

Au-delà du sexe et du genre

In: Revue de l'histoire des religions, tome 219 n°3, 2002. pp. 299-323.

Abstract

Is Gender relevant in the context of Early Medieval Monasticism (VIth- VIIth centuries) ?

During the last decades, medieval sainthood and monasticism have been systematically revisited in a gendered perspective. But, were the cenobitic institutions really concerned with the question of gender differences and did they draw a dividing line between a specifically female or male religious experience ? In order to evaluate the relevance of a gender perspective in the context of ancient monasticism, two components, the monastic enclosure and the "ars sancta" will be examined. Finally, a detailed comparison of two "regulae" (one for monks and the other for nuns) will confirm the general disinterest towards the question of a monastic gender system.

Résumé

Ces dernières décades, la sainteté et le monachisme médiévaux sont systématiquement revisités dans l'optique de la distinction des sexes. Un peu à contre-pied de cette vision totalisante, cet article pose une question centrale : La doctrine et l'institution cénobitiques des VIe et VIIe siècles établissent-elles une ligne de partage essentialiste entre une expérience spirituelle spécifiquement féminine ou spécifiquement masculine ? Une comparaison générale de la clôture et de l' "ars sancta" institués pour les moines et les moniales et une étude plus approfondie de deux "regulae" (l'une pour les moines et l'autre pour les nonnes) confirmeront le désintérêt général en milieu monastique pour la distinction des sexes.

Citer ce document / Cite this document :

Pancer Nira. Au-delà du sexe et du genre. In: Revue de l'histoire des religions, tome 219 n°3, 2002. pp. 299-323.

doi : 10.3406/rhr.2002.958

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_2002_num_219_3_958

NIRA PANCER

Université de Haïfa

Au-delà du sexe et du genre. L'indifférenciation des sexes en milieu monastique (VI^e-VII^e siècles)

Ces dernières décades, la sainteté et le monachisme médiévaux sont systématiquement revisités dans l'optique de la distinction des sexes. Un peu à contre-pied de cette vision totalisante, cet article pose une question centrale : La doctrine et l'institution cénobitiques des VI^e et VII^e siècles établissent-elles une ligne de partage essentialiste entre une expérience spirituelle spécifiquement féminine ou spécifiquement masculine ? Une comparaison générale de la clôture et de l'ars sancta institués pour les moines et les moniales et une étude plus approfondie de deux regulæ (l'une pour les moines et l'autre pour les nonnes) confirmeront le désintérêt général en milieu monastique pour la distinction des sexes.

Is Gender relevant in the context of Early Medieval Monasticism (VIth-VIIIth centuries) ?

During the last decades, medieval sainthood and monasticism have been systematically revisited in a gendered perspective. But, were the cenobitic institutions really concerned with the question of gender differences and did they draw a dividing line between a specifically female or male religious experience ? In order to evaluate the relevance of a gender perspective in the context of ancient monasticism, two components, the monastic enclosure and the ars sancta will be examined. Finally, a detailed comparison of two regulæ (one for monks and the other for nuns) will confirm the general disinterest towards the question of a monastic gender system.

Le concept anglais *gender* (genre en français), défini par Joan Scott comme le savoir sur la différenciation sexuelle, c'est-à-dire la manière dont chaque société et chaque culture comprennent les relations entre les hommes et les femmes, représente à l'heure actuelle un axe dominant de la réflexion historiographique anglo-américaine¹. Devenu un outil théorique et analytique indispensable à la compréhension du fonctionnement global des communautés humaines, ce concept est systématiquement appliqué aux sociétés du passé. Tout en ouvrant un champ de réflexion fondamental, la *Gender History*, ou l'étude de l'évolution historique des représentations sociales du féminin ou du masculin, comporte cependant un certain danger. Sans nier l'importance des « invariants transhistoriques de la relation entre les genres »², ce point de vue véhicule l'idée d'une conscience universelle et intemporelle de la différenciation entre les sexes. Dans cette perspective, le risque de plaquer un mode de perception par trop rigide est latent. La prudence exige donc de demeurer attentif aux fluctuations d'un tel fait social et de reconnaître les écarts qui confirment la règle. Corollaire à cette réserve, deux questions essentielles se posent : L'importance attribuée aujourd'hui à la présence tantôt manifeste, tantôt masquée, d'une idéologie fondant l'identité individuelle sur le sexe et gérant les relations sociales entre les sexes a-t-elle été aussi capitale dans la structuration des sociétés ou des communautés historiques ? D'autres paramètres comme le statut, la richesse, l'occupation ou la vocation religieuse n'ont-ils pas joué une fonction aussi décisive, sinon prépondérante, dans la dynamique des relations de pouvoir ou dans la formation de l'identité sexuelle ? Ces questions générales sont particulièrement pertinentes pour la période du Moyen Âge en général et plus encore pour celle du Haut Moyen Âge. Les chroniques, les récits hagiographiques, les codes de lois, les pénitentiels sont actuellement revisités et réinterprétés dans le prisme de l'histoire des femmes et de celle du genre. Dans le courant de ce nouveau mouvement de réflexion, les législations monastiques sont, elles aussi, appréhendées en termes de genre. C'est principalement autour de la clôture monastique que le débat sur la différence des sexes prend tout son relief. Partant de cette notion et de son évolution à travers le temps, plusieurs

