



CLIO. Histoire, femmes et sociétés

Numéro 22 (2005)
Utopies sexuelles

Jean-Pierre Poly

L'amour et la cité de Dieu. Utopie et rapport des sexes au Moyen Âge

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Jean-Pierre Poly, « L'amour et la cité de Dieu. Utopie et rapport des sexes au Moyen Âge », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 22 | 2005, mis en ligne le 01 décembre 2007. URL : <http://clio.revues.org/index1735.html>
DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Presses universitaires du Mirail
<http://clio.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://clio.revues.org/index1735.html>
Document généré automatiquement le 01 octobre 2009. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

Jean-Pierre Poly

L'amour et la cité de Dieu. Utopie et rapport des sexes au Moyen Âge

Pagination de l'édition papier : p. 37-61

« Deux amours ont bâti deux cités :
l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu la cité terrestre,
l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi la cité céleste »¹.

- 1 Ni utopie ni sexualité n'ont appartenu au vocabulaire des lettrés médiévaux. Quand ils pensaient des concepts plus ou moins équivalents, ils parlaient de cité céleste et d'amour. Le sexe, pour eux, était un attribut physique qu'ils n'imaginaient pas pouvoir servir, intellectuellement parlant, à autre chose qu'à distinguer deux genres, distinction pourtant si importante à leurs yeux qu'ils l'étendaient à l'univers entier, animaux, plantes et minéraux². Quant à utopie, le terme surgit sous la plume d'un de ces humanistes qui allaient nommer « le Moyen Âge », entre « la Renaissance » – eux-mêmes – et cette « Antiquité » à laquelle ils prétendaient revenir : en 1518 l'anglais Thomas More, lié à l'influent cercle d'Érasme, publie un petit livre, *Sur la meilleure constitution d'une république d'après la nouvelle île d'Utopie* ; il s'y livrait à une critique des institutions de son pays et donnait le portrait détaillé d'une cité idéale, une « nouvelle île » qui dominait par son travail et ses justes lois³.
- 2 L'ouvrage de More fut un succès, comme *le Prince* de Machiavel. L'un et l'autre, ouvrant l'ère des États nationaux, esquissaient deux voies que l'on dira plus tard « utopique » ou « machiavélique » : la réforme, espérée fraternelle, d'une société totale ou la fascination d'un pouvoir absolu, totalitaire⁴. Mais alors que l'Empire Romain, à travers Tite-Live, avait inspiré le Florentin, l'Anglais écarte le modèle impérial – impopulaire en Angleterre, sauf au conseil du roi –, au profit de l'Athènes démocratique et de la République de Platon.
- 3 Mais, outre l'Académie, la réflexion de More sur « la meilleure république » avait une autre origine moins éloignée dans le temps. Lorsqu'il eut terminé ses études à Oxford et qu'il revint à Londres pour se spécialiser dans le droit, le jeune Thomas, décidé à se faire connaître, obtint de faire des conférences au public londonien sur une œuvre majeure qui avait inspiré la pensée médiévale, la Cité de Dieu de saint Augustin. *L'Utopie*, pourtant, passa Augustin sous silence et revendiqua Platon. Était-elle bien leur héritière ?
- 4 Augustin, depuis son séjour à Milan où il avait rencontré le néo-platonisme, avait quelque idée de ce que, depuis Cicéron, on appelait à la romaine « la République » de Platon, sa *Politeia*⁵. Pour l'un comme pour l'autre, le monde sensible n'était que le reflet des idées. La Cité idéale – pour Augustin celle de Dieu –, était à ses yeux plus réelle que la cité matérielle dans laquelle il vivait. Car en dépit d'un courant actuel de la recherche qui file l'illusion d'une histoire telle un long fleuve tranquille, c'était toute la machinerie centrale de la *pars occidentalis* qui, par pans entiers, chancelait et se disloquait. Il n'était pas question d'améliorer le monde, mais de penser son échec. Aux siècles suivants, la production d'écrits se restreint pour devenir le quasi-monopole des clercs. Parmi eux, les évêques ont plus urgent à faire qu'à dissenter sur la Cité de Dieu ; les rois attendent d'eux qu'ils soient des administrateurs et, dans les campagnes du Nord, le paganisme revient en force. Quant aux premiers moines, influencés par ceux de Lérins, avocats d'une liberté humaine où la grâce divine n'intervenait que comme « début de la volonté bonne », ils n'apprécient guère Augustin.
- 5 C'est seulement avec le rêve carolingien de Rénovation de l'Empire Romain, que reviennent le souci d'améliorer la société et la lecture d'Augustin. Les réformateurs de ce temps entamèrent

une sorte de longue marche vers la cité de Dieu qu'ils entendaient réaliser sur terre. Leur combat avait pour champ principal l'union des sexes, et il devait reléguer aux marges de la société un pouvoir féminin jusque là dominant dans les groupes gentiles absorbés par l'Empire déchu. Trois siècles plus tard, la réforme reprenait : à travers l'Église – où elle instaura l'élection des papes par un collège de cardinaux nommés par les papes, un « centralisme démocratique » toujours en œuvre aujourd'hui – elle allait s'étendre à toute la société européenne. Augustin fut invoqué à travers sa lecture carolingienne et la mise en pratique fut beaucoup plus large. Il ne s'agissait plus d'assurer l'alliance d'un groupe de clercs réformateurs et d'une noblesse germano-chrétienne, mais d'asseoir solidement et pour longtemps le pouvoir d'une Église qui se voulait centralisée pour être catholique, « universelle ».

6 C'est après ces deux réformes, lorsque le pouvoir et l'autorité de l'Église furent remis en question par une troisième et forte tentative, qu'apparaît le terme Utopie. Nous l'employons sans trop regarder ses emplois antérieurs. Est-il seulement un mot nouveau pour désigner un programme ancien ?

7 La cité idéale de Platon était liée à la prédominance des idées sur les choses, les *res*. Pour le XIX^e siècle scientifique ou soi-disant tel, dont nous dépendons encore tant, l'Utopie, inspirée de Platon, relevait donc de l'idéalisme, alors même que les plus critiques des penseurs politiques de ce siècle entendaient être scientifiques et réalistes⁶. Cette opposition entre les deux catégories n'a guère évolué, tout juste nos contemporains se méfient-ils d'une *Realpolitik* qui, prenant le monde tel qu'il est, le fait pire encore, tandis qu'ils imaginent l'utopie la tête dans les nuages, « irréaliste » mais fraternelle et dévouée aux humains. La raison ou le sentiment ; le rapport entre réalisme et utopie est-il si simple ?

8 Reprenons les trois étapes intermédiaires entre Platon ou Cicéron et l'Utopie : la cité augustinienne et ses premières interprétations lors de la réforme carolingienne puis grégorienne. Ce parcours nous montrera qu'entre Augustin et More un tournant avait été pris et que le projet d'une société parfaite s'y était étroitement lié à une certaine idée du rapport entre les sexes.

Les deux amours

9 Lorsque nous relisons les auteurs majeurs de l'Antiquité, nous oublions qu'ils étaient souvent plus intelligents et donc moins racistes que leurs contemporains : ni Hérodote, ni Tacite, ni Ammien Marcellin ne sont représentatifs des idées de leur temps sur les « barbares ». Pour le commun des citoyens de l'Empire morcelé par les nouveaux royaumes, le pire était que ceux-ci étaient gouvernés par des officiers romanisés mais d'origine « barbare », commandant à des troupes plus proches encore qu'eux de cette origine.

10 La *Res publica* avait durant des siècles mené la lutte contre les sociétés gentiles qui l'entouraient, claniques et païennes – les « Gentils » – et cela de plus en plus avec des troupes qu'elle avait tiré de ces mêmes sociétés. La fin de cette activité étymologiquement parlant « civilisatrice » était le règne d'un seul et bienveillant pouvoir, un État de droit, le *ius civile* des juristes heureusement tempéré par la charité chrétienne. La chute de Rome et le gouvernement des « Barbares » furent un démenti cinglant à cette finalité : la gentilité triomphait, Vandales à qui l'Église africaine fit un nom, Goths qui devinrent adjectif péjoratif. Une catastrophe. Certes, nous pensons différemment. Avec le recul du temps, nous comprenons que l'ordre romain se maintenait parfois très rudement, sans tendresse à l'égard des humbles ou des esclaves. Nous savons aussi que la victoire « barbare », comme toutes les victoires, était ambiguë et que Rome perdura tant bien que mal à travers les royaumes « nationaux », ancêtres de nos États-nations aujourd'hui en voie d'association dans la vieille Europe. Mais les contemporains d'Augustin voyaient les choses de moins haut, prêtant l'oreille aux accusations des païens mal convertis : les chrétiens ont détruit les vieux rites et voilà le résultat ! Augustin

répondit à leur désarroi dans une œuvre ultime achevée trois ans avant sa mort, juste avant qu'il ne révise l'ensemble de ses travaux. Qu'y disait-il sur la cité et sur l'amour ?

11 L'ouvrage était bâti sur la dialectique célèbre des deux cités, celle des hommes, qui ne valait guère, mais qu'il n'en acceptait pas moins car son imperfection était justement là pour nous mettre à l'épreuve, et celle de Dieu, par définition parfaite. Au fil de la plume, il avoue que, pour ses contemporains, la cité dans laquelle il vivait, l'Empire universel – clamé tel comme tous les Empires – avait été, était encore, d'une « immense Majesté ». L'empereur Caracalla avait donné « au monde habité » par les humains (*oikoumene*) la citoyenneté romaine, ne restaient plus en dehors que les esclaves et les barbares. Encore un bon esclave pouvait-il être affranchi, un barbare bon soldat pouvait-il devenir citoyen ou même officier. Les *constitutiones* impériales, ces « établissements », disaient les règles de cette stabilité sociale. Allant plus loin, les rhéteurs avaient développé *ad nauseam* le thème d'un pouvoir du Prince *nomos empsychos*, réalisant entre les humains l'harmonie naturelle : les lois impériales étaient l'aspect social des lois physiques, aussi nécessaires et inévitables qu'elles ; refuse-t-on la pesanteur ? Chacune des victoires de l'Empire, malgré des échecs ici ou là, rapprochait inéluctablement l'humanité du mouvement harmonieux de ce monde céleste où les planètes tournaient selon un ordre complexe mais certain. L'Histoire, déjà, avait un sens, et se paraît de la science.

12 Le christianisme impérial avait encore renforcé ce providentialisme : par la constitution *Cunctos populos* – l'édit de Thessalonique – les empereurs avaient annoncé à « tous les peuples que régit la mesure de notre clémence » l'obligation de suivre la religion « que le divin apôtre Pierre à donnée aux Romains », obligation mise en œuvre « selon la volonté du Ciel »⁷. Dieu lui-même était donc le garant de l'ordre impérial. Et voici que les « sacro-saintes lois » n'étaient plus respectées, que les provinces n'obéissaient plus, que l'empereur était retranché dans Ravenne, prêt à fuir en Orient, que Rome – la Ville par excellence, où tous les nobles d'Occident avaient leur résidence – était tombée aux mains d'un *condottiere* germanique. La gravitation universelle n'avait-elle donc plus de sens, allait-on vers la Fin et Dieu laissait-il faire ?

13 Non, répond Augustin, la Majesté de l'Empire et celle de Dieu sont de deux ordres différents. La passion qui animait la *Res publica* était celle du Pouvoir, la *libido dominandi* « de toutes les passions humaines la plus enivrante à un cœur romain ». Reprenant de vieilles critiques du principat, Augustin rappelle que Rome, « maîtresse des peuples asservis », n'était au fond pas plus libre qu'eux puisque « dans ses chefs, dans ses victoires sur les autres nations qu'elle dompte, elle se laisse dominer par sa passion de dominer ». Lorsque ses citoyens croyaient se hausser au-dessus de leurs égoïsmes, ils le faisaient en fin de compte pour leur gloire collective : « Citoyens de la seule cité terrestre dont le règne est l'unique but de tous leurs efforts, que peuvent-ils aimer, sinon la gloire ? ... L'amour de la gloire a envahi leur cœur mais si elle ne repose pas sur la liberté, la puissance n'est rien ». Sans la liberté, la *justicia* et la *pax romana*, vertus toujours proclamées du gouvernement impérial, sont une façade. Ni véritable justice, ni véritable paix, ni véritable félicité ne peuvent reposer sur la puissance imposée : « l'Empire était grand, il n'était pas heureux ... incapable de donner l'inaltérable et parfaite paix ». En un juste retour des choses d'ici-bas, Rome, « cité conquérante de l'Univers à son tour conquise », endurait « la coutume de la guerre qu'elle avait imposée, des siècles durant, aux autres peuples », ces peuples dont les derniers venus, sous l'habit du soldat, parlaient à présent en maîtres dans les nouveaux royaumes⁸.

14 Le chrétien, dont les yeux dessillés voient cette cité humaine telle qu'elle est, continuera à y tenir sa place – un propriétaire foncier dirigera ses esclaves, un juge continuera à juger, un soldat à se battre. Mais il témoignera d'une autre Cité de justice et de paix, céleste celle-là, qu'il peut concevoir en pensée et anticiper par sa vie individuelle (même si, pour Augustin, une bonne vie sans la grâce divine ne peut suffire au salut). Il n'est pas question de changer

véritablement la cité humaine, mais de se préparer à une autre, la seule qui vaille, « de citoyens unis dans la charité, de serviteurs les uns des autres, de gouvernants tutélaires, de sujets obéissants ». Pour Augustin plus encore que pour Platon, la cité idéale était au ciel et ne pouvait qu'y rester. La pensée, divinement inspirée, permettait à l'homme, prisonnier de sa caverne, de l'imaginer et parfois de la préfigurer dans ses actes d'imparfaite façon. L'idéal animait les justes mais restait inaccessible : le rapport dialectique qui l'unissait à ce monde était intérieur, sa mise en pratique globale était hors de propos.

15 Augustin n'avait pas écouté l'enseignement des Manichéens puis celui des Néo-platoniciens sans qu'il lui en restât quelque chose. Le monde d'ici-bas ne pouvait être bon – l'est-il vraiment d'ailleurs ? – on ne pouvait y passer de la cité matérielle à la cité idéale. Les deux cités reposaient, en dernière instance, sur deux amours différentes, et c'est la formule célèbre, à la fois rhétorique et profonde : « Deux amours ont créé deux cités ... ». Car pour Augustin, bien avant l'*eros* de Freud, l'amour était de toutes choses humaines le *primum movens*.

16 L'Amour, il n'avait pas hésité, bien que clerc, à le considérer dans son rapport avec l'union charnelle, l'union des sexes, qu'il avait connue mais à laquelle il avait renoncé. Professeur de rhétorique et de droit, Augustin avait enseigné les définitions romaines classiques du mariage, Cicéron qui avait dit : « Commune certes à tous les êtres animés est la pulsion de se rejoindre pour procréer », Ulpien pour qui « la conjonction que nous appelons mariage est enseignée par la Nature à tout être vivant sur la terre, dans la mer ou dans les airs », Modestin qui parlait de « conjonction du mâle et de la femelle »⁹.

17 Cette pulsion biologique, Augustin, au lieu de la dédaigner, l'intégra dans une théorie historique de l'amour. Il le fit à propos d'une question pratique, de son temps controversée : le mariage peut-il unir des parents très proches tels que les cousins germains qui, dans une famille à la romaine, unie sous l'autorité du mâle le plus âgé, vivaient souvent sous le même toit ? La tradition méditerranéenne, comme l'a montré Germaine Tillion, considérait éminemment souhaitable le mariage entre cousins germains. Les lois impériales avaient longtemps autorisé une telle union, mais à présent les plus influents des clercs, le pape à Rome ou Ambroise à Milan, la réprouvaient comme trop familiale, alors même que l'Ancien Testament ne disait rien là-dessus.

18 Augustin s'efforça de justifier cette aversion en termes réfléchis : « Nous avons constaté que, même de notre temps, dans les mariages entre cousins germains, la coutume laissait rarement faire ce que les lois autorisaient. De fait la loi divine n'interdit pas ces alliances, la loi humaine ne les avait pas encore prohibées et néanmoins, bien qu'elles fussent licites, elles touchaient de si près à l'union illicite qu'elles inspiraient presque autant d'horreur que le lien qui aurait uni un frère et une sœur ... Qui peut douter qu'il ne soit aujourd'hui plus honnête d'interdire le mariage même entre cousins germains ? ». La « loi humaine » récemment prohibitive désignait les constitutions de Théodose puis d'Arcadius et Honorius, qui avaient innové en la matière mais qui, attaquées par les traditionalistes, étaient écartées en Orient.

19 À son habitude, Augustin va beaucoup plus loin que ses pairs. Dans un premier temps, il replace le mariage entre cousins germains dans la vaste perspective de l'histoire universelle : « Alors que le genre humain, après la première union de l'homme fait de poussière et de son épouse tirée de sa côte, avait besoin de mêler mâles et femelles pour croître et multiplier et il n'y avait pas d'autres humains que ceux nés de ces deux-là (Adam et Ève), les hommes prenaient pour épouses leurs sœurs » ; mais avec la croissance démographique il y eut bientôt « une foule d'épouses à prendre qui n'étaient pas des sœurs... Ce que la nécessité avait forcé à faire dans les temps anciens, la religion l'a ensuite interdit, même parmi les adorateurs impies de dieux nombreux et faux ».

20 Puis il établit un rapport entre la pulsion de se rejoindre constatée par les juristes et l'amour qui relève de la grâce divine, cet « état de grâce » qu'est la charité : « L'union du mâle et de la femelle, pour autant qu'elle relève du genre humain, est une sorte de pépinière de charité »¹⁰.

Or, selon lui, l'amour/charité définit – dans les deux sens du terme, borne et explique – la parenté. Puisque le mariage en est « le séminaire », il doit, pour éviter une inutile redondance – « un seul homme serait dans sa famille père, beau-père et oncle, sa femme serait mère, tante et belle-mère » –, n'intervenir que lorsque finit la parenté, lorsque trop lointaine pour être encore perçue, elle cesse en tant que sentiment affectif.

- 21 L'exogamie devient ainsi l'une des voies qui tendent vers l'idéal ; par elle l'homme, se détournant de l'amour « qui fait mal vivre », l'amour narcissique de soi et de cet autre soi qu'est – ou qu'est supposé être – le proche parent, gagne l'amour « qui fait bien vivre », celui de l'autre dans son altérité, anticipant « l'amour véritable » de la Cité céleste. Réconfortant horizon pour ceux qui voyaient chanceler l'Empire et la cité, et aussi pratique immédiate possible : avec ou sans législation impériale, un chrétien pouvait s'abstenir des cousines-sœurs¹¹. Mais l'Empire tomba et l'abstinence des cousines, entre autres, cessa d'être à l'ordre du jour.

Surveiller et unir

- 22 Lorsque la famille des Pippinides, les futurs Carolingiens, parvint à la royauté des Francs, la religion chrétienne était ancienne, elle n'en était pas pour autant en bon état, surtout dans le Nord du royaume. Les nouveaux maîtres, pour lui permettre de regagner du terrain, soutinrent les efforts d'un groupe de missionnaires venus d'Angleterre qui, contre un paganisme nordique déjà combattu dans leur propre pays, réussissaient mieux que les clercs méditerranéens.
- 23 Car les sociétés païennes de l'Europe septentrionale étaient bien différentes de la *Res publica* romaine avec son prince souverain, ses gouverneurs fonctionnaires, ses bureaux, leurs rapports et leurs archives. Les concepts de Rome – la *res publica* avec ses corrélats de fonction publique (*functio publica*) et de service public (*servitium publicum*), ou son corollaire, le privé/*proprius* et la *proprietas* –, n'y avaient pas de sens. Ces sociétés qu'un ethnologue appellerait segmentaires ou gentilices reposaient sur un réseau de larges parentèles et la fidélité au lignage y comptait plus que l'obéissance aux rois. La structure même de la parenté – au sens où l'entendait Claude Lévi-Strauss – reposait sur des présupposés différents. Connaissant ce modèle et comprenant qu'il était le cœur du système, les réformateurs construisirent une sorte de modèle décalé qu'ils tentèrent ensuite de mettre en œuvre.
- 24 Parmi les nobles germaniques avait longtemps dominé un système de parenté bilinéaire qui reproduisait une union originelle. Ce système réassociait régulièrement une matrilignée descendant d'un ancêtre divin femelle et une patrilignée descendant d'un ancêtre mâle. Dans l'union confluèrent deux fluides primordiaux – des « sèves » –, l'un lacté transmis uniquement par les femmes, l'autre séminal transmis uniquement par les hommes. Cette alliance, renouvelée toutes les deux générations, peut-être avec une primauté différente, selon les clans, de la matrilignée ou de la patrilignée, fondait le pouvoir de commandement des nobles. Les libres se contentaient d'unions moins difficiles. Les humbles s'unissaient comme ils pouvaient¹².
- 25 Le rôle des matrilignées s'accompagnait d'une position dominante des femmes dans les communautés. Elles seules, ou presque, pratiquaient la grande magie chamanique qui permettait de voir et de prévoir, d'inspirer ainsi aux chefs, à tous les niveaux, ceux de la famille, du canton, du pays ou de la ligue tribale, les grands axes de la conduite à tenir. Aux chefs ensuite de décider entre hommes, à leurs risques et périls. La colère des dieux, dans des régions assez rudes, pouvait être prompte et la discorde entre parents, habilement tramée par des instigatrices écoutées, ne laissait guère de pouvoir à un chef impopulaire.
- 26 Naturellement, ceux qui s'étaient installés dans les territoires de l'Empire ne souhaitaient plus en passer par là. Beaucoup admiraient l'Empire qu'ils avaient servi. Mais leurs hommes, installés dans les campagnes où ils formaient comme une petite noblesse militaire, pensaient encore à l'ancienne. Aux fêtes des Francs de Péronne, l'évêque de Noyon – le bon saint

Eloi, pourtant conseiller royal – avait failli se faire écharper en prétendant interdire les rituels païens. Et aux funérailles des notables de campagne autour de Reims, dans des fêtes du même acabit, on voyait encore au début du ix^e siècle danser les magiciennes « tourneuses » ivres de jusqu'ame, alors qu'elles s'apprêtaient à s'en aller sur le « chemin des morts ». À ce niveau social, les femmes, par l'intermédiaire des plus « sages » d'entre elles, étaient toujours puissantes et le baptême de Clovis et de ses guerriers n'avait pas changé grand chose à cette situation. Les clercs devaient donc rompre à la fois ce pouvoir féminin et le système de parenté qui allait avec, la reproduction de l'union clanique originelle, fortement païenne et où, comme dans la magie chamanique, intervenaient des esprits animaux¹³.

27 Il était cependant hors de question de proposer aux nobles une union à la romaine. Pour eux, elle était à la fois trop endogame, bornée par le seul interdit des cousines germaines, et trop exogame puisque, dans le prolongement de la Bible, elle interdisait l'union entre alliés proches, union au contraire préférentielle dans le système bilinéaire qui ne considérait pas les époux, et par suite leurs parents respectifs, comme apparentés. Une femme bonne à épouser pour le père d'*ego* ou pour son oncle, l'était aussi pour lui. Les nobles souhaitaient à la fois devenir chrétiens et maintenir une parenté difficile qui puisse les distinguer des simples libres tout en les associant au roi. Les clercs, partisans de ressusciter l'ancienne *Res publica*, voulaient un pouvoir royal unique, ce qui supposait la disparition des anciennes lignées de chefs. Que faire ?

28 Les missionnaires se tournèrent vers Augustin et vers sa théorie historique de l'union matrimoniale dans laquelle l'humanité progressait de l'inceste originel jusqu'à une exogamie où les noces prenaient le relais de la parenté pour étendre la grâce de l'amour. Mais les partisans de ce que Monseigneur d'Arquillère avait nommé l'augustinisme politique n'entendaient pas la cité céleste comme une espérance au cœur de chacun, ils y voyaient un programme de gouvernement¹⁴. Dans cette optique, la très large exogamie imaginée par Augustin comme un idéal – en pratique, il s'était arrêté à l'interdit des cousins germains –, allait être prise au pied de la lettre et prendre la forme d'un interdit général d'épouser dans la parenté la plus large. L'idéal devenait norme sociale. En plaquant la perspective d'Augustin sur la tradition germanique, les clercs réformateurs construisirent une sorte d'augustinisme matrimonial. Ils forgèrent un remarquable ensemble de faux dont la pièce centrale était un texte qui définissait la parenté, *De la Consanguinité*, prétendument tiré de la grande encyclopédie d'Isidore de Séville et des canons d'un concile romain de 721. Le début du texte est bien d'Isidore qui reprenait l'analyse d'Augustin : « Lorsque la consanguinité, se partageant peu à peu dans les rangs des provignages jusqu'au degré ultime, se sera dérobée et que la parenté aura cessé d'être, alors aussitôt la loi, dans le lien du mariage, la ramènera, la rappellera en quelque sorte quand elle fuyait. Et c'est pourquoi la consanguinité a été constituée jusqu'au sixième degré de la famille de sorte que ... la parenté soit réglée par autant de degrés »¹⁵.

29 Mais le passage qui suit est une création, la première apparition, dans un texte canonique, de l'arbre généalogique et du comput germanique par souche : « La suite de la parenté par le sang se divise en six degrés de la sorte : le fils et la fille (d'un couple), c'est-à-dire le frère et la sœur, que ce soit le tronc lui-même ; ceux-ci étant écartés, de la souche de ce tronc sortent des rameaux : le petit-fils et la petite-fille, le premier; l'arrière petit-fils et l'arrière petite-fille, le deuxième ; le fils de l'arrière-petit-fils et la fille de l'arrière-petite-fille le troisième ; ... l'*atnepos* (etc.) ... le quatrième ; ... le *trinepos* (etc.) ... le cinquième ; le fils du *trinepos* et la fille le sixième ». Les degrés romains sont devenus des générations bibliques ou germaniques et l'écart entre le couple géniteur et ses enfants n'est pas compté comme premier « degré de génération ». La parenté ne commence à être considérée qu'au niveau des enfants du couple, parce que c'est à partir d'eux que les sangs – les « sèves » des anciens systèmes païens uni- ou bi-linéaires –, se sont mêlés, principe fondamental qui inspire dans ce texte le comput qu'on nommera plus tard germano-canonique.

30 Le faux mesurait l'interdit, il ne le fondait pas, car pour écarter les textes anciens dont certains émanaient des papes, il fallait des autorités de même valeur. On en forgea ; ainsi une pseudo lettre pontificale qui explicitait à nouveau le calcul des nouveaux degrés : « Les degrés de parentèle sont comptés par nous ainsi : puisque moi et mon frère sommes une génération, et que nous formons un degré, nous ne sommes éloignés d'aucun degré ; ensuite, mon fils et le fils de mon frère sont la deuxième génération et font le deuxième degré, et ils ne sont non plus séparé par aucun degré ; et de cette façon toutes les autres suites. Et pour continuer sur la parenté – parenté que vous dites être parentèle – qui touche à l'homme du côté de l'épouse ou qui touche à l'épouse du côté du mari, le comput est manifeste, puisque, si selon l'opinion divine, moi et mon épouse sommes une chair, il s'ensuit que pour moi et pour elle, ma parentèle et la sienne forment une même parenté. Moi et la sœur de mon épouse nous serons donc à un même et premier degré, son fils sera au deuxième degré par rapport à moi, son petit-fils au troisième, et il faut faire ainsi pour tous les autres dans l'une et l'autre suite ... Ceux qui pensent autrement sont à l'Antéchrist, et il faut d'autant plus vous en méfier que vous les prenez à s'opposer aussi manifestement aux lois divines »¹⁶. On notera les difficultés terminologiques : « parenté que vous appelez parentèle ». Certains, fidèles au principe du modèle bilinéaire, pensaient que les parentèles ne se mêlaient pas par le mariage. Le faussaire, fustigeant ces « antéchrists », inaugure le comput qu'on nommera romano-canonique, plus conforme à la conception chrétienne du mariage : la conjonction des époux y crée la parenté, interdisant de ce fait le remariage avec le parent d'un ex-conjoint.

31 Glisser dans quelques manuscrits choisis des ajouts ensuite diffusés dans les communautés amies était une chose, autre chose d'établir la nouvelle norme. Dans cette mise en œuvre, on distingue deux étapes : à la fin du règne de Charlemagne, une première extension, puis en 845 la proclamation de l'interdit général. Charlemagne, en montant sur le trône, avait déclaré vouloir « conserver les articles que notre père d'heureuse mémoire à établis dans ses plaids et assemblées ». Vingt ans après, une instruction aux inspecteurs impériaux décrétait : « Nous prohibons totalement le crime d'inceste. Si quelqu'un s'est souillé de cette néfaste fornication, qu'il ne soit pas relâché sans une stricte détention, bien au contraire qu'il soit pour cela contraint de telle sorte que tous les autres aient crainte de commettre des forfaits identiques ... Que le coupable s'amende pleinement par pénitence selon ce qu'a décidé l'évêque et que la femme soit confiée à ses parents jusqu'à notre jugement »¹⁷. Si les récalcitrants méprisaient la sanction épiscopale, ordre était donné aux inspecteurs ou aux comtes de confisquer leurs biens et de les envoyer au palais. L'empereur ajoutait : « Que nul n'ait l'audace de faire des unions avant que les évêques, les prêtres et les plus anciens du peuple aient diligemment examiné la consanguinité des conjoints; et ensuite, qu'ils soient unis avec une bénédiction ». C'était rappeler la double nécessité d'une enquête préalable sur la parenté des futurs époux et d'un mariage public sanctionné par la bénédiction nuptiale. Les instructions enjoignent de rechercher la *consanguinitas*, la parenté consanguine des conjoints, au-delà donc des cousins germains pour lesquels l'enquête n'aurait pas présenté de difficulté.

32 Sur la fin de son règne, en mai 813, l'empereur fit tenir cinq conciles où la question de l'inceste, entre autres, fut à nouveau posée. Les évêques y répondirent diversement. En Arles, ils reprirent les dispositions anciennes concernant les alliés et l'interdit des cousines germaines en se fondant sur les écrits des Pères. À Chalon, ils déclarèrent de façon pincée : « Certains nous ont interrogé sur l'affinité des parentés et à quels degrés les mariages devaient être célébrés. Nous leurs avons conseillé de recourir aux canons et à ce qu'ils contiennent, qu'en cette affaire comme en tout le reste ils s'en tiennent là ». À Reims, on s'abstint de répondre. À Tours, les prélats déplorèrent beaucoup d'incestueux récalcitrants. À Mayence en revanche, la question fut abordée de front et résolue de façon novatrice : « Nous interdisons que personne ne s'unisse plus en mariage à la quatrième génération. Là où, après l'interdit, on trouvera cela fait, qu'on sépare ». Au début du ix^e siècle, le Midi s'en tenait au vieux système romano-canonique, la

France de l'Ouest évitait de se prononcer, et c'est la Francie orientale, proprement germanique, qui établissait une exogamie plus forte avec une interdiction jusqu'à la quatrième génération comprise. L'expression « que personne ne s'unisse plus » montre que les rédacteurs avaient parfaitement conscience d'une pratique jusque là différente.

- 33 La mise en œuvre du nouvel interdit étendu n'allait pas sans difficultés. Peu après le concile mayençais, les statuts synodaux de Heitto, évêque de Bâle, montrent un prélat tentant de faire appliquer la nouvelle norme. Dans son vingt et unième article, il ordonne à ses prêtres : « Qu'ils sachent et comprennent ce qu'est le crime d'inceste et que chacun dans sa paroisse s'efforce qu'il n'y en ait pas », avant de rentrer dans des détails qui montrent que sa première recommandation n'était pas inutile : « C'est-à-dire que personne ne prenne épouse dans sa parenté avant le cinquième degré. Que si cela a été fait par ignorance, on ne croie pas cela tout de suite mais qu'on l'éprouve par jugement de Dieu. Et qu'on ne les sépare pas au quatrième nœud », un recul donc par rapport à la solution adoptée au concile mayençais. L'évêque étendait les interdits de la parenté par alliance au quatrième degré avant de conclure : « On pourrait sur le crime d'inceste écrire maintes choses, ainsi avec la mère, la fille, la belle-mère et d'autres, quasi innombrables, qui se refusent à l'esprit et donc à l'écriture. N'importe, aux personnes de cette sorte et à leurs pareils, l'union conjugale doit être refusée pour l'éternité ».
- 34 Tandis que les évêques les plus convaincus tentaient d'expliquer à leurs diocésains ce qu'ils auraient toujours dû savoir sur l'inceste et qu'on ne leur avait jamais dit, la réforme piétinait. Dès 802, plusieurs incestueux avaient en principe vu leurs biens confisqués ; mais en 816, Louis le Pieux devait renouveler interdits et confiscations et en 821, il refusait de restituer les confiscations faites après cet ultime avertissement. À la fin de son règne, la crise gagnait. Les chefs des grandes parentèles nobles rêvaient d'être princes dans la province où les leurs s'étaient rassemblés. La *sanior pars* de l'Église prêche Concorde et Unanimité. À ses yeux, quel autre remède aux maux du siècle et à la colère divine que plus de pureté dans les unions humaines ? Et quel meilleur moyen de repousser les forces centrifuges que d'inciter les nobles à plus d'exogamie ? Ainsi vont être avancées des formulations plus énergiques de l'interdit étendu d'inceste.
- 35 Non pas à l'Est, où les nobles ne souhaitaient apparemment pas aller au-delà du quatrième degré de génération : en 847, l'archevêque de Mayence, présidant un concile germanique dans sa cité, se borne à reprendre le canon du précédent concile de 813. C'est à l'Ouest que les clercs réformistes opèrent une percée spectaculaire, au concile de Meaux de 845 où l'interdit l'emporte sous sa forme extrême. Les évêques y décrètent : « Quant à l'affinité du sang par degrés de parenté, il a paru bon de l'observer jusqu'à la septième génération ». Là encore, le concile sait que la décision prise est une innovation. Et le rédacteur s'efforce de construire un raisonnement juridique propre à ébranler ceux qui, parmi les prélats du royaume oriental, souhaitaient s'en tenir aux anciens canons : « En effet l'hérité des biens ... est garantie par les règles légales jusqu'au septième degré puisque (les héritiers) ne bénéficieraient d'aucune succession si elle ne leur était due du fait du provignage de la parenté ». La confusion des degrés et des générations, ici menée à son terme, se double de celle de la parenté patrimoniale et de la parenté matrimoniale¹⁸.
- 36 L'interdit général fut très tôt mis en œuvre, comme en témoigne une Instruction royale parallèle au concile : « Ceux qu'on trouvera en mariage en deçà de la septième génération, s'ils l'ont fait sans (la) connaître, que beaucoup d'années se sont écoulées et qu'ils ont des enfants, ceux qu'on trouvera à la sixième ou peut-être à la cinquième, que semblablement on ne les sépare pas jusqu'à ce que, avec la permission de Dieu, nous leur ayons parlé seul à seul. Je dis cela du point de vue de l'indulgence, non de celui du pouvoir/empire. Ceux dont il apparaît qu'ils ont contracté des noces récentes dans ces deux degrés, qu'on les sépare au cours de l'année d'une manière ou d'une autre. Du reste, que des statuts généraux soient établis en faisant de même dans chaque province en sorte que personne n'ose dorénavant perpétrer un

tel crime et que ceux qui l'auront fait soient séparés et punis plus durement sans possibilité de se rétracter. Quant à ceux qui se sont unis en mariage aux parentes par le sang de leur épouse, comme nous vous l'avons déjà écrit, que ceux qu'on trouvera unis au même degré (le quatrième) soient séparés ou qu'on suspende la cause jusqu'à ce que nous les rencontrions, avec l'aide de Dieu »¹⁹.

37 L'instruction conciliait les dispositions de 813 – l'interdit élargi – et celles de 849 – l'interdit extrême. Le premier seul était dans un premier temps véritablement obligatoire ; comment expliquer à des gens qui s'étaient mariés sur la foi des dispositions de 813 qu'ils avaient commis un inceste ? Dans les conditions désormais exigées, l'enquête épiscopale n'était plus l'enregistrement de la rumeur publique mais une véritable procédure²⁰. Quant à la sanction, elle était empruntée aux lois séculières, en l'espèce une constitution de l'empereur Justinien qui dénonçait « les noces illicites, contre nature, néfastes et maudites » de celui qui « aura aimé contre les lois », commettant ainsi « des actes impies et scélérats et il a désiré, irraisonnablement, ce qui émeut beaucoup d'animaux ». Les peines étaient la confiscation des biens, la privation de charge et l'exil ou s'il s'agissait d'une « personne vile » le châtiment corporel, « de sorte qu'il apprenne à vivre chastement et à s'en tenir à la nature, non à trouver son plaisir et à aimer outre terme, refusant ces lois que la nature même nous a données »²¹.

38 Une vingtaine d'années plus tard, les évêques de Germanie se réunissent en 868 au concile de Worms et adhèrent à l'interdit extrême. Mais la version qu'ils en proposent montre que l'interdit reposait dans leurs régions sur un substrat culturel différent : « Pour l'union des fidèles, nous ne déterminons pas le nombre des générations, mais nous avons décidé qu'il ne soit permis à aucun chrétien de recevoir une épouse de sa propre consanguinité ou de sa parenté par alliance jusqu'à tant que la génération est rapportée et connue ou jusqu'où on la retient en mémoire ». Les prélats de l'Est ne tentent pas, comme leurs collègues de l'Ouest, une justification fondée sur la tradition romaine et le droit successoral. L'idée que la parenté est en soi un obstacle à l'union leur suffit : aussi longtemps que la première est connue, la seconde est interdite, calque sur le vieil interdit germanique de lignée qui n'avait pas non plus de limite²².

39 Ce succès relatif de l'interdit montre que la création des réformateurs avait trouvé l'adhésion d'un groupe social aristocratique franc qui dépassait le cercle royal²³. Sa formulation tient sans doute au fait qu'il maintenait, pour une aristocratie germanisante privée de son ancienne règle par la christianisation, le principe de la pureté exogamique. Entre l'extension plus contraignante de l'interdit et les commodités du système méditerranéen à interdit limité, les chefs des parentèles avaient choisi. Mais pour eux, la norme était un but dont on s'approchait plus ou moins en calquant les vieux éléments de la parenté, les plus nobles remontant très loin en mémoire jusqu'aux six générations du vieux « compte des parents » germanique, les autres se bornant aux trois scions intermédiaires d'une « suite », soit quatre générations. Non parfois sans difficultés : pas plus que l'ancien, le nouveau système n'était fait pour être commode, car la facilité n'est pas toujours et pour tous souhaitable. En revanche, chez les clercs admirateurs d'Augustin, l'exogamie avait un autre but que chez les nobles, et ils n'avaient pas l'intention de s'en tenir à une conception opportuniste de l'interdit.

Extension des luttes

41 La fragmentation féodale, qui marquait l'échec de l'aristocratie d'Empire, entraîne, au xi^e siècle, la réforme de la papauté et de l'Église. Les nouveaux réformateurs reprennent le thème des unions pures parce qu'exogames pour en faire une règle générale. Bientôt le pape, prétendant ne juger que *ratione peccati*, « en raison du péché », va contrôler les unions, véritable pouvoir de « lier et délier » les humains.

42 Le combat pour ce contrôle matrimonial de la société par la papauté commença là où la réforme triomphait, en Italie du Nord, dans le cadre d'un phénomène majeur mais encore négligé de notre histoire européenne, la renaissance du droit romain, qui allait modeler au fil des siècles

nos droits continentaux. La cité de Ravenne avait alors « des juges et légistes pour scruter le droit et plaider les causes », des maîtres qui « parmi les foules de leurs clients, tenaient la férule à l'école (*gymnasium*) ». Ces juristes avaient été consultés par les nobles de Florence sur les degrés de consanguinité, et se fondant sur les lois romaines ils avaient opiné que les sept degrés de l'interdit de mariage, maintenant allégués partout par les clercs, devaient être comptés quatre d'un côté et trois de l'autre, un cas de figure coutumièrement pratiqué et qui limitait sérieusement la portée de l'interdit général d'union. Les consultants n'étaient autres que la maison du duc de Toscane, pour l'Italie le bras droit de l'empereur Henri III, lequel était précisément né d'un mariage de ce type.

43 Pierre Damien, le plus populaire et le meilleur polémiste des réformateurs, combattit avec violence « l'ineptie de cette grotesque allégation ». Puis il écrivit aux autorités ecclésiastiques de la ville – le siège était vacant – pour fustiger ces pseudo sages « gonflés de la bouffissure d'une réputation de célébrité » qui prétendaient à « la liberté effrénée du libre arbitre » et suggéra de ramener les maîtres ravennates dans la discipline de l'Église. De fait, ceux-ci furent obligés de changer de ville et c'est à Bologne qu'enseigneront, une génération plus tard, les glossateurs, maîtres es droit romain de la première Université.

44 Les arguments de Pierre étaient nombreux – on voit défiler presque tous les textes antérieurs – mais approximatifs. Il invoque d'abord, comme le concile de Meaux, l'identité de la parenté matrimoniale avec la parenté successorale. Puis il recourt à un schéma corporel : « le corps de l'homme comporte en effet six articulations inférieures et autant de supérieures, dites aussi latérales, c'est pourquoi l'on nomme sexe celle qui est, au milieu, comme la sixième (!), ce qu'il est facile de vérifier en partant des deuxième doigts des mains ou des pieds. De même la figuration de la succession humaine en haut comme en bas et pour ceux qui viennent de côté, se mesure en six degrés ». Mais dans ce cas, diront de mauvais esprits, pourquoi six et non sept ? « Dans un souci de précaution supplémentaire, à la suite de ces générations, on en a compté une septième de plus »²⁴. Pierre paraphrase ensuite Augustin : « Lorsque, les mots manquant, manque aussi la parenté consanguine, sitôt survient la loi du mariage pour rappeler celui qui, s'étant trop éloigné, était déjà comme en fuite ». Il commente : « Le pouvoir de la nature permet que, jusqu'au sixième degré de parenté, l'amour fraternel garde dans le cœur des humains quelque saveur et émane entre eux une sorte d'odeur de société originelle (*genuina societas*). Là où lâche la main de la consanguinité qui tirait à elle son captif, arrive sitôt le croc du mariage pour rappeler le fugitif ».

45 À la fin de sa lettre, il avoue que le nouveau comput romaniste sur l'interdit est « un chancre qui croît insidieusement chaque jour et qui, plus pernicieusement encore, se développe dans les entrailles de l'Église ». Les simples laïques étaient encore pire que les légistes férus de droit romain : « Certes, nous voyons aujourd'hui bien des gens vivant selon la chair se réjouir d'être souillés dans la progéniture de leurs petits-enfants ». Comprendons que bien des familles italiennes pratiquaient des unions au troisième degré de génération, le vieil interdit méditerranéen légèrement augmenté au Bas Empire.

46 Dans l'Italie du milieu du xi^e siècle, l'interdit général n'était donc pas ou peu appliqué : la position des légistes vise à en justifier la forme modérée, habituelle chez les nobles au Nord des Alpes, alors que les réformateurs prétendent appliquer et généraliser la forme extrême au nom de textes anciens jamais véritablement mis en pratique.

47 Quelques années après le plaidoyer de Pierre Damien, la papauté réformatrice rentre en lice. Nicolas II, écrit en 1059 aux évêques suffragants d'Amalfi pour leur rappeler la nécessité d'observer l'interdit de consanguinité dans sa version extrême : « Que nul ne prenne épouse dans sa consanguinité jusqu'après la septième génération ou jusqu'où il pourra connaître sa parenté ». Quelques années après, les légistes ayant de nouveau soutenu leur thèse devant le tribunal épiscopal de Naples, Alexandre II, un autre réformateur, s'astreint à un long et soigneux raisonnement juridique où sont conciliées les deux conceptions de l'interdit, celle,

subjective, du concile de Worms, « s'abstenir de sa propre consanguinité aussi longtemps qu'on se rappelle l'engendrement et qu'on le garde en mémoire », et celle, objective, des sept degrés du concile de Meaux, « car au delà, on ne peut ni trouver ... de mots qui qualifient les degrés, ni réclamer de succession ». Pour un juriste, c'est évidemment la forme objective qui était la plus commode. La conclusion est donc nette : la limite du septième degré canonique et son comput devront être portés par les évêques et les juges à la connaissance de tous ; ceux qui ne les respecteront pas seront frappés d'excommunication²⁵.

48 À la faveur de la réforme grégorienne, donc avec l'appui de larges couches populaires, l'interdit étendu se généralisait en Italie puis dans le reste de la chrétienté malgré l'opposition des nobles et des légistes leurs porte-paroles. Sa version la plus radicale, imaginée par les réformateurs carolingiens pour faire pièce à la parenté gentilice païenne, triomphait. Mais la situation avait changé et le jeu de l'interdit d'inceste allait être différent.

49 Considérons le rapport à l'interdit des groupes affrontés. Les nobles de France, d'Angleterre ou de Germanie, héritiers de la tradition carolingienne, respectaient à peu près la limite du quatrième degré de génération ; en Italie ou en Espagne, encore fort peu exogames, certains persistaient à pratiquer les unions au troisième degré. Pour tous les nobles, qui formaient un milieu social restreint, l'élévation du degré de l'interdit jusqu'à la septième génération signifiait un inévitable basculement dans l'inceste. Les roturiers, bourgeois ou paysans, étaient dans une situation différente. Avec les défrichements, les familles paysannes s'étaient fragmentées, oblitérant les parentés lointaines. Chez les femmes, la chasteté avait le vent en poupe. Augmenter le degré de la parenté interdite au mariage était dans ces conditions moins difficile, et c'était en finir avec l'idée que les nobles étaient purs tandis que vilains et manants se vautraient dans la fange du laisser-aller sexuel. La même loi s'appliquait à tous et tant pis si l'orgueil généalogique des nobles leur rendait impossible de s'y conformer. D'où ce renversement de figure : alors que les premiers partisans de l'interdit général, sous sa forme limitée, avaient été des nobles d'Austrasie, ceux qui soutenaient son extension étaient des roturiers italiens. Mais le discours que tenaient les clercs réformateurs était toujours celui du vieux programme pseudo-augustinien. On a vu Pierre reprendre les mots et les arguments d'Augustin : ce qu'il y a de moins mauvais dans la cité terrestre, ce qui préfigure l'autre et inaccessible cité, c'est l'amour ou son équivalent la charité. L'espace de la charité, c'est celui de la parenté, elle est là chez elle, l'amour du prochain y est naturel. Aux marges de cet espace affectif, travaillant à l'étendre encore, opère la « loi du mariage », l'ancienne loi naturelle qui pousse les sexes à s'unir mais encadrée par les droits et obligations de l'union chrétienne.

50 Au début du xii^e siècle, la réforme ecclésiastique s'engage définitivement dans la voie de l'institutionnalisation. L'Église obtient la compétence exclusive en matière matrimoniale et autour de ce noyau dur de son pouvoir, viennent se grouper d'autres causes, les délits sexuels et ceux contre la foi, hérésie, sorcellerie, respect des temps consacrés où l'on ne peut faire ni l'amour, ni la guerre, ni la chasse.

51 Cette victoire même faisait que l'augustinisme matrimonial, en tant qu'idéal quasi-égalitaire un temps portée par la réforme, avait vécu. Pour les légistes qui remplacent les idéalistes dans la curie pontificale, l'interdit étendu était riche de possibilités précisément parce qu'il était inapplicable. Au septième degré de génération, tout projet d'alliance supposait une enquête bien plus complexe où le tribunal ecclésiastique faisait prévaloir les écrits. Les témoins laïcs qui « contaient la parenté » étaient écartés au profit des clercs qui lisaient les archives. La généalogie n'était plus affaire de palabres, toujours ajustable, elle se fixait en un filet que maniaient les clercs. L'enquête bien menée révélait toujours un empêchement de parenté.

52 Mais celui-ci n'est plus considéré comme dirimant, une dispense pontificale peut être obtenue. Elle peut aussi être refusée. Les stratégies d'alliance de la noblesse dépendent d'une autorisation préalable de la papauté. Au contrôle a priori de la légitimité du mariage s'ajoute un contrôle a posteriori, par jugement sur la validité de l'union. Dispenses, refus d'autoriser,

- annulations, confirmation, la marge de manœuvre de la curie romaine était large. La royauté française en fit à deux reprises la cuisante expérience, et pas seulement elle.
- 53 L'Église avait accepté de borner sa prétention au jugement « en raison du péché », mais fort heureusement, grâce à l'interdit général d'inceste, le péché s'était généralisé : un œil paternel, celui du Saint Père aidé par sa Curie romaine, surveillait partout l'union des sexes et veillait, avec doigté, à sa régularité. L'amour exogame d'Augustin, inaccessible idéal, était devenu la légitimation d'un contrôle social sans précédent. Une utopie pour partie réalisée.
- 54 L'Utopie de Thomas More, comme la plupart des programmes qui la suivirent et s'en inspirèrent, hérita son projet des réformes carolingienne ou grégorienne et non de la Cité céleste d'Augustin. Dans l'Utopie, c'est bien d'un royaume réel qu'il s'agit : Érasme l'avait dit « il (More) peint la (Grande-)Bretagne qu'il a examinée et connue à fond ». Le cursus oblique de More ne peut dissimuler que l'Utopie est un véritable plan de réforme et, pour qui connaît l'histoire anglaise, en grande partie réalisé. Les femmes – les mauvaises femmes –, vaincues, n'y figurent plus comme adversaires, mais comme servantes.
- 56 Entre Augustin et Thomas More, l'idéal est devenu une utopie, c'est-à-dire la mise en pratique collective d'un modèle ou au moins le dessein de cette réalisation, d'où la prévision de détails réalistes. Cette mise en pratique fut introduite dans le vieux schéma de la cité idéale par les lecteurs carolingiens d'Augustin qui souhaitaient la mise au carcan de l'inceste, pour le Bien, de l'impure humanité. Dans leur augustinisme matrimonial la sexualité n'est pas à la marge mais au centre. Faut-il donc penser que l'utopie au sens large – l'Empire rénové des lettrés carolingiens, l'Église réformée des clercs grégoriens, l'Île de More et plus tard les projets de tant de leurs successeurs – était, en même temps que l'une des préfigurations de l'État moderne, un moyen de détruire la puissance féminine ? Un futur obsessionnellement réglé s'opposait aux hystéries chamaniques, aux passions et aux rêves des femmes qui avaient longtemps été leur force et leur savoir.
- 57 À Moscou, les touristes indifférents aux vieilles mendiants agenouillées dans la neige – libres de mendier – peuvent aller contempler près de la muraille du Kremlin l'obélisque stalinien dédié aux penseurs du socialisme ; des noms ont été effacés – *damnatio memoriae* –, mais celui de More, cet étrange saint, est toujours là. Dès le temps de Staline, Eric Blair alias Georges Orwell, socialiste libertaire au retour de la guerre d'Espagne, avait incité ceux qui luttèrent concrètement pour la liberté, l'égalité et la fraternité à se méfier de l'utopie : si l'on n'y prend garde, elle devient vite la Ferme des Animaux²⁶. Aujourd'hui, la dictature a (presque) disparu, mais la novlangue à toujours ses locuteurs, ils nous gouvernent, la liberté sexuelle se vend en DVD, le monde va être uni. *What a brave new world is this !*

Bibliographie

- Abensour Miguel, 2000, *L'utopie, de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris.
- Brown Peter, 2001, *La vie de saint Augustin*, (1971), rééd. Paris 2001.
- , 1972, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres.
- Crick Bernard, 2000, *Georges Orwell, une vie* (1980), Castelnau.
- Dockes Nicole, 2003, « Le travail dans l'Utopie de Thomas Morer », in Yvon Le Gall *et alii* (dir.), *Du droit du travail aux droits de l'humanité. Études ... Philippe-Jean Hesse*, Rennes.
- Gilson Etienne, 1952, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris-Louvain.
- Godding Philippe, 2002, *Petite vie de Thomas More*, Paris.
- Legendre Pierre, Schütz Anton, Thomas Yann, 1988, *Le dossier occidental de la parenté*, Paris.
- Le Jan Régine, 1995, *Famille et pouvoir dans le monde franc. Essai d'anthropologie sociale*, Paris.
- Perissinotto Luigi (dir.), 2000, *Agostino e il destino dell'Occidente*, Roma.

Poly Jean-Pierre, 2003, *Le chemin des amours barbares, Genèse médiévale de la sexualité européenne*, Paris.

Sassier Yves, 2002, *Royauté et idéologie au Moyen Âge*, Paris.

Sot Michel, Boudet Jean-Pierre, Guerreau-Jalabert Anita, 1997, *Histoire culturelle de la France*, I, Le Moyen Âge, Paris.

Notes

1 Augustin, *Cité de Dieu* 14.23.

2 Il ne s'agissait pas d'une convention grammaticale, cf. Pline, *Histoire Naturelle* 12.61, 13.31, 22.20, 36.128.

3 L'*Éloge de la folie* d'Érasme et l'*Utopie* de More, conçue comme un symétrique éloge de la raison, seraient issus d'une discussion entre les deux amis (Godding 2002) ; sur le cursus oblique, Abensour 2000 ; sur le travail, Dockès 2003, qui reste malgré tout méliorative.

4 L'opinion commune a sanctionné le choix de l'Église qui avait fait de Machiavel un réprouvé et de More un martyr : le premier serait un théoricien de la *Realpolitik* inspirateur des totalitarismes, le second un rêveur généreux dont se réclamèrent les premiers socialistes. Le père de l'Utopie – juge et sous-shérif de la bonne ville de Londres, apprécié du petit peuple mais aussi des grands marchands qui le poussèrent au poste de chancelier royal – est ainsi devenu le patron des hommes politiques.

5 Étude toujours précieuse de Gilson 1952, complétée par Brown 1972, et les études récentes dans Perissinotto 2000. La biographie (Brown 2001) est la traduction rééditée d'un ouvrage de 1967.

6 Songeons aux railleries de Marx sur l'idéalisme et sur les utopies, opposés au socialisme scientifique.

7 Code théodosien (= CTh.) 16.1.2.

8 *Cité de Dieu* 1.30, 5.14, 19.20, 4.15.

9 Digeste (= D.) 1.1.1.3 et 23.2.1.

10 *Cité de Dieu* 15.16 repris au xii^e siècle dans le quasi-code canonique dit Décret de Gratien (= *Dec.Grat.*) C.35, qu.1, c.1, qui prend soin de supprimer l'inceste originel et les cousins germains.

11 Sur les amours, *Cité de Dieu* 14-7, 14.16-19 et 15-22.

12 Pour la suite de ce développement, nous renvoyons à Poly 2003 qui reprend et développe un projet de Georges Duby ; le lecteur y trouvera une bibliographie et les références détaillées.

13 L'opposition entre modèles de parenté germanique et modèle romain ayant été laissée de côté, l'originalité de la réforme a été sous-estimée, parfois même inaperçue. Sur ces modèles et le pouvoir féminin, Poly 2003 : 74 et 163.

14 Expression aujourd'hui critiquée ; il va de soi qu'elle impliquait chez Arquillière la conscience du décalage avec Augustin. Sur les théoriciens de ce temps, Sot, Boudet, Guerreau-Jalabert 1997 et Sassier 2002.

15 *Etymologiae* 9.6.29, cf. Augustin, *Cité de Dieu*, 15.16 ; Poly 2003 : 281.

16 Reprise au *Dec.Grat.* C.35, qu.5, c.4. Poly 2003 : 283.

17 Sur ce texte et les deux suivants, Poly 2003 : 285, 286, 287.

18 Poly 2003 : 290.

19 Poly 2003 : 291.

20 Sans doute prépara-t-on alors, pour faciliter la tâche des enquêteurs et des juges, des formules de serment, passées dans le recueil de Reginon de Prüm puis au *Dec.Grat.* C.35, qu.6, c.5-9. Les statuts épiscopaux demandés par le texte doivent être ceux des années 850

21 Nouvelles de Justinien(= *Nov. Just.*) 12 (dans l'*Épitome Juliani*), *De incestis et nefariis nuptiis*. La référence à la nature se retrouvera ensuite, entre autres chez More. Poly 2003 : 291.

22 Poly 2003 : 292. Fabrication de faux grossiers : 283, 293. En Italie, un document de 845/850 montre que les incestes portaient sur « des femmes très proches », vraisemblablement les cousines germaines, *ibidem*.

- 23 « Si l'on admet que l'Église luttait contre toutes les pratiques qui sous-tendaient les solidarités familiales ... on comprend l'extension progressive des interdits », *Le Jan* 1995 : 314.
- 24 L'image du corps évoque Paul I Cor. 12.12 ; le rapprochement du sexe et des doigts est de Pierre Damien. Le texte a été traduit et commenté dans Legendre 1988 : 130 et 191 ; Poly 2003 : 368.
- 25 Poly 2003 : 371.
- 26 Pour l'interprétation d'*Animals Farm* et de *Nineteen Eighty Four*, cf. la biographie de Crick 2003.

Pour citer cet article

Référence électronique

Jean-Pierre Poly, « L'amour et la cité de Dieu. Utopie et rapport des sexes au Moyen Âge », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 22 | 2005, mis en ligne le 01 décembre 2007. URL : <http://clio.revues.org/index1735.html>

À propos de l'auteur

Jean-Pierre Poly

Jean-Pierre POLY, étudiant à la Faculté de Droit de Paris, auditeur à l'école des Chartes, élève à l'EPHE, docteur d'Etat en Droit (mention Histoire du Droit), agrégé et professeur aux universités Lyon II, puis Paris X–Nanterre ; directeur (1995-2002) puis membre de l'EA GEDEOM (Genèse des Etats et des droits de l'Europe et de l'Orient méditerranéen), il a écrit *La mutation féodale* (avec E. Bournazel), Paris, PUF (3^e édition 2004), et *Le chemin des amours barbares*, Librairie Académique Perrin, Paris 2003.

Droits d'auteur

Propriété intellectuelle

Résumé / Abstract

La Politeia de Platon et la cité de Dieu d'Augustin d'une part, l'Utopie de Thomas More de l'autre sont deux façons différentes d'envisager un modèle social, comme un idéal ou comme un programme. Le tournant de l'une à l'autre attitude peut être situé chez les clercs des réformes médiévales, carolingienne puis grégorienne, qui conçurent une interprétation réaliste de la pensée d'Augustin, notamment en matière matrimoniale. Le résultat en fut l'extension étonnante de l'interdit d'inceste. Ainsi fut abattu le pouvoir des femmes, ou ce qu'il en restait, parmi les communautés d'origine germanique installées dans la partie occidentale de l'Empire romain.

Mots clés : Thomas More, utopie, parenté, mariage, inceste, histoire du droit, femmes, cité de Dieu, Augustin

The Politeia of Platon and the City of God of Augustine or the Utopia of Thomas More are two different ways to imagine a social model, as an ideal or as a program. The shift from one attitude towards the other may be spotted amongst the churchmen of the medieval reforms, Carolingian and Gregorian, who elaborated a realist interpretation of Augustine's thought, specially about matrimonial matters. The result was the amazing extension of the interdict of incest. Therefore was annihilated the power of women, or what was left of it, in the communities of Germanic origin established in the western part of the roman Empire.

Licence portant sur le document : Propriété intellectuelle