

La dialectique féminine de la honte honorable dans la littérature religieuse

The female dialectic of honorable shame in religious literature

Justine Le Floc'h



Damien Boquet, [*Sainte vergogne. Les privilèges de la honte dans l'hagiographie féminine au XIII^e siècle*](#), Classiques Garnier, coll. « POLEN – Pouvoir, Lettres, Normes », 2020, 551 p., ISBN : 978-2-406-10315-8.



Pour citer cet article

Justine Le Floc'h, « La dialectique féminine de la honte honorable dans la littérature religieuse », Acta fabula, vol. 21, n° 11, Notes de lecture, Décembre 2020, URL : <https://www.fabula.org/revue/document13296.php>, article mis en ligne le 24 Novembre 2020, consulté le 27 Avril 2024, DOI : 10.58282/acta.13296

Justine Le Floc'h, « La dialectique féminine de la honte honorable dans la littérature religieuse »

Résumé - Dans l'ouvrage *Sainte Vergogne*, consacré à la honte et à ses parentes que sont la vergogne, la pudeur, ou encore l'humilité, Damien Boquet examine dix-sept récits hagiographiques portant sur des femmes pieuses qui ont vécu entre le xiie et le xiiième siècle, notamment dans les Pays-Bas Méridionaux (Marie d'Oignies, Christine l'Admirable, Julette de Huy, Julienne de Cornillon, etc.), et également en Italie centrale (Claire d'Assise, Marguerite de Cortone, Claire de Montefalco et Angèle de Foligno). Après le IVe Concile de Latran émerge en effet un mouvement religieux marqué par le succès de la piété mariale et par la spiritualité féminine (p. 29). Des femmes pieuses font le choix de vivre pleinement leur foi, par la vie en sororité dans des béguinages laïcs, par la clôture en monastère ou encore par l'isolement en reclusoir. Leurs hagiographes, qu'ils soient cisterciens ou franciscains, qu'ils soient leur confesseur ou leur chapelain, les donnent en modèle de perfection féminine et d'achèvement de la vie spirituelle chrétienne. Or, l'étude de Damien Boquet démontre que ces *mulieres religiosae* sont en réalité moins des « femmes d'honneur » que des « femmes de vergogne », dont la glorification répond à des normes émotionnelles qu'il s'agit de mettre au jour (p. 323, 405). Outre le fait qu'il contribue largement à l'histoire de la honte et à la connaissance de cet affect, l'ouvrage offre par ailleurs une présentation claire et critique des outils qui autorisent l'historien à proposer une interprétation anthropologique à partir du discours, et ce faisant, il favorise la réflexion méthodologique. Enfin, le choix d'un corpus hagiographique féminin conduit l'auteur à mettre en évidence les enjeux socio-politiques de la féminisation de la honte. Pour cette raison, l'ouvrage peut contribuer également à l'histoire des femmes et aux études de genre.

Mots-clés - Discours religieux, Genre, Histoire des émotions, Honte, Moyen Âge

Justine Le Floc'h, « The female dialectic of honorable shame in religious literature »

Summary - In the book *Sainte Vergogne*, dedicated to shame and its relatives, vergogne, modesty and humility, Damien Boquet examines seventeen hagiographic accounts of pious women who lived between the 12th and 13th centuries, notably in the Southern Netherlands (Marie d'Oignies, Christine l'Admirable, Julette de Huy, Julienne de Cornillon, etc.), and also in central Italy (Clare of Assisi, Margaret of Cortona, Clare of Montefalco and Angela of Foligno). After the Fourth Lateran Council, a religious movement emerged, marked by the success of Marian piety and by feminine spirituality (p. 29). Pious women chose to live their faith to the full, either by living in sisterhoods in lay beguinages, by enclosure in monasteries or by isolation in reclusion. Their hagiographers, whether Cistercians or Franciscans, whether their confessor or chaplain, present them as models of feminine perfection and of the completion of the Christian spiritual life. However, Damien Boquet's study shows that these *mulieres religiosae* are in reality less "women of honour" than "women of shame", whose glorification responds to emotional norms that he aims to bring to light (p. 323, 405). In addition to making a significant contribution to the history of shame and to the knowledge of this affect, the book also offers a clear and critical presentation of the tools that allow the historian to propose an anthropological interpretation based on the discourse, and in so doing, it promotes methodological reflection. Finally, the choice of a female hagiographic corpus leads the author to highlight the socio-political stakes of the feminisation of shame. For this reason, the book can also contribute to women's history and gender studies.

La dialectique féminine de la honte honorable dans la littérature religieuse

The female dialectic of honorable shame in religious literature

Justine Le Floc'h

Dans un récit hagiographique du milieu du xiii^e siècle, le dominicain Thomas de Cantimpré retrace la succession d'épreuves auxquelles la cistercienne Lutgarde d'Aywières s'est trouvée confrontée dans sa jeune vie. Née dans la cité de Tongres d'un père bourgeois qui rêve pour elle d'un riche mariage, elle ne dispose malheureusement que d'une faible dot qui ne lui permet guère d'accéder à un beau parti. Sa mère, qui est elle-même d'origine noble et a connu la honte du déclassement, l'encourage à choisir le monastère plutôt que de subir une mésalliance. La jeune fille s'oppose donc aux ambitions initiales de son père, et renonce à ses rêves d'amour et à ses jeux d'enfants pour se consacrer à Dieu. Elle fait l'apprentissage de la *pudor*, c'est-à-dire de la réserve spirituelle qui, d'après l'auteur, lui faisait défaut quand elle était enfant, temps lors duquel elle se comportait comme « une impudente effrontée ». Entrée au monastère de Sainte-Catherine de Saint-Trond, sa chasteté est mise à l'épreuve, car, en dépit de son vœu de retrait, des prétendants persistent à l'approcher. L'un d'eux tente de l'embrasser, mais le Christ s'interpose et la protège, non sans lui rappeler que c'est à elle de renoncer à tout commerce avec la gente masculine. Un second prétendant tente à son tour de la séduire, se montre insistant, et devant son refus, décide de l'enlever. Lutgarde s'enfuit seule dans la forêt en pleine nuit. La scène est d'autant plus éprouvante qu'elle ne peut se présenter comme victime : nul sur sa route ne doit soupçonner qu'elle ait pu subir des violences sexuelles, car, en raison de certaines normes sociales et émotionnelles de l'époque qui nous déconcertent tant aujourd'hui, le déshonneur s'abattraît en effet d'abord sur elle : il appartient aux femmes de préserver leur pudeur, et si par elles le scandale arrive, c'est qu'elles n'ont pas su dresser assez hauts les murs de leur chasteté (p. 263). À son arrivée dans un village, les habitants la regardent de manière accusatrice ; chacun soupçonne le scandale. Le visage de Lutgarde devient écarlate : elle a intériorisé le verdict populaire et se sent coupable. Or, par un retournement, la honte devenue visible perd son pouvoir infamant, et devient admirable. Lutgarde pousse plus encore les paradoxes de cet affect, et dénudant ses cheveux à la manière des

prostituées, elle renonce délibérément à sa dignité. En s'humiliant ainsi volontairement, elle tend à la foule le miroir de sa cruauté : la honte peut alors changer de camp (p. 187, 204).

Au Moyen Âge, une telle *vita* vise à produire l'admiration du lecteur en exposant les humiliations multiples que subit la sainte femme sans se révolter. Comment peut-on encore aujourd'hui comprendre un tel texte dans lequel la honte ne cesse de succéder à la douleur ? Comment recevoir ce portrait laudatif d'une jeune femme dont l'honneur repose sur son acceptation de la violence de ses pairs ? Comment interpréter les normes sociales et émotionnelles exprimées dans le récit ? C'est à ces questions que l'histoire des émotions se propose d'apporter des réponses, et l'ouvrage *Sainte Vergogne*, consacré à la honte et à ses parentes que sont la vergogne, la pudeur, ou encore l'humilité, est exemplaire des méthodes de ce champ. Son auteur, Damien Boquet, a largement contribué, avec Piroska Nagy qui codirige le groupe EMMA¹, à diffuser dans le domaine francophone cette approche anthropologique et historique de l'affectivité². Dans cette étude qui prolonge des travaux antérieurs³, il examine dix-sept récits hagiographiques portant sur des femmes pieuses qui ont vécu entre le xii^e et le xiii^e siècle, notamment dans les Pays-Bas Méridionaux (Marie d'Oignies, Christine l'Admirable, Julette de Huy, Julienne de Cornillon, etc.)⁴, et également en Italie centrale (Claire d'Assise, Marguerite de Cortone, Claire de Montefalco et Angèle de Foligno). Après le IV^e Concile de Latran émerge en effet un mouvement religieux marqué par le succès de la piété mariale et par la spiritualité féminine (p. 29). Des femmes pieuses font le choix de vivre pleinement leur foi, par la vie en sororité dans des béguinages laïcs, par la clôture en monastère ou encore par l'isolement en reclusoir. Leurs hagiographes, qu'ils soient cisterciens ou franciscains, qu'ils soient leur confesseur ou leur chapelain, les donnent en modèle de perfection féminine et d'achèvement de la vie spirituelle chrétienne. Or, l'étude de Damien Boquet démontre que ces *mulieres religiosae* sont en réalité moins des « femmes d'honneur »⁵ que des

¹ Le Groupe EMMA (Les Emotions au Moyen Âge) est un programme de recherche consacré à l'étude des émotions médiévales dans une perspective d'échanges avec les sciences humaines et sociales : <https://emma.hypotheses.org/>.

² Voir notamment les ouvrages dirigés par Damien Boquet et Piroska Nagy : *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 2009 ; *Politiques des émotions au Moyen Âge*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2010 ; *Sensible Moyen Âge : une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015 ; Numéro spécial « Histoire intellectuelle des émotions, de l'Antiquité à nos jours », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], n° 16, 2016.

³ Numéro spécial « Histoire de la vergogne », dirigé par Damien Boquet, *Rives nord-méditerranéennes* [En ligne], n° 31, 2008 ; « Rougir pour le Christ. La honte admirable des saintes femmes au XIII^e siècle », in Bénédicte Sère et Jörg Wettlaufer (dir.), *Shame Between Punishment and Penance. The Social Uses of Shame in the Middle Ages and Early Modern Times*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Florence, 2013, p. 139-155.

⁴ Le corpus est tiré d'un article de Simone Roisin : « L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIII^e siècle », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 29 (1943), p. 342-378.

⁵ Selon une expression conceptualisée par l'anthropologue Julian Pitt-Rivers (*Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, Paris, Hachette, 1997 [1977]) et par l'historienne Claude Gauvard (« Honneur de femme et femme d'honneur en France à la fin du Moyen Âge », *Francia*, n°28, 2001, p. 159-191).

« femmes de vergogne », dont la glorification répond à des normes émotionnelles qu'il s'agit de mettre au jour (p. 323, 405).

Outre le fait qu'il contribue largement à l'histoire de la honte et à la connaissance de cet affect, l'ouvrage offre par ailleurs une présentation claire et critique des outils qui autorisent l'historien à proposer une interprétation anthropologique à partir du discours, et ce faisant, il favorise la réflexion méthodologique. Enfin, le choix d'un corpus hagiographique féminin conduit l'auteur à mettre en évidence les enjeux socio-politiques de la féminisation de la honte. Pour cette raison, l'ouvrage peut contribuer également à l'histoire des femmes et aux études de genre.

Histoire de la vergogne : de la honte à la vertu

Aujourd'hui, la honte reçoit une double définition, à la fois objective, car elle est une forme de sanction qui suit une transgression des normes morales et sociales, et subjective, en tant qu'elle désigne l'émotion qui résulte de cette transgression (p. 18). Au Moyen Âge, ce terme d'origine germanique existe, mais il est moins fréquent que *verecundia* et *pudor*. Après avoir présenté de manière remarquable les savoirs contemporains sur la honte (chap. 1), D. Boquet ouvre ainsi une enquête sur le lexique de la honte à l'époque médiévale en s'appuyant sur les méthodes de la sémantique historique (chap. 2). La *verecundia*, qui vient de *vereor* (craindre), est un terme polysémique qui désigne d'abord la crainte de l'ignominie. Considérée comme la preuve d'un sens moral élevé par Cicéron, la vergogne, dans cette acception, reçoit une évaluation positive, à l'instar de l'*aidôs* aristotélicien. Mais, alors que la culture romaine considère que la vergogne préserve l'honneur, elle suppose, pour le christianisme, notamment à partir d'Augustin, un gain spirituel obtenu par l'humiliation. Honte anticipée, « honte d'avant la honte »⁶, elle retient le glissement vers le déshonneur, en particulier pour les femmes et pour ce qui relève de la sexualité. Elle est fille de l'humilité chrétienne et constitue un bouclier de vertu, au moins tant qu'elle ne conduit pas à la dissimulation lâche et orgueilleuse des fautes. Mais la *verecundia* n'a pas seulement une vertu préventive : elle peut également accompagner l'aveu des fautes en contexte pénitentiel, et l'émotion participe dans ce cas pleinement au rachat du péché. Enfin, cette notion peut encore être employée pour désigner la honte d'humiliation qui suit la faute, c'est-à-dire la honte de celle ou de celui qui est exposé au déshonneur. Se dégage en fait une véritable « pastorale de la honte »⁷. Cet affect joue en effet un rôle

⁶ Guy Samama, « La honte entre corps et âme », *Sigila, revue transdisciplinaire franco-portugaise sur le secret*, numéro thématique « La honte - a vergonha », 14, 2004, p. 153-165.

fondamental dans la théorisation du sacrement de pénitence au xii^e siècle : la honte motive l'aveu du pécheur, en état de souffrance, en même temps qu'elle le punit, et c'est ce sentiment qui le rend digne de miséricorde. Autrement dit, la honte prévient, punit et édifie, à la faveur d'« un itinéraire d'élévation » (p. 193).

Les autres termes qui renvoient à la honte s'inscrivent eux aussi dans une riche histoire. Alors qu'à partir de la deuxième moitié du xvi^e siècle, la pudeur désigne la vertu féminine de protection de la chasteté, le *pudor* médiéval présente une autre valence et renvoie plutôt à la honte de celle ou de celui qui a été exposé au déshonneur⁸. L'*erubescencia* et la *rubor* sont par ailleurs deux notions qui désignent la honte par le phénomène physiologique et visible qui l'accompagne et qui insistent sur la rougeur qu'elle provoque. Enfin, la *confusio*, terme d'emploi large, insiste sur un autre effet de la honte qu'est le trouble, en particulier devant témoins.

Les outils de l'historien des émotions

Lexique & typologie

D. Boquet mène ce travail de sémantique historique en croisant l'analyse qualitative des occurrences en contexte et l'analyse quantitative. Une étude lexicométrique, présentée de manière détaillée en annexe, permet de rendre compte du nombre de mots émotionnels dans le corpus et d'évaluer la place de la honte dans les textes. Pour l'historien des émotions, cette rigueur est d'autant plus nécessaire que les variations lexicales sont loin d'être anodines. Elles participent à la construction culturelle de la subjectivité, aux côtés des concepts, des images ou encore des récits. La honte n'est nullement un « déjà là » de l'époque médiévale. Si ce terme est employé par D. Boquet, ce n'est donc pas à partir de sa conception psychologique contemporaine, mais de manière générique, pour recouvrir « l'ensemble du dispositif d'abaissement dans ses diverses qualifications » (p. 20). L'historien applique en fait à la honte la même logique que celle qui conduit l'histoire des « émotions » à conserver cette étiquette englobante à la fois pour l'étude des *pathè* antiques, des *affectus* médiévaux et des passions classiques : l'émotion est étudiée en tant que « dispositif discursif, culturel et social qui s'inscrit dans une continuité

⁷ Bénédicte Sère, « "Adam ubi es ?" Honte et pénitence dans l'exégèse de Genèse 3 (XIIIe-XVe siècle) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 95, 2009, p. 195-213 ; Catherine Vincent, « Pastorale de la honte et pastorale de la grâce en Occident entre le XIIe et le XVe siècle », dans Bénédicte Sère et Jörg Wettlaufer (dir.), *Shame Between Punishment and Penance, The Social Usages of Shame in the Middle Ages and Early Modern Times*, Florence, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2013, p. 157-175.

⁸ Dominique Brancher, *Équivoques de la pudeur : fabrique d'une passion à la Renaissance*, Droz, Genève, 2015.

de questionnement suffisamment stable [...] pour en entreprendre l'histoire sur le temps long » (p. 402).

Si le rôle de l'historien des émotions est donc d'abord de reconstruire le lexique affectif et les catégories de pensées du xiii^e siècle, cette approche se révèle toutefois vite insuffisante. Notamment, elle n'aide pas à identifier les situations où la honte est implicite, et où le vocable est absent du texte. Ainsi de la *vita* de Lutgarde, dans laquelle les occurrences des mots associés à la honte se font rares. Est-ce à dire que l'historien attribue et projette des affects dans le récit ? Damien Boquet utilise au contraire cet exemple pour démontrer en quoi la modélisation des scénarios affectifs complète efficacement l'analyse sémantique.

Scénarios & schémas narratifs

Le concept de scénario, emprunté à la psychologie par les historiens des émotions⁹, conduit à resituer l'émotion dans « une séquence prédéterminée et stéréotypée d'actions qui détermine une situation familière »¹⁰. L'émotion est envisagée comme une constituante de récits prototypiques, dont les causalités, les étapes et les conséquences sont culturellement construits. L'enjeu est donc de dégager, à partir des textes, ces modèles : il s'agit, en somme, de reconstituer des schémas narratifs, en tant qu'ils reflètent et façonnent les comportements affectifs (chap. 3).

La récurrence des scénarios est également un indice des schémas mentaux, à la fois des auteurs et des acteurs mis en situation, et probablement aussi des schémas sociaux, voire psychologiques même si, en l'occurrence, il est difficile d'acquiescer des certitudes. Derrière la modélisation hagiographique, on perçoit que les réflexes de comportements des saintes femmes, tout aussi exceptionnels soient-ils, sont plausibles aux yeux des contemporains. Ils proposent un idéal aux âmes pieuses et donc informent aussi sur les comportements ordinaires attendus. (p. 206-207)

Pour la honte, le modèle général se compose de trois temps : la transgression, la réaction et la résolution. Il se décline en douze scénarios distincts, selon que la transgression est objective, c'est-à-dire qu'elle est jugée comme telle par le groupe social, ou subjective, c'est-à-dire intériorisée comme telle ; selon que la personne honteuse opte pour la fuite (le retrait ou l'effacement de soi) ou pour l'exposition (l'affrontement du regard) ; selon que la résolution conduit à une restauration de l'honneur, à l'élévation de soi ou à l'édification d'autrui. Dans le cas de Lutgarde, c'est la foule qui juge qu'il y a transgression, et ce jugement est

⁹ Notamment Nira Pancer, Robert A. Kaster et Stephen D. White.

¹⁰ Selon une définition de Roger C. Schank et Robert P. Abelson citée p. 169 (*Scripts, Plans, Goals and Understanding : an Inquiry into Human Knowledge Structures*, Hillsdale, Erlbaum, 1977, p. 41).

intériorisé par la sainte. Elle choisit ensuite de s'exposer aux regards de manière ostentatoire et d'exhiber l'humiliation qui lui est imposée, ce qui produit à la fois une édification de la foule et une restauration de son honneur.

L'analyse par scénario permet donc de suppléer à l'absence du vocabulaire émotionnel de la honte dans le texte, et de démontrer la validité de cette catégorie affective, dans la mesure où le schéma narratif culturel est présent.

Lectures croisées & interdisciplinarité

Enfin, la reconstitution des catégories de pensées du xiii^e siècle impose à l'historien de quitter les structures disciplinaires qui nous sont contemporaines, dont la psychologie, pour examiner les conceptions de l'homme à partir des savoirs médiévaux, qui seuls peuvent fonder une « anthropologie des émotions » qui soit « véritablement historique » (p. 258). Pour comprendre ce qu'est la honte au Moyen Âge, le cadre d'interprétation théologique doit être complété par la physiologie, en plein renouveau depuis la traduction du savoir médical gréco-arabe d'Avicenne et d'Aristote (chap. 4). À partir de la parution du traité *De natura corporis et animae* de Guillaume de Saint-Thierry (1140), de même qu'au xiii^e siècle dans la *Somme théologique*, les passions sont décrites dans leur dimension physiologique et considérées comme un lieu d'interaction entre le corps et l'âme. La honte est alors présentée comme un phénomène par lequel le fluide sanguin se retire d'abord dans le cœur, comme c'est le cas pour la peur qui fait blêmir. Puis le cœur se dilate et propulse le liquide vers les organes, comme elle le fait se défendre quand elle est en colère, ce qui produit la rougeur, signe visible qui expose aux yeux de toutes et tous l'émotion intérieure. Le mouvement est donc double : « la pâleur manifeste l'émotion pour soi, par la peur, tandis que la rougeur en est l'expression pour les autres, sous l'effet d'un mouvement irascible » (p. 244).

Cette explication physiologique éclaire les formes les plus ostentatoires de la honte dans les récits hagiographiques, dont l'excès n'est pas à tenir pour le symptôme d'un état pathologique. Les saintes femmes, honteuses de leurs péchés, y compris les plus véniels, expriment parfois leur désir d'une humiliation et d'une sanction toujours plus coûteuses, jusqu'aux mortifications sanglantes. La surenchère dans la manifestation de la honte est une conséquence de son institutionnalisation : dès lors que la honte est prescrite par le discours religieux, elle ne peut plus être admirable qu'à condition d'aller au-delà des attentes sociales. En faisant couler le sang, elles prolongent et redoublent la rougeur du visage, et le renforcement de la matérialité garantit une plus grande efficacité spirituelle (p. 235, 270). De même que

le sacrifice des larmes est considéré comme une purification dans la religion de l'Incarnation, le martyr sanglant apparaît comme une action eucharistique¹¹.

Le genre de la honte

En 2018, la revue *Clio. Femmes, Genre, Histoire* faisait paraître un numéro consacré à la question du « genre des émotions », dirigé par Damien Boquet et Didier Lett¹². En se concentrant sur un dispositif affectif spécifique et sur les figures des *mulieres religiosae*, l'ouvrage *Sainte Vergogne* enrichit la démarche alors entamée et contribue à l'historicisation de la construction socio-culturelle réciproque du genre et des émotions. L'examen du discours sur la honte révèle que sa féminisation participe à un dispositif social de subordination et montre en même temps comment les saintes femmes tentent, sinon de s'en émanciper, au moins d'y aménager des espaces de négociation, non sans susciter la résistance cléricale (chap. 5 et 6).

Il ne fait donc nul doute que l'ouvrage peut être d'un apport conséquent pour les études de genre. Précisons toutefois qu'il ne s'agit pas là d'une démarche revendiquée par l'auteur, qui souhaite éviter de « placer cette enquête sous la bannière de l'histoire des femmes sans précaution » (p. 44), l'histoire des assignations genrées étant « bien plus complexe à établir qu'il n'y paraît » (p. 45)¹³. Si l'on ne peut que s'accorder sur l'importance des précautions méthodologiques dans l'analyse historique, on peut toutefois regretter la parcimonie des références à cette littérature, qui est à l'origine de nouvelles questions que l'on peut poser aux textes du passé¹⁴.

La vergogne, vertu abjecte & féminine

L'assignation genrée de la *verecundia* aux femmes « s'inscrit dans le contexte d'incorporation et de féminisation du religieux qui caractérise la piété aux xii^e et xiii^e siècle, sur fond de distinction renforcée entre les hommes et les femmes dans l'Église » (p. 137). Les femmes sont encouragées à développer cette vertu, et à en

¹¹ Sur la physiologie de l'émotion et la métaphorisation et la spiritualisation des larmes au Moyen Âge, voir PiroškaNagy, *Le don des larmes au Moyen Âge : un instrument spirituel en quête d'institution, Ve-XIIIe siècles*, Paris, Albin Michel, 2000.

¹² *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 47, 2018.

¹³ L'inquiétude formulée est celle d'une « réification des dichotomies », et il pourrait être à cet égard profitable de préciser quelles approches, dans les études de genre ou dans l'histoire des femmes, sont concernées. Notons, du reste, que le projet politique porté par la littérature féministe, si c'est de cela dont il s'agit, est précisément de déconstruire la « séparation radicale entre hommes et femmes » au profit d'une « approche dynamique et contextualisée des identités » (p. 45 ; repris de Didier Lett, *Un Procès de canonisation au Moyen Âge. Essai d'histoire sociale. Nicolas de Tolentino, 1325*, Paris, PUF, 2008, p. 11).

¹⁴ Voir Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, et sa discussion par un collectif de sociologues et d'historiens des sciences dans « La critique féministe et *La domination masculine* », *Mouvements*, 2002, n° 24, p. 60-72.

faire un *habitus*, d'autant plus fortement que la vergogne n'est pas considérée comme une vertu héroïque, mais comme une « première station sur le chemin de la perfection » et une vertu « accessible à toute femme qui se convertit » (p. 266). Dans un cadre d'interprétation chrétien, l'honorabilité de la *verecundia* procède en effet de ce qu'elle marque la reconnaissance par l'individu, créature chétive, de sa condition misérable. C'est à ce prix que la honte devient un « agent de transformation spirituelle et d'ennoblissement » (p. 145), notamment pour les femmes, qui sont davantage menacées par le péché en raison de leur dite fragilité naturelle. L'analyse par scénarios révèle ainsi que lorsqu'un jugement social considère qu'une femme a transgressé les normes admises, fût-ce injustement comme dans le cas de Lutgarde, la honte ne peut être un facteur de restauration qu'à la condition que la sainte femme s'humilie publiquement, sans colère ni révolte : « une sainte femme ne peut espérer un gain pour elle-même à la suite d'une mise en accusation honteuse que si elle se soumet à l'humiliation, si elle plie l'échine » (p. 183).

Cette dialectique qui veut que l'humiliation volontaire soit la condition pour recouvrer son honneur explique le fait que les saintes femmes développent en retour un désir du déshonneur, non par folie, mais parce qu'il devient un rouage de la glorification spirituelle et un motif d'admiration pour ses contemporains. Nombre d'entre elles expriment de fait leur souhait de faire l'expérience de la pauvreté, voire font le choix de vivre en mendicante (p. 382), à l'instar de Christine l'Admirable, la « sainte à la charrette » (p. 15), qui déambule de porte en porte en quémandant de la nourriture et constitue cette humiliation en paroxysme de la pénitence. Béatrice de Nazareth, désireuse de subir les opprobres, imagine quant à elle de feindre la folie pour être méprisée et en tirer une élévation spirituelle, tandis qu'Ide de Nivelles, cloîtrée, affirme qu'elle ne peut pas davantage vivre sans persécutions qu'un poisson hors de l'eau (p. 305). Les saintes femmes se réapproprient par là à leur profit la norme émotionnelle de soumission qu'est la *verecundia*, puisqu'elles y gagnent un prestige spirituel et sont données en modèles dignes d'admiration à leurs contemporain(e)s.

La morale des gestes : l'incorporation féminine de la double contrainte

Vertu des humbles, la *verecundia* présuppose d'assumer une faiblesse intrinsèque, et d'adopter une posture de retenue et de minoration, préalable nécessaire à l'obéissance (p. 265). Elle conduit au déploiement d'un modèle de perfection féminine qui repose sur la réserve corporelle, l'effacement de soi et la surveillance

permanente des gestes et de la parole¹⁵. D. Boquet met en évidence une « morale des gestes »¹⁶ associée à la vergogne et que les *vitae* féminines contribuent à promouvoir (chap. 5). Ainsi l'hagiographe de Julienne de Cornillon loue-t-il chez la jeune femme la capacité à ne jamais « bouger un de ses membres sans raison », tandis que celui de Marie d'Oignies loue le fait qu'elle marche « la tête inclinée et le visage baissé vers la terre » (cités p. 273-274). Thomas de Cantimpré, auteur de l'hagiographie de Lutgarde, mais également de celle de Marguerite d'Ypres, loue chez cette dernière « la légèreté pudique de la démarche, ce qui est encore une façon de construire un paraître qui se remarque parce qu'il se dérobe » (p. 274). Les yeux doivent eux aussi être fuyants, et la tête voilée. Ce voile apparaît dans ce contexte comme un signe de soumission rattaché au péché originel, mais le fait de le porter dignement, c'est-à-dire sobrement, permet de répondre à la dialectique de la honte honorable, si bien qu'il devient symbole glorieux de vertu et constitue un rempart protecteur (p. 282). Bien sûr les vêtements ne sauraient manifester par ailleurs de raffinement particulier, ce qui exclut par exemple les manches cousues et les gants, pièces particulièrement soignées dans les pratiques médiévales (p. 278). La parole répond elle aussi à des injonctions contradictoires : elle est utile à l'édification de l'entourage, et le silence est donc interdit, mais elle doit être très restreinte, se limiter au cercle privé et ne porter que sur des choses divines. « La vraie force de l'institution n'est peut-être pas alors de contraindre les femmes à se taire en public tout en édifiant en privé, mais de susciter en elles un désir de parler dans la crainte permanente que leur parole soit illégitime » (p. 292). La figure honnie demeure en effet celle de la béguine prétentieuse, femme savante, pieuse et sermonneuse, sur laquelle peut s'abattre le soupçon d'hérésie (p. 288) : « une femme de bon sens est amie du silence » (Ecclésiastique 26, 18).

En somme, les injonctions faites au corps et à la parole exercent ce que les études de genre nomment une « double contrainte »¹⁷. Plus encore, le corps et la parole doivent traduire le souhait de « se cacher sous terre et disparaître de la surface de la terre », selon les termes de Gossuin de Bossut, auteur de la *vita* d'Ide de Nivelles (cité p. 274). Autrement dit, à la faveur d'une subtile double contrainte relevée par D. Boquet, « les clercs attendent des femmes modestes qu'elles se laissent voir en train de passer inaperçues » (p. 279).

¹⁵ Voir à cet égard les études menées sur les injonctions imposées au corps féminin par Naomi Wolf, *The Beauty Myth : How Images Of Beauty Are Used Against Women*, London, Vintage, 1991, et par Mona Chollet, *Beauté fatale : les nouveaux visages d'une aliénation féminine*, Paris, Zones, 2012.

¹⁶ Jean-Claude Schmitt, « La morale des gestes », in Olivier Burgelin, Philippe Perrot et Marie-Thérèse Basse (dir.), *Parure, pudeur, étiquette*, dossier de la revue *Communications*, 46, 1987, p. 31-47.

¹⁷ Ce concept est développé par les anthropologues Gregory Bateson Gregory et Margaret Mead (*Balinese character : a photographic analysis*, New York, The New York Academy of Sciences, 1942), et est employé aujourd'hui en sciences sociales pour objectiver les rapports de domination.

Un outil de contrôle par les clercs

L'idéal de perfection féminine impose *aux mulieres religiosae* le retrait des affaires publiques, mais également le retrait de l'ensemble des interactions sociales, si bien qu'une clôture intérieure redouble celle du monastère :

Finally, beyond the new itineraries of sanctity that testify to the diversity of conditions of *mulieres religiosae* in the XIII^e century, it seems that the antique model of the cloistered religious woman remains for the hagiographers a mental prism extremely strong that determines their perception of the ideal feminine, but without necessarily drawing an expected path. (p. 294)

Si ce modèle est donné en idéal, il ne doit pas être achevé, car les femmes qui auraient une interprétation trop littérale de cette injonction, au point de s'emmurer dans le silence ou de s'exhiber dans une attitude d'humiliation radicale, sont-elles aussi soumises à la réprobation des clercs (chap. 6). Si le Christ et François d'Assise sont donnés pour modèles, le désir féminin de vivre en pauvreté et de se livrer à la mendicité demeure par exemple un lieu de résistance, qui trahit la difficulté qu'éprouvent les hommes d'Église à autoriser les femmes à pratiquer un dénuement symétrique. La franciscaine Marguerite de Cortone, désireuse de s'exhiber, la corde au cou et conduite par une femme qui proclamerait ses péchés dans le village, soit à l'imitation de François d'Assise, en est empêchée par son confesseur, Giunta : « c'est la transgression de genre ici qui pose problème », relève l'historien (p. 321). Claire d'Assise doit quant à elle négocier auprès du Saint-Siège un « privilège de la pauvreté » pour les sœurs de Saint-Damien. Elle obtient seulement le droit à la pratique d'une mendicité par procuration, c'est-à-dire reposant sur la quête non des sœurs elles-mêmes, mais des frères (p. 385-387). Les sœurs peuvent ainsi vivre la pauvreté sans recourir à la honte d'exposition.

The challenge of shame is then all the greater for the clerics that it is they who have shaped this spiritual instrument with multiple faces and that the women desire nothing other than to use it. The tensions that we have noted do not arise from the initiative of women who would seek to emancipate themselves from the masculine and clerical tutelage but they result from the conflictual encounter between the new aspirations of *mulieres religiosae*, the spiritual dynamic of shame and the antique model of the « guarded woman ». (p. 408)

Pour quels motifs les clercs font-ils preuve de cette résistance à l'idée que les *mulieres religiosae* se livrent de manière symétrique aux pratiques pénitentielles ? Plusieurs hypothèses sont soulevées par D. Boquet : « Dans l'Église comme dans le monde laïque, l'honneur des hommes dépend de leur capacité à préserver la vergogne féminine » (p. 378). De ce point de vue la mendicité féminine et les humiliations pourraient constituer indirectement une atteinte à leur *dignitas*

masculine. À moins que ce refus ne procède de « la crainte d'une concurrence spirituelle, voire économique, des femmes qui viendraient capter, parce qu'elles sont expertes dans l'exercice pénitentiel de la honte honorable, une part non seulement de la reconnaissance sociale mais aussi des dons de la quête » (p. 400) ?

Dans la mesure où elle encourage la piété laïque, l'Église favorise l'émergence de formes de vie nouvelle, à l'instar du mouvement béguinal. Mais en même temps s'affirme le désir de contrôler ces formes nouvelles de piété : « Le point d'achoppement ne porte pas sur le rapport d'autorité mais sur le fait que les clercs dessinent une voie de perfection tout en empêchant dans le même temps les *mulieres religiosae* de l'emprunter dans son intégralité » (p. 345). La démonstration conduit donc à mettre en évidence le fait que le discours clérical est porteur d'une double injonction contradictoire envers les femmes : d'un côté, la dialectique de la honte honorable conduit celles-ci à devoir, voire à vouloir, faire démonstration de leur honte de manière ostentatoire ; de l'autre, premièrement, les normes sociales et émotionnelles de la *verecundia* ordinaire enjoignent au silence et à la discrétion, qui interdisent toute expression ostentatoire de soi, et deuxièmement, les clercs résistent aux pratiques pénitentielles féminines excessives.

Regards masculins : saintes femmes & hagiographes

L'étude de la vergogne des femmes religieuses repose cependant ici sur des récits qui sont tous composés par des auteurs hommes¹⁸, et dans l'objectif, d'une part, de rendre compte de leur idéal de perfection féminine, et d'autre part, de répondre à des enjeux d'édification, voire de promotion d'un ordre religieux. Que faire de ce filtre qui s'impose à la réception ? L'historien peut-il rendre compte de l'expérience affective des *mulieres religiosae* à travers le regard masculin posé sur elles et restitués dans des ouvrages qui se veulent édifiants ? Loin de nier cette médiation, D. Boquet rappelle clairement que « l'objet de cette enquête est bien les conceptions et usages de la honte des saintes femmes au travers du filtre masculin et clérical » (p. 32). Plus radicalement, ce filtre qu'est la forme littéraire de l'hagiographie et dont le canon est établi par les clercs est qualifié de « prison » pour la parole des saintes femmes (p. 44).

¹⁸ Sur les origines cinématographiques du concept de *male gaze*, voir Laura Mulvey, *Visual and other pleasures*, Houndmills, Macmillan, 1989 [1975]. Pour une extension de la question du regard masculin au discours savant, voir l'exemple de la psychologie du développement dans Carol Gilligan, *Une voix différente : la morale a-t-elle un sexe?*, traduit par Annie Kwiatek et Vanessa Nurock, Paris, Seuil, 2019 [1982]. Voir encore l'article de Michèle Crampe-Casnabet, « Saisie dans les oeuvres philosophiques (XVIIIe siècle) », in Natalie Z. Davis Zemon et Arlette Farge (dir.), *Histoire des femmes en Occident. XVIe-XVIIIe siècles*, Paris, Plon, 1991, p. 367-406.

De fait, la diachronie proposée pour rendre compte de l'évolution de la honte au cours du xiii^e siècle repose non sur les seules normes émotionnelles, mais également sur les enjeux discursifs rattachés au genre de l'hagiographie, en tant que discours au service de l'institution cléricale (chap. 6). Le début du siècle voit l'exemple d'une *vita* écrite par Jacques de Vitry, qui loue Marie d'Oignies en raison de son application du principe de *discretio*, jusque dans la mortification ; qu'elle pratique sans chercher à anéantir son corps et en demeurant scrupuleusement soumise à l'autorité ecclésiastique. Puis, vers 1230-11240, la pratique de la honte honorable semble s'institutionnaliser, au point de permettre la promotion par Thomas de Cantimpré de la figure extrême de Christine l'Admirable. Enfin, le cas de la *vita* de Julienne de Cornillon, rédigée à la demande de Jean de Lusanne probablement par un chanoine, conduit à mettre en évidence le fait que les humiliations et les persécutions racontées dans les *vitae* à partir des années 1260 deviennent des outils de défense des causes soutenues par leurs auteurs.

Conscient de l'obstacle que représente le regard masculin et clérical sur les saintes femmes, l'historien adopte une posture distincte de celle d'Alain Boureau, qui décrit la *vita* d'Angèle de Foligno comme le « lieu inerte d'un compromis textuel entre une aspiration mystique féminine, les exigences du partir spirituel franciscain et le contrôle clérical »¹⁹. Loin d'être un « lieu inerte », le compris textuel implique, pour D. Boquet, un « lieu animé » (p. 32). Les voix féminines transparaissent dans un jeu de clair-obscur, qui exigent de l'historien qu'il les repère « au travers des interstices de cet espace contraint », qu'il les distingue dans la polyphonie des textes qui se révèle dans les dissonances, qu'il les devine à partir d'un « écho » rendu par la voix des clercs (*ibid.*).

Dans l'analyse, cette polyphonie est soulignée et illustrée à plusieurs reprises. Dans la *vitae* de Lutgarde, Thomas de Cantimpré semble laisser des « failles » qui sont « autant d'anfractuosités où l'historien peut prendre appui » : loin de se montrer immédiatement obéissante à sa mère, la jeune fille semble par exemple résister à renoncer au mariage d'amour, et l'apprentissage de la *verecundia* s'apparente à un travail douloureux (p. 198). Pour ce qui concerne Elizabeth de Hongrie, qui se voit interdire de mendier, c'est la comparaison entre les réécritures qui met en évidence le fait que son obstination fait l'objet d'un lissage de la part des clercs, par exemple des dominicains Jacques de Voragine, puis Thierry d'Apolda, qui préfèrent mettre en avant son obéissance et sa soumission (p. 391). Plus généralement, l'existence d'une double contrainte émotionnelle pesant sur les *mulieres religiosae* « n'est pas nécessairement à débusquer derrière la normalisation cléricale, elle peut être

¹⁹ Alain Boureau, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 244.

entrevue dans les tensions du discours lui-même » (p. 362), qui exprime ses propres contradictions.



L'ouvrage *Sainte Vergogne* constitue donc une enquête précieuse à plusieurs titres. Premièrement, en mettant en évidence la dynamique qui associe la « honte d'avant la honte », la honte expiatoire et la restauration de l'honneur, il enrichit la compréhension à la fois des normes émotionnelles chrétiennes et des normes émotionnelles genrées. L'hagiographie semble fonctionner de ce point de vue comme un cas paroxystique, dans la mesure où les passions doloristes et infamantes qui s'y déploient, très vives, voire violentes, offrent un espace heuristique pour explorer les mécanismes ordinaires des affects. Deuxièmement, en explicitant ses méthodes, l'historien ouvre une discussion stimulante sur les enjeux de l'histoire des émotions. Le procédé est d'autant plus efficace et louable de transparence que ce métadiscours n'est pas produit *in abstracto*, mais aussitôt mis à l'épreuve et illustré par le cas d'étude qu'est la honte dans le récit hagiographique au xiii^e siècle.

Enfin, et ce point aurait mérité d'être encore davantage relevé, Damien Boquet dresse dans le chapitre premier de son ouvrage un état de la recherche sur la honte, dans lequel sont démêlés, de manière passionnante, les apports des disciplines qui se sont penchées sur la honte²⁰. Alors que la psychanalyse s'efforce de penser le binôme honte/culpabilité, la sociologie utilise ce concept psychologique pour explorer les mécanismes de la domination sociale. L'anthropologie considère plutôt la honte en tant qu'elle est le contrepoint de l'honneur. Pour ce qui concerne l'histoire, sont signalées les études de Jean Delumeau, qui relève une surculpabilisation occidentale des consciences, et celles de Norbert Elias, qui emploie le modèle psychologique de la honte et de la culpabilité en soutien à sa sociogenèse et à sa théorie, aujourd'hui mise en question, d'un progrès des civilisations. Ainsi Damien Boquet rappelle-t-il à juste titre que l'histoire des émotions requiert, non seulement une historicisation des cadres conceptuels du passé, mais également une historicisation des savoirs contemporains, à partir desquels sont formulées les questions que chercheurs et chercheuses du xxi^e siècle posent aux textes. Un tel exercice d'épistémologie historique a pour vertu qu'il aide à considérer le présent comme singulier et qu'il préserve de la tentation d'étudier les textes du passé « comme des terrains de validation de théories

²⁰ Voir aussi Julien Deonna, Raffaele Rodogno, et Fabrice Teroni, *In Defense of Shame: The Faces of an Emotion*, New York, OUP USA, 2011.

contemporaines » (p. 81). Si la démarche ne permet pas de surmonter l'impossibilité de devenir « un indigène du passé » (*ibid.*)²¹, elle favorise une « histoire liquide des émotions » grâce à laquelle peut être négociée la rencontre entre le présent et le passé (p. 190).

²¹ Voir à cet égard Clifford Geertz, « *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding* », *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 1974, n° 28, p. 26-45.

PLAN

- Histoire de la vergogne : de la honte à la vertu
- Les outils de l'historien des émotions
 - Lexique & typologie
 - Scénarios & schémas narratifs
 - Lectures croisées & interdisciplinarité
- Le genre de la honte
 - La vergogne, vertu abjecte & féminine
 - La morale des gestes : l'incorporation féminine de la double contrainte
 - Un outil de contrôle par les clercs
 - Regards masculins : saintes femmes & hagiographes

AUTEUR

Justine Le Floch

[Voir ses autres contributions](#)

Courriel : justine.lefloch@gmail.com