1. Parmi les concepteurs de la *Gender History*, voir Joan Scott, *Gender and the Politics of History*, New York, 1988, p. 2.

2. Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, 1998, p. 91.

études tentent de montrer que le cénobitisme médiéval véhiculait une idéologie ségrégative vis-à-vis des nonnes³. Cependant, si cette observation est juste pour la période carolingienne et postcarolingienne, l'est-elle pour le cénobitisme ancien des VI^e et VII^e siècles⁴ ? Cet article tentera d'évaluer la pertinence du concept de genre en milieu monastique et d'identifier la présence d'une idéologie de la distinction des sexes dans la doctrine et la praxis cénobitiques des premiers siècles mérovingiens.

Notre enquête repose sur un large *corpus* composé par les principales règles monastiques du V^e, VI^e et VII^e siècles⁵. Malgré leur nature normative et utopique, celles-ci demeurent l'une des meilleures sources d'information sur l'évolution de la doctrine cénobitique et sur les différentes étapes de la transformation que subit le moine lors de son

3. Jane Tibbetts Schulenburg, « Strict Active Enclosure and its Effect on the Female Monastic Experience (ca. 500-1100) », *Distant Echos*, ed. John A. Nicols and Lilian Thomas Shank., Kalamazoo, 1984, 51-86. Voir aussi du même auteur : « Sexism and Celestial Gynaecium from 500 to 1200 », *Journal of Medieval History*, 4, 1978, p. 117-133.

4. Jean Leclercq, « La clôture : points de repères historiques », *Collectanea Cistercensia*, 43, 1981, 366-376, p. 368. Voir aussi Joan McNamara, « An Unresolved Syllogism ; The search for a Christian Gender System », *Conflicted Identities and Multiple Masculinities*, éd. Jacqueline Murray, NY and London, 1999, 1-24, p. 16-17.

5. Afin d'éviter un appareil bibliographique trop lourd, nous présentons dès à présent l'ensemble du corpus des règles ainsi que leurs sigles respectifs. Par la suite, nous n'emploierons plus que ces derniers. Cassien, *Les institutions cénobitiques*, éd. Jean-Claude Guy, Paris, Sources chrétiennes, 109, 1965 : **CasI.** – *Praeceptum*, Luc Verheijen, *La règle de saint Augustin*, t. 1, p. 417-437 : **Praec.** – *Regula S. Aureliani ad monachos*, PL, LXVIII, c. 385-398 ; voir aussi Vincent Desprez, *Règles monastiques d'Occident, IV^e-VI^e siècles*, Bellefontaine, 1980, p. 238-251 : **RAM.** – *Regula S. Aureliani ad virgines*, PL, LXVIII, c. 399-406. – Vincent Desprez, *op. cit.*, p. 252-255 : **RAV.** – *Regula S. Benedicti, La règle de saint Benoît*, éd. Adalbert de Vogüé - Jean Neufville, t. I-II, Paris, Sources chrétiennes, 181-182, 1972 : **RB.** – *Regula S. Caesarii ad monachos*, PL, LXVII, c. 1099-1104. – V. Desprez, *op. cit.*, p. 212-222 : **RCM.** – *Regula S. Caesarii ad virgines*, Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques*, éd. A. de Vogüé - Joël Courreau, Paris, Sources chrétiennes, 345, 1988, t. 1, p. 170-273 : **RCV.** – *Regula S. Fereoli*, PL, LXVI, c. 959-976. – V. Desprez, *op. cit.*, p. 296-339 : **RF.** – *Regula Magistri, La règle du Maître*, éd. A. de Vogüé, Paris, Sources chrétiennes, 105-106, 1964, t. 1-2 : **RM.** – *Regula Macarii, Les règles des Saints Pères*, éd. A. de Vogüé, Paris, Sources chrétiennes, 297-299, 1982, t. 1, p. 372-389 : **RMac.** – *Regula Orientalis*, *ibid.*, t. 2, p. 462-495 : **RO.** – *Regula IV Patrum*, *ibid.*, t. 1, p. 181-205 : **RIVP.** – *Regula Patrum tertia*, *ibid.*, t. 1, p. 532-543 : **3RP.** – *Regula Pauli et Stephani*, PL, LXVI, c. 977-986. – V. Desprez, *op. cit.*, p. 342-371 : **RPS.** – *Regula Monasterii Tarnatensis*, PL, LXVI, c. 977-986. – V. Desprez, *op. cit.*, p. 261-286 : **RT.** – *Regula ad Virgines*, Donatus de Vesuntinus, PL, 87, 273-298 : **Donatus.** – *Regula cuiusdam patris ad Virgines* de Waldebert, PL, 88, 1053-1070 : **Waldebert.**

adhésion au monastère. En adjonction aux règles, les sources littéraires comme Grégoire de Tours, Grégoire le Grand et les récits hagiographiques apportent leur moisson d'informations et confirment souvent tel ou tel usage monastique. La confrontation des textes permet ainsi, sinon la reconstruction de la vie cénobitique dans sa réalité journalière, du moins l'ouverture d'une réflexion sur la pertinence du prisme du genre en milieu monastique durant cette période pionnière du mouvement monastique.

Trois points principaux seront traités. En premier lieu, l'existence d'une différence de nature entre la clôture des moniales et celle des moines sera examinée. Puis, *l'ars sancta* proposée par la discipline monastique sera revisitée en termes de genre. En guise de cas de figure, une comparaison de deux *regulae*, l'une pour les moines et l'autre pour les moniales, sera effectuée dans la troisième partie.

LE PRINCIPE DE LA CLAUSTRATION MONASTIQUE : SÉGRÉGATION ENTRE *MONACHI* ET *MONACHAE* ?

L'image de la nonne retirée *ad mortem* dans le calme discret de l'espace claustral représente le symbole par excellence de l'expérience monastique féminine. Cette représentation n'est pourtant pas entièrement fidèle à la réalité. De la période mérovingienne jusqu'à la promulgation par Boniface VIII du premier décret sur la clôture universelle à l'attention des femmes en 1298, la claustration des femmes a subi des mutations importantes. Remarquant que la courbe de l'évolution de l'insularisation des moniales suivait un cursus sensiblement différent de celui de leur homologues masculins, J. Tibbets Sculenburg a tenté d'examiner les variations des modalités de ce thème au cours de la période qui sépare le ^ve du ^{xii}e siècle. Après avoir distingué les tournants importants de l'histoire du monachisme féminin, et notamment celui mis en œuvre par la législation conciliaire carolingienne (de 750 à 850), elle conclut que le renforcement de la politique de claustration des femmes a considérablement restreint l'autonomie des couvents et le pouvoir des abbesses, dorénavant soumises à l'autorité épiscopale et à la protection parfois aléatoire de leur protecteur séculier. Dépossédées de la gestion de leur patrimoine, puisque celle-ci impliquait des relations avec le monde extérieur, les communautés féminines s'appauvrirent et perdirent le prestige qui leur garantissait des revenus substantiels. Sans doute l'historienne a-t-elle raison de lier le déclin du monachisme féminin à la politique de

claustration⁶. Cependant, bien que la thèse de J. Tibbets Schulenburg soit judicieuse pour l'ensemble du Moyen Âge, elle omet de prendre en considération les nuances, ténues mais néanmoins substantielles, qui caractérisent le monachisme mérovingien et sa notion de clôture. Peut-on dès cette époque reculée des premières expériences monastiques féminines et masculines, parler de ségrégation des genres ? Prenant Césaire d'Arles pour point de départ de son argumentation, elle présente l'évêque comme le précurseur de la claustration féminine. Le texte qui suit est extrait de sa règle pour les Vierges, composée en 513 :

« Entre les monastères de femmes et ceux des hommes, il y a bien des différences dans les usages, on le sait. Aussi avons-nous fait choix de quelques prescriptions, prises parmi beaucoup d'autres, pour que vous meniez toutes ensemble, jeunes et anciennes, une vie régulière et que vous vous appliquiez à la pratique spirituelle d'observances qui sont spécialement adaptées à votre sexe (*quod specialiter suo sexui aptum*) comme vous pourrez le constater. En premier lieu, voici ce qui convient à vos saintes âmes : si une personne veut quitter ses parents, renoncer au monde et entrer au bercail, désormais, pour pouvoir échapper, avec l'aide de Dieu, à la gueule des loups spirituels, elle ne sortira pas du monastère jusqu'à sa mort, pas même pour aller à la basilique, où l'on sait que se trouve la porte. »⁷

Comparé à la conformité des observances des premières générations cénobitiques (Pachôme, Augustin) qui se contentaient de recopier les législations masculines à l'attention des moniales⁸, le dessein de l'évêque d'Arles est incontestablement novateur. Ce fragment de la *Regula ad virgines* exprime une ferme détermination à tracer une ligne de partage entre des pratiques monastiques proprement masculines et proprement féminines. Deux éléments fondent ce projet : d'une part, la création d'une observance strictement féminine et, d'autre part, pendant immédiat de cette recommandation, et en quelque sorte sa conséquence directe, l'établissement d'une stricte clôture, caractéristique spécifique du monachisme féminin. Du même coup, comme le suggère J. Tibbets Schulenburg, l'institution d'une barrière physique, d'un mur protecteur permettait une meilleure protection des moniales face aux dangers physiques (violence, rapt, viol) qui les menaçaient⁹. Pourtant, même si la clôture féminine est traditionnellement plus rigide, ce point de vue porte à confusion. Bien que la notion de *stabilitas* ait été initialement formulée dans une législation consacrée aux femmes, elle n'en

6. J. Tibbets Schulenburg, « Strict Active Enclosure... », p. 52.

7. *RCV* 2, p. 181.

8. Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques*, introd., p. 68-69.

9. J. Tibbets Schulenburg, « Strict Active Enclosure... », p. 53.

demeure pas moins la règle générale pour toutes les institutions cénobitiques sans acception de genre. Qu'elle soit justifiée par un besoin de sécurité ou qu'elle relève d'un point de doctrine, l'exigence de la clôture est quasi équivalente pour les deux sexes. Le monachisme arlésien confirme cette injonction. À l'instar de la nonne, le moine demeurera au monastère *ad mortem*¹⁰. Inspiré par son prédécesseur, saint Aurélien d'Arles exigea la claustration et la *stabilitas*¹¹ sans régime de faveur pour l'un ou l'autre des sexes. Un siècle après les premiers balbutiements du cénobitisme, saint Benoît dissipe le flou des définitions précédentes : « Quant à l'atelier (*officina*) où nous accomplirons assidûment tout cela, c'est le cloître du monastère (*claustra monasterii*) et la stabilité dans la communauté (*stabilitas in congregatione*). »¹² Expression fondamentale de l'expérience monastique puisqu'elle articule dans un schéma quasi complet les axes essentiels de la doctrine cénobitique, à savoir la clôture et la stabilité, la claustration n'est plus une option, elle est devenue intrinsèque au fonctionnement cénobitique.

Constamment préoccupées par le problème de l'insularisation, les règles masculines mettent en place deux catégories de mesures pouvant se conjuguer ou intervenir seules : les unes d'ordre matériel, les autres d'ordre prophylactique. Pour réaliser cet espace voulu le plus hermétique possible aux influences extérieures, l'institution monastique peut avoir recours à deux procédés qu'elle conjugue parfois. Le choix d'un site géographique dont l'accès est rendu difficile par la nature elle-même. C'est le cas déjà cité du monastère de Lérins construit sur une île. À défaut de site géographique propice à la solitude, n'oublions pas que le monachisme arlésien est urbain, les moines ont pu avoir recours au procédé architectural de l'enceinte ou du mur : *Neque extra murum monasterii foras habeat*¹³. À l'instar de la clôture pachômienne, on retrouve la présence de murs dans les ensembles monastiques des pays de l'Est¹⁴. Il est malheureusement plus difficile d'aborder le problème de l'architecture monastique occidentale pour une période aussi

10. *RCM* 1, p. 212.

11. *RAM* 2, p. 229 ; identique chez *RAV* 1. Dans la mesure où les deux textes sont similaires, V. Desprez n'a pas jugé nécessaire de les présenter une nouvelle fois. On se référera à la page 229 pour prendre connaissance du texte.

12. *RB* 4, 98, t. 1, p. 465.

13. E. Renoir, « Clôture monastique », *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. 3.2, 2024-2034, p. 2025.

14. *Ibid.*, p. 2025, note.

reculée de l'histoire. Ce n'est que vers l'an 800 que « ces monastères devinrent de vastes bâtiments aux plans standardisés », dont le meilleur exemple est celui de saint Gall¹⁵.

Toutefois, la règle du Maître et la règle de saint Benoît font toutes deux référence à un complexe architectural qui sans toujours mentionner explicitement une enceinte laissent supposer sa présence : « Quant au monastère, il doit être, si possible construit de telle façon que tout le nécessaire, c'est-à-dire l'eau, le moulin, le jardin et les divers métiers, s'exerce à l'intérieur du monastère, de sorte que les moines ne soient pas obligés de courir au-dehors de tous les côtés (*ut non sit necessitas monachis vagandi foris*), car ce n'est pas bon du tout pour leurs âmes. »¹⁶

Les notions de *intra monasterium* et de *foris* suggèrent un espace limité, clôturé par un élément matériel ne permettant pas de discerner de l'intérieur un éventuel visiteur puisque le Maître précise : « La porte du monastère aura à l'extérieur un anneau de fer dans une femelle, pour que les arrivants puissent frapper à la porte et que l'on soit averti à l'intérieur de l'arrivée de toute personne qui survient. »¹⁷

Mais à défaut de références directes ou indirectes à un mur, la porte matérialise tout aussi bien ce désir d'enfermer : *ianua*, *regia*, *ostium*, *porta*, *postilicum*, autant de vocables sont utilisés par les règles pour garantir l'efficacité de la claustration¹⁸. Des gestes aussi insignifiants que l'ouverture et la fermeture de la porte prennent parfois des proportions ahurissantes : « Postés à cet endroit, ils fermeront à toute heure le monastère derrière ceux qui sortent et l'ouvriront à ceux qui entrent, et ils annonceront les arrivants à l'abbé. En outre, ces deux vieillards ne doivent pas manquer chaque jour, aux heures fixées pour la lecture dans le monastère, de verrouiller les portes et de se joindre à la communauté. »¹⁹

Et le Maître d'ajouter : « Cependant, on ne leur demandera pas d'autre travail (aux portiers), s'ils sont à toute heure occupés à ouvrir et à fermer (les portes du monastère). »²⁰ Il clôt par cette dernière pres-

15. David Knowles, *Les moines chrétiens*, trad. franç. par Christine Renard-Cheinisse, Paris, 1969, p. 98.

16. *RB* 66, 6 ; Le même complexe architectural apparaît dans la *RM* 95, 17. Voir aussi l'article de E. Renoir, p. 2029.

17. *RM* 95, 24.

18. *Ianua* : *RO* 26, 10 ; *RCV* 38, 3 ; 42, 6 ; *Regia* : *RM* 95 ; *Ostium* : *RCV* 2, 3 ; *Porta* : *RB* 66, 1-2 ; *Posticum* : *RCV* 30, 1.

19. *RM* 95, 2-6.

20. *Ibid.*, 95, 9.

cription : « La porte du monastère restera toujours fermée, afin que les frères, enfermés au-dedans, soient déjà en quelque sorte dans les cieux et séparés du monde à cause de Dieu. »²¹ Jeu de porte quelque peu obsessionnel qui montre bien l'acuité du problème de l'enfermement masculin et rappelle la même idée fixe de la règle des Vierges de Césaire.

Mais si le mur ou la porte sont les indices d'une architecture coercitive, l'adjonction d'un gardien ne fait que renforcer l'action isolante : le portier représente un véritable obstacle humain sis aux frontières des extériorités²². Outre leur fonction hospitalière, leur rôle est de garantir la claustration contre toute transgression²³, de filtrer tout objet (lettres, cadeaux, vêtements) passant d'un monde à un autre²⁴. Ils sont un écran aux rapports entre le dedans et le dehors. Tout ce qui pénètre ou sort de la clôture doit être dûment contrôlé, répertorié et référé à l'abbé. Les femmes en particulier sont interdites de séjour dans le monastère.

Jonas de Bobbio rapporte la réponse de Colomban au roi Thierry qui voulait enfreindre la clôture : « Si tu essaies de porter atteinte à ce qui était jusqu'à présent soumis aux normes de la discipline régulière, je me passerai de tes dons et de tous tes secours. »²⁵. Le *claustrum monasterii* est plus ou moins rigide selon les règles, variant selon l'emplacement urbain ou rural du monastère²⁶. De la claustration totale et irréversible que l'on perçoit dans le monachisme arlésien « *Ut nullo ex vobis usque ad mortem suam de monasterio egredi* »²⁷, à une claustration plus souple, modulée par l'autorité abbatiale, « *Quapropter id definitivus observandum, ut praepeter illos qui pro utilitate monasterii ab abbate nuc illucque habere jubentur excursus, nullus egredi monasterium loco alio... presumat* »²⁸, dans les deux cas, nous sommes

21. *Ibid.*, 95, 22.

22. *RO* 26 et 27 ; *RM* 95 ; *RB* 66 ; *RIVP* 4, 16.

23. *RO* 26.

24. *RCV* 25, 1.

25. Jonas de Bobbio, *Vie de saint Colomban et de ses disciples*, introd., trad. et notes de A. Vogué, Bellefontaine, 1988, 33, p. 138. Le même discours est tenu par l'abbé Calais aux envoyés de la reine Ultregotte, *Vita S. Carlilefi, ab. Anisolensis*, *AS*, Iul. I., 76-91, 86.

26. Le monachisme placé en milieu urbain ne pratique guère l'hospitalité alors que les monastères campagnards mettent au point une clôture moins rigide, voir V. Desprez, p. 47.

27. *RAM* II ; *RB* 58, 15.

28. *RF* XX ; *RB* 67, 7 ; *RM* 90, 66 ; *RT* IV ; *RIVP* 1, 11 ; *CAS* I, IV, 6 ; 2 *RP* 10 ; *RO* 31, 1.

en présence d'un interdit absolu : les règles abolissent la liberté de mouvement, condamnent à l'immobilité, insèrent le moine dans un univers duquel tout contact spontané, physique ou verbal, avec le milieu social antérieur tend à être évacué. Confirmant l'importance de la clôture, Grégoire le Grand relate l'histoire de ce moine qui fut terrassé par la mort car, trop attaché à ses parents, il sortit du monastère sans avoir obtenu préalablement la permission de son abbé²⁹.

Plus ou moins strict selon les règles, progressant au cours de l'évolution des législations et renforcé par les canons conciliaires, l'enfermement demeure l'un des points cardinaux du cénobitisme ancien pour les femmes aussi bien que pour les hommes. Ce point de vue est nettement confirmé par R. Gilchrist. Dans son étude *Gender and Material culture*, elle tente d'évaluer l'influence de l'idéologie de la différenciation sexuelle sur l'archéologie des monastères féminins. Bien que son étude porte sur la culture matérielle de la fin du Moyen Âge, elle conclut que comparativement à son successeur, le monachisme ancien encourageait une grande fluidité et un certain non-formalisme entre les communautés d'hommes et de femmes³⁰. Ainsi, la claustration participe de l'édifice doctrinal du cénobitisme et ne saurait être expliquée en termes de nécessités ou d'impératifs particuliers, liés à la condition des femmes. L'insularisation sociale dans un espace rigide et circonscrit représente la base opératoire du projet cénobitique et le premier dispositif de la déculturation³¹. D'autres aspects de l'expérience cénobitique confirment-ils cette relative indifférence vis-à-vis de l'identité sexuelle ? Le programme ascétique tient-il compte des spécificités biologiques ou culturelles existant entre les hommes et les femmes ?

29. Grégoire le Grand, *Dialogues*, éd. A. de Vogué, SC, 251-260, Paris, 1979, II, 24, t. 2, p. 210.

30. Roberta Gilchrist, *Gender and Material culture ; The Archeology of Religious Women*, London and NY, 1994, p. 192.

31. D'après Erving Goffman, la *disculturation* est l'un des effets les plus caractéristiques de l'enfermement prolongé dans les institutions totales. Ce phénomène, engendré par « la suppression de la possibilité d'actualiser certains comportements et l'ignorance totale des modifications récemment intervenues dans le milieu extérieur », produirait un sentiment de désadaptation propice à la transformation de l'individu en membre normal, programmé de l'institution ; voir Erving Goffman, *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux*, trad. par Lilian et Claude Lainé, présentation, index et notes de Robert Castel, Paris, 1968, p. 55-56 et 245.

LES UNS COMME LES AUTRES :
NONNES ET MOINES, MÊME COMBAT

Les principes essentiels de la discipline monastique structurant les communautés monastiques féminines et masculines apparaissent clairement à la lecture des douze degrés d'humilité qui forment le programme d'ascèse cénobitique. Le traité sur l'humilité, *De humilitate fratrum* de la *RM* est un véritable tableau synoptique des étapes fondamentales de la *conversio*³². L'intérêt de ce traité réside tout d'abord dans son aspect systématique car il résume en quelques pages, et sans digression, les temps forts de la *conversio morum* et les moyens d'y parvenir. D'autre part, il a la particularité de fusionner et d'organiser les unes par rapport aux autres les trois vertus cénobitiques fondamentales : l'obéissance, la taciturnité et l'humilité, les deux premières n'étant finalement que des aspects particuliers de la dernière³³.

Trois parmi les règles masculines étudiées³⁴ et la règle de Donatus pour les moniales préconisent, avec ici et là quelques divergences, le même processus de conversion³⁵. Le but de notre recherche n'étant pas le strict point de vue de telle ou telle règle, mais une vue d'ensemble du processus, nous considérerons les légers décalages de degrés ou les nuances dans le développement de tel ou tel thème comme autant de variantes complémentaires d'un même système. Afin de simplifier l'étude des *latera eius scalae*³⁶, nous avons pris le parti de comparer la règle de Donatus à celle du Maître car son traité est à la charnière des deux autres et cela pour deux raisons. Premièrement, parce qu'il s'inspire directement du traité originel de Cassien³⁷ et puis, parce que le texte de saint Benoît qui s'en inspire, ne modifie que très légèrement sa source de référence, la *RM*.

32. *RM* 10.

33. Ces trois vertus ont leur assise dans les écrits scripturaires. Toutes les trois sont des exigences de la vie cénobitique sans lesquelles il n'est point de perfection. Mais dans la mesure où notre approche n'est pas exégétique mais sociopsychologique, nous renvoyons les lecteurs aux commentaires d'A. de Vogüé, *La règle de saint Benoît*, t. VII, l'obéissance, p. 135-164 ; le silence, p. 165-170 ; l'humilité, p. 171-183.

34. *RM* 10 ; *RB* 7 ; *CasI* IV, 39, 2.

35. Pour une étude de ces divergences, voir A. de Vogüé, *L'abbé et la communauté dans la règle de saint Benoît*, Paris, 1964, p. 251-266.

36. *RM* 10 ; *RB* 7, 9.

37. A. de Vogüé, *L'abbé et la communauté*, p. 265.

L'ascèse cénobitique conçue par la règle du Maître se résume aux points suivants³⁸ :

1. La crainte de Dieu et la peur de la Géhenne.
2. Ne pas aimer sa volonté, ne pas accomplir ses désirs.
3. Ne rien décider selon son jugement personnel, soumission au supérieur.
4. Obéissance aux choses injustes, dures et contraignantes.
5. Ne pas cacher à l'abbé ses mauvaises pensées ou mauvaises actions commises en cachette.
6. Se juger indigne de tout ce qui lui est présenté.
7. Croire être un ver et non un être humain.
8. Ne rien faire qui ne se recommande par la règle et [par les supérieurs].
9. Attendre pour parler d'être interrogé.
10. Être peu enclin à rire.
11. Parler doucement avec gravité, sans rire, humblement en ne tenant que des propos saints.
12. Manifestation de l'humilité jusque dans le corps, se croire coupable à tout instant. Lorsque le moine a gravi ces différents degrés, ce n'est non plus la crainte qui le motive mais l'habitude et le plaisir que procurent ces vertus.

Curieusement, alors que l'on s'attendrait à découvrir des différences substantielles entre le programme ascétique consacré aux femmes, il s'avère qu'à l'exception de la première étape de la peur, on retrouve chez Donatus exactement le même programme³⁹. Cette comparaison a permis d'établir les similitudes entre le processus d'apprentissage et la lente transformation que subissent les moines et celui préconisé pour les moniales. Si l'estompement des différences peut être attribué à l'influence de la règle du Maître et surtout à celle de Benoît, il n'en demeure que les moniales ne font l'objet d'aucune considération due à

38. *RM* 10.

39. 1. L'obéissance ; 2. Ne pas aimer sa volonté, ne pas accomplir ses désirs ; 3. Ne rien décider selon son jugement personnel, soumission au supérieur ; 4. Obéissance aux choses injustes, dures et contraignantes ; 5. Ne pas cacher à l'abbé ses mauvaises pensées ou mauvaises actions commises en cachette ; 6. Se juger une ouvrière mauvaise et incapable ; 7. Croire être un ver et non un être humain ; 8. Ne rien faire qui ne se recommande par la règle et [par les supérieurs] ; 9. Attendre d'être interrogé pour parler ; 10. Être peu enclin à rire ; 11. Parler doucement avec gravité, sans rire, humblement en ne tenant que des propos saints ; 12. Manifestation de l'humilité jusque dans le corps, se croire coupable à tout instant.

leur sexe. Donatus aurait fort bien pu l'adapter aux nécessités féminines et pourtant il reprend pratiquement point par point, l'armature du traité d'humilité recommandé pour les hommes. Aucune parmi les douze étapes recommandées n'établit une différence de nature entre les deux sexes qui en adhérant au monastère, perdent leur identité.

Globalement, le processus de *conversio* des femmes et des hommes s'articule à partir de quelques étapes successives et concomitantes. Le premier degré fonde la discipline sur la peur. L'absence de cet élément représente la seule omission de la règle des moniales. Dans la mesure où il n'a pas été repris par Donatus, nous ne le traiterons pas ici. Les degrés 2-11 (1-11 pour Donatus) se rapportent aux trois vertus nommées antérieurement à savoir : l'obéissance (degrés 2-4 ; 1-4 pour Donatus) ; l'humilité (degrés 5-8) ; les degrés 9-11, paroles et rires⁴⁰ évoquent le traité sur la taciturnité⁴¹. Reprenons une à une les différentes étapes du programme ascétique.

L'obéissance

La pratique journalière de l'obéissance étant incertaine, l'institution ne peut se fier à la seule bonne volonté. Afin d'en réduire l'aléatoire, les règles instaurent une grille de contrôle très serrée en restreignant au maximum l'initiative personnelle. Chaque geste requiert une permission de l'abbé⁴². Même pour ce qui touche aux besoins de la nature, spécifie Cassien, le moine ne présupera pas l'approbation du supérieur⁴³. Dans le domaine de l'ascèse personnelle, la ferveur trop spontanée du moine est également répréhensible : « Le frère qui fera vœu de jeûner ou de passer un jour sans manger ou de faire abstinence, au-delà de la mesure prescrite, et qui sans ordre de l'abbé, voudra faire quelque chose au gré de sa volonté, on ne le lui permettra pas... »⁴⁴

Le renoncement à une tranche de pain ou à une couverture doit être préalablement autorisé. Interprétée comme une manifestation du libre arbitre, toute initiative, bonne ou mauvaise, est considérée comme un caprice, donc pécheresse par essence. Dans cette perspective, le bon zèle lui-même n'est qu'un témoignage diabolique de la volonté propre⁴⁵. Toutes ces injonctions contribuent à

40. A. de Vogüé, *L'abbé et la communauté*, p. 262.

41. *RM* 9.

42. *RB* 49, 10 ; *RO* 31, 1 ; *RIVP* 1, 10 ; *RM* 53, 11-15.

43. *CasI* 4, 10.

44. *RM* 74, 1.

45. *RM* 74.

l'assujettissement du moine à un univers entièrement soumis à un règlement intransigeant et à une figure abbatiale autoritaire et omniprésente contre lesquels il est absolument interdit de se rebeller. Le moindre murmure, une attitude légèrement négative, la plus infime expression de mécontentement sont perçus comme une manifestation de la volonté propre chez les moines comme chez les nonnes. L'interdiction de refuser les ordres du supérieur ou de la supérieure représente un autre pan de cette obéissance. Le paragraphe « si l'on enjoint à un frère (ou à une sœur) des choses impossibles »⁴⁶ montre bien la position du reclus ou de la recluse en face d'une autorité accablante et inébranlable. Cette soumission constante a pour effet d'enrayer la *propria voluntas* car en aucun cas, le moine ne doit faire appel à son propre jugement. Parallèlement à la lutte contre la volonté propre, d'autres techniques venant parfaire la sujétion de l'individu à l'institution et augmenter la maîtrise de chacun sur son corps et sa pensée sont mises en œuvre. Le corps devient alors l'instrument privilégié de la pédagogie contraignante.

Bien que l'adhésion au monastère procède souvent d'un choix délibéré, les risques d'insoumission individuels et collectifs demeurent latents. Les témoignages directs de l'expérience vécue à l'intérieur de l'institution sont rares et ne font état explicitement ni du rapport que l'individu entretient avec l'institution, ni des réactions psychologiques qu'engendre cette formation. Les systèmes de défense, les résistances au changement demeurant généralement dans une obscurité parfaite. Toutefois, ici et là, l'hagiographie dévoile ce type d'attitude. Un jour, raconte Grégoire le Grand, