questionne depuis des siècles sur les origines, les causes et, si elles existent, les solutions face à l'homosexualité, c'est parce qu'à travers une simple préférence sexuelle, c'est tout le processus de construction de l'identité qui entre en jeu, et de ce fait c'est l'humanité toute entière qui est concernée. Naître homme ou femme, se sentir homme ou femme, aimer les hommes ou les femmes : une vaste problématique irrésolue qui s'inscrit dans les mythes fondateurs de l'humanité, dans les légendes les plus anciennes, et sur laquelle les plus grands érudits de toutes les époques se sont penchés à travers le monde. La littérature médiévale, jugée à tort si prude et si froide, recèle en réalité de nombreuses occurrences d'homosexualité ou de transgression des genres : il faudrait bien sûr davantage de temps et de moyens afin d'en explorer tous les recoins connus à ce jour, mais cette étude donne un

rapide aperçu de la profondeur du sujet. Des thèmes comme le débat entre Nature et Culture seraient à approfondir, ainsi que le rôle de l'écrivain, le rôle du jongleur ou encore une étude des motifs mythologiques du nu et du vêtu ou du cru et du cuit dans des textes comme le *Roman de Silence*. Il serait également bon de dresser un rapide panorama des sources antiques et de la Renaissance concernant l'homosexualité et la transgression des genres, afin d'encadrer la littérature médiévale et de la replacer dans son contexte historique et social. Enfin, nous pensons développer d'autres analyses modernes comme le rôle de l'androgynie psychique et l'inconscient collectif chez Carl Gustav Jung, ou encore le mythe de Babel comme symbole de la construction de l'identité, tel que l'a étudié Myriam Jacquemier.

Ces recherches sont envisagées dans le cadre d'une thèse de doctorat à venir...

Bibliographie

1. L'Histoire de Grisandole

Les Premiers faits du roi Arthur, dans *Le Livre du Graal*, T1, éd. Et trad. P. WALTER et alii, Paris, Gallimard, 2001, p. 1226-1253

2. Le Roman de Silence

1. Manuscrit et éditions

Le Roman de Silence : MS Mi LM 6, University Library, Nottingham, ff. 188r-223v.

Le Roman de Silence ; A thirteen-century Arthurian verse-romance by Heldris de Cornuaille, éd. L. THORPE, W. Heffer & Sons (Cambridge), 1972

Silence, a Thirteen-Century French Romance, éd. et trad. S. ROCHE-MAHDI, East Lansing (MI), Colleagues Press, 1992. Rééd. Michigan State University Press, 1999

Une édition de D. JAMES-RAOUL avec traduction en français est à paraître chez Champion (Paris), durant l'année 2010.

2. Traductions

- **en français**

Le Roman de Silence, de Heldris de Cornouailles, trad. et notes F. BOUCHET, dans *Récits d'Amour et de Chevalerie (XIIe-XVe siècle)*, éd. D. REGNIER-BOHLER, Robert Laffont (Paris), 2000

- **en anglais**

Le Roman de Silence, trad. R. PSAKI, Garland (New York), 1991

Silence, a Thirteen-Century French Romance, éd. et trad. S. ROCHE-MAHDI, East Lansing (MI), Colleagues Press, 1992. Rééd. Michigan State University Press, 1999

- **en italien**

Il romanzo di Silence, éd. et trad. A. AIRO, Carocci (Rome), 2005

- **en espagnol**

LASRY, A. B. (1986) : *El libro de Silence*, Madrid : Ediciones Siruela (Selección de Lecturas Medievales, n°17)

3. Ouvrages critiques

Arthuriana. Special Issue on Le Roman de Silence, éd. R. PSAKI, Southern Methodist University (Dallas), 7, 2, 1997

Arthuriana. Special Issue : Essays on Le Roman de Silence, éd. R. PSAKI, Southern Methodist University (Dallas), 12, 1, 2002

AKBARI S. CONKLIN (1994) : *Nature's Forge Recast in the Roman de Silence, Literaty Aspects of Courtly Culture*, éd. D. MADDOX et S. STURM-MADDOX, Brewer (Cambridge)

ALLEN, P.L. (1989) : *The Ambiguity of Silence. Gender, Writing, and le Roman de Silence. Sign, sentence, discourse. Langage in Medieval Thought and Literature*, éd. J.N. WASSERMAN et L. RONEY, Syracuse University Press, p. 98-112

BIBBEE, E. (2003) : *Reticent Romans : Silence and Writing in La Vie de Saint Alexis, Le Conte du Graal et Le Roman de Silence*, Louisiana State University

BLOCH, R.H. (1986) : *Silence and Holes : The Roman de Silence and the Art of the Trouvère*, Yale French Studies, p. 81-99

BOUCHET, F. (2001) : *L'écriture androgyne : le travestissement dans le Roman de Silence. Le nu et le vêtu au Moyen Age (XIIe-XIIIe siècles)*, *Senefiance*, n°47, p. 47-58

BRAHNEY K.J. (1985) : *When Silence was Golden : Female Personae in the Roman de Silence*, *The Spirit of the Court*, éd. G.S. BURGESS et R.A. TAYLOR, Brewer (Cambridge), p. 52-61

CALLAHAN, C. (2002) : *Canon Law, Primogeniture, and the Marriage of Ebain and Silence*, *Romance Quarterly*, 49, p. 12-20

CLEMENTS, P. (1998) : *Shape-Shifting and Gender -Bending : Merlin's Last Laugh at Silence*, *The Future of the Middle Ages and the Renaissance : Problems, Trends, and Opportunities for Research*, éd. DAHOOD, R., Turnhout, Brepols, p. 43-51

CONNOCHIE-BOURGNE, C. (2001) : *L'ascension de la « pucele vasletee » dans le Roman de Silence d'Heldris de Cornouailles*, *Reines et princesses au Moyen Age*, *Cahiers du CRISIMA*, 5, p. 795-807

COOPER K. MASON (1985) : *Elle and L : Sexualized Textuality in Le Roman de Silence*, *Romance Notes*, 25, p. 341-360

DAHMEN, L.M. (2000) : *The Roman de Silence and the Narrative Traditions of the Thirteenth-Century*, Ph. D., Indiana University

GALLAGHER, E.J. (1992) : *The Modernity of Le Roman de Silence*, *University of Dayton Review*, 21, 3, p. 31-42

- GAUNT, S. (1990) : *The signification of Silence*, *Paragraph*, 13, p. 202-216
- JAMES-RAOUL, D. (1996) : *Un curieux avatar de L'Estoire Merlin : Le Roman de Silence*, *Traduction, transposition, adaptation au Moyen Age, Bien dire et bien apprendre*, 13, p. 145-157
- KEENE, K. (2004) : *Cherchez Eufeme : the Evil Queen in Le Roman de Silence*, *Arthuriana*, 14, 3, p. 3-22
- KOCHER, S. (1995) : *Undermining Oppositionality : The Romance of Silence's Nature/Nurture Debate Complicated by the Rhymes of « apelier » (to name) and « celer » (to conceal)*, *Romance Languages Annual*, 7, p. 95-99 – *Narrative Structure of the Roman de Silence : Lessons in Interpretation*, *Romance Notes*, 42, 2002, p. 349-358
- KRUEGER, R.L. (1993) : *Women Readers and the Ideology of Gender in Old French Verse Romance*, Cambridge University, p. 101-127
- LASRY A. BENAÏM (1985) : *The Ideal Heroine in Medieval Romances : A Quest for a Paradigm*, *Kentucky Romance Quarterly*, 32, 3, p. 227-243
- LECOY, F. (1978) : *Corrections : Le Roman de Silence d'Heldris de Cornualle*, *Romania*, 99, p. 109-125
- LLOYD, H. (1987) : *The Triumph of Pragmatism : Reward and Punishment in Le Roman de Silence*, *Rewards and Punishments in the Arthurian Romances and Lyric Poetry of Medieval France. Essays Presented to Kenneth Varty*, éd. DAVIES, P.V. et KENNEDY, A.J., Cambridge, Brewer, p. 77-88
- MAC CRACKEN, P. (1994) : *The Boy Who Was a Girl. Rending Gender in the Roman de Silence*, *Romanic Review*, 85, p. 515-534

MENEGALDO, S. (2005) : *Merlin et la scolastique*, in *Cahiers de Recherches Médiévales* n°12, (Paris)

PERRET, M. (1985) : *Travesties et Transsexuelles : Yde, Silence, Grisandole, Blanchandine*, *Romance Notes*, 25, p. 328-340

PSAKI, F. R. (2006) : *Un coup de foudre*, in *Cahiers de Recherches Médiévales* n°13, (Paris)

RINGER, L. (1994) : *Exchange, Identity and Transvestism in Le Roman de Silence*, *Dalhousie French Studies*, 28, p. 3-13

STOCK L. KOCHANSKE (1995) : *Arms and the (Wo)man in Medieval Romance : The Gendered Arming of Female Warriors in the Eneas and Heldris's Roman de Silence*, *Arthuriana*, 5, 4, p. 56-83

TANASE, G. (2009) : « *Li vallès qui est mescine* » - *Ambiguïté du masque, ambiguïté de la parole dans Le Roman de Silence*, dans *Jeux de masques, jeux de ruses dans la littérature française médiévale (XIIe – XVe siècles)*, Honoré Champion

VICTORIN, P. (2001) : *Le nu et le vêtu dans le Roman de Silence : métaphore de l'opposition entre nature et norreture*, *Le Nu et le Vêtu au Moyen Age (XIIe-XIIIe siècles)*, *Senefiance*, 47, p. 365-382

WHITE, C.L. (1999) : *Not so Dutiful Daughters : Women and their Fathers in three French Medieval Works : Le Roman de Silence, Erec et Enide and Le Livre de la Cité des dames*, *Cincinnati Romance Review*, 18, p. 189-199

3. Ouvrages généraux

BARBE, D. (2006) : *Irène de Byzance, la femme empereur (752 – 803)*, Perrin (Paris)

BAILEY, D. S. (1955) : *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, Logmans, Green (Londres)

BAUER, F. (2002) : *Raerae de Tahiti : rencontre du troisième type*, Haere po (Papeete)

BAUMANN, H. (1955) : *Das doppelte Geschlecht*, Berlin

BERTIN, F. (1986) : *Corps spirituel et androgynie chez Jean Scot Erigène*, dans *L'Androgyne*, Cahiers de l'Hermétisme, Albin-Michel (Paris), pp. 63-128

BOUCHET, F. (2009) : *Le silence de la travestie : un extrait du Roman de Silence (XIIIe siècle) traduit de l'ancien français*, Clio, numéro 10-1999, *Femmes travesties : un "mauvais" genre*, mis en ligne le 22 mai 2006.

URL : <http://clio.revues.org/index256.html>

BOSWELL, J. : *Christianisme : tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe Occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XVIe siècle*, Gallimard

DAEHNHARDT, O. (1907) : *Natursagen*, I, Leipzig-Berlin

DALENS-MAREKOVIC, D. (2008) : *Le motif du héros travesti dans le roman arthurien*, 22ème congrès de la société internationale arthurienne (Rennes)

DE LA CROIX, A. (2003) : *L'érotisme au Moyen Age*, Tallandier (Paris)

- DELCOURT, M. (1961) : *Hermaphrodite*, réédité en 1992 : PUF (Paris)
- DESY, P. (1977) : *L'Homme-Femme, les berdaches en Amérique du Nord*, Libre – politique, anthropologie, philosophie, Payot (Paris), no 78-3, pp. 57-102
- EBREO, L. (1929) : *Dialoghi d'Amore*, éd. Caramella (Bari)
- ELIADE, M. (1949) : *Traité d'Histoire des Religions*, Paris
- ELIADE, M. (1949) : *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris
- ELIADE, M. (1950) : *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot (Paris)
- ELIADE, M. (1959) : *Naissances Mystiques*, Paris
- ELIADE, M. (1962) : *Méphistophélès et l'androgynie*, Gallimard (Paris)
- EVOLA, J. (1958) : *La Metafisica del Sesso*, Roma
- GALLY, M. et MARCHELLO-NIZIA, C. (1985) : *Littératures de l'Europe médiévale*, p. 272-273 : *Le Roman de Silence*, Magnard (Paris)
- HANCKE, G. (2007) : *L'amour, la sexualité et l'Inquisition. Les expressions de l'amour dans les registres d'Inquisition (XIIIe-XIVe siècles)*, La Louve Editions (Cahors)
- LAMY, M. (2008) : *Les Templiers, ces Grands Seigneurs aux Blancs Manteaux*, Ed. Aubéron
- LAURIOL, A. (1998) : *Viol, violence, agression du corps féminin et de la conscience féminine dans l'oeuvre narrative de Chrétien de Troyes et dans les*

romans français du Graal (1170 – 1230), Thèse de 3ème cycle sous la direction de STRUBEL, A., Université Paul Valéry (Montpellier III)

LE CHAPELAIN, A. (1974) : *Traité de l'amour courtois*, Paris

MCNEILL, J. J., DEMAISON, M., FUCHS, E. (1982) : *L'Eglise et l'homosexuel : un plaidoyer*, coll. "Le champ éthique", Labor et Fides (Genève)

PERRET, M. (1985) : *Travesties et transsexuelles : Yde, Silence, Grisandole, Blanchandine*, paru dans la revue *Romance Notes*, vol. 25, no3, pp. 328-340

POITRAL, P. (2008), *Des apparences fantasmées dans les fabliaux érotiques, Apparence(s)* [En ligne], Numéro 2, mis en ligne le 28 août 2008

URL : <http://apparences.revues.org/index413.html>

RESSOUNI-DEMIGNIEUX, K. (1996) : *La chair et la fleche*, mémoire de Maîtrise d'Histoire de l'Art sous la direction de ROSEAU, C., Université Paris 1 (Panthéon-Sorbonne)

RESSOUNI-DEMIGNIEUX, K. (2000) : *Saint Sébastien*, Ed. Du Regard (Paris)

REY, A., DUVAL, F., SIOUFFI, G. (2007) : *Mille ans de langue française*, Perrin (Paris)

RIBEMONT, B. (2007) : *Sexe et amour au Moyen Age*, Klincksieck (Paris)

ROQUES, R. (1967) : *Térotologie et théologie chez Jean Scot Erigène*, dans *Mélanges à M. D. Chenu*, Paris

SERGENT, B. : *L'homosexualité initiatique*, Payot

SINGH, D. (2005) : *Myself Mona Ahmed*, Scalo (Zurich)

SPENCER, C. (1998) : *L'histoire de l'homosexualité de l'antiquité à nos jours*, Pocket (Paris)

VENIEL, F. (2008) : *La sexualité au Moyen Age*, La Muse (Paris)

VERDIER, A. (2000) : *Isaac de Benserade - Iphis et Iante*, éditions Lampsaque (Lagny-sur-Marne)

WALTER, P. (2000) : *Merlin ou le savoir du monde*, Imago (Paris)

WALTER, P. (2009) : *L'album du Graal*, Gallimard (Paris)

WALTER, P. (2006) : *Naissances de la littérature française, IXe – XVe siècle, Anthologie*, Ellug (Grenoble)

WALTER, P. (2004) : *Galaad, le pommier et le Graal*, Imago (Paris)

4. Les grands domaines littéraires

1. La poésie lyrique (XIIe – XIIIe siècles)

BEC, P. (1977) : *Burlesque et Obscénité chez les troubadours*, édition bilingue, Stock Moyen Age (Paris)

BEC, P. (1970) : *Anthologie des troubadours*, édition bilingue, 10/18, Paris

BEC, P. (1995) : *Chants d'amour des femmes-troubadours*, éd. Stock/Moyen Age (Paris)

BEZZOLA, M. (1940) : *Guillaume IX de Poitiers et les origines de l'amour courtois*, Romania, t.LXVI

BOGIN, M. (1978) : *Les femmes troubadours*, Denoël-Gonthier

DERMENGHEN, E. (1943) : *Thèmes de la poésie amoureuse chez les Arabes précurseurs des poètes d'oc*, Cahiers du Sud

JEANROY, A. (1934) : *La poésie lyrique des troubadours*, E. Privat (Toulouse)

LE GENTIL, P. (1963) : *La strophe zadjalesque, les khardjas et le problème des origines du lyrisme roman*, Romania (84)

NELLI, R. (1969, 1997) : *L'érotique des troubadours*, Toulouse

2. Romans et chansons de geste (XIIIe – XIVE siècles)

Bérinus, roman en prose du XIVE siècle, édition Robert Bossuat (Paris), 1931

BOHLER, D. (2001) : Un regard sur Christine de Pizan , *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, numéro 13, mis en ligne le 19 juin 2006. URL : <http://clio.revues.org/index136.html>

BLANCHARD, J. et QUEREUIL, M. (1985) : *Ami et Amile, chanson de geste, traduite en français moderne*, Honoré Champion (Paris)

BOCCACE : *Des dames de renom*, Ombres (Paris), 1996

DEMBOWSKI, P.F. (publié par) (1987) : *Ami et Amile*, Honoré Champion (Paris)

DE PISAN, C. : *Le livre de la mutation de Fortune*, éd. Suzanne Solente (Paris), 1959 - 1966

DE PISAN, C. : *La Cité des Dames*, Paris, 1996

DE TROYES, C. : *Perceval ou le Roman du Graal*, Gallimard (Paris), 1974

DE TROYES, C. : *Le Chevalier au Lion*, Le livre de poche, Lettres gothiques, édité par David F. Hult d'après le ms. B. N. fr. 1433, 1994

DE TROYES, C. : *Le Conte du Graal (Perceval)* , T. 1 et 2, publié par LECOY, F. en 1973, édité d'après la copie Guiot (B.N.fr. 794), Honoré Champion (Paris), 1997

DUFOURNET, J. (2001) : *Ami et Amile, une chanson de geste de l'amitié*, Honoré Champion (Paris)

LABROT, A. (2009) : *Le Haut Livre du Graal : Vers l'oubli de la souveraineté féminine au profit d'une christianisation totale ?*, mémoire de Master 1 sous la direction de WALTER, P., Université Stendhal, Grenoble 3

LABROT, A. (2010) : *Li Hauz Livres du Graal – Une étude des figures féminines : vers une lecture mythique ?*, mémoire de Master 2 sous la direction de WALTER, P., Université Stendhal, Grenoble 3

LAIGLE, M. (1912) : *Le Livre des trois vertus de Christine de Pisan et son milieu historique et littéraire*, collection : Bibliothèque du XVe siècle, Honoré Champion (Paris)

La Quête du Saint Graal, traduction d'A. BEGUIN, Seuil (Paris), 1965

Le Haut Livre du Graal, établi, présenté et traduit par A. STRUBEL, Livre de Poche (Paris), 2007

Le Roman de la Rose, éd. D. POIRION, Garnier-Flammarion (Paris), 1974

Le Roman de la Rose, trad. A. LANLY, Champion (Paris), 1976

Les Cent Nouvelles nouvelles, éd. F.P. SWEETSER, 45ème nouvelle, Droz (Genève), 1966, p. 302 – 304

OVIDE : *Les Métamorphoses* (livre IX : mythe d'Iphis et Iante), Gallimard (Paris), 1992

PERNOUD, R. (1982) : *Christine de Pisan*, Calmann-Lévy, Paris

Robert de Blois, *Floris et Lyriopé*, éd. P. Barrette, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1969

Tristan de Nanteuil, éd. K.V. Sinclair, Assen, Van Gorcum, 1971

3. Fabliaux, contes et chansons

Berangier au Lonc Cul, dans *Fabliaux érotiques*, édition critique, traduction, introduction et notes par Luciano Rossi avec la collaboration de Richard Straub, Paris, Librairie Générale Française, 1992

BUBENICEK, V. (2000) : *Féminin ou masculin ? Quelques effets théâtraux du déguisement dans Guiron le Courtois, roman arthurien en prose du XIIIe siècle*, Presses Universitaires de Nancy,

HOWARD BLOCH, R. (1986) : *The scandal of the Fabliaux*, chapitre 3, The University Press (Londres – Chicago)

JUBINAL, A. (1884) : *Oeuvres complètes de Rutebeuf, trouvère du XIIIe siècle, recueillies et mises au jour pour la première fois (Tome 2), Le dit de frère Denise le Cordelier* (Paris)

La Damoisele qui ne pooit oïr parler de foutre, dans *Fabliaux érotiques*, édition critique, traduction, introduction et notes par Luciano Rossi avec la collaboration de Richard Straub, Paris, Librairie Générale Française, 1992

La Saineresse, dans *Fabliaux érotiques*, édition critique, traduction, introduction et notes par Luciano Rossi avec la collaboration de Richard Straub, Paris, Librairie Générale Française, 1992

La Veuve, dans *Fabliaux érotiques*, édition critique, traduction, introduction et notes par Luciano Rossi avec la collaboration de Richard Straub, Paris, Librairie Générale Française, 1992

Le Prestre qui abevete, dans *Fabliaux érotiques*, édition critique, traduction, introduction et notes par Luciano Rossi avec la collaboration de Richard Straub, Paris, Librairie Générale Française, 1992

Le Vilain de Bailluel, dans *Fabliaux érotiques*, édition critique, traduction, introduction et notes par Luciano Rossi avec la collaboration de Richard Straub, Paris, Librairie Générale Française, 1992

MARTIN, T. (2007) : *Poésie homosexuelle en jobelin, de Charles d'Orléans à Rabelais*, GKC/Question de Genre

ROSSI, L. et STRAUB, R. (1992) : *Fabliaux érotiques*, Paris

Trubert, dans *Fabliaux érotiques*, édition critique, traduction, introduction et notes par Luciano Rossi avec la collaboration de Richard Straub, Paris, Librairie Générale Française, 1992

VILLON, F. : *Ballades en argot homosexuel* (trad. Thierry Martin), Éditions 1001 nuits, 1998.

VILLON, F. : *Poèmes homosexuels* (trad. Thierry Martin), Édition GKC/Question de Genre, 2000.

4. L'hagiographie

BOUREAU, A. (1993) : *La papesse Jeanne*, Flammarion (Paris)

DAGRON, G. (1978) : *Vie et miracles de sainte Thècle*, édition, traduction et commentaire

DE VORAGINE, J. (2004) : *La légende dorée*, Seuil (Paris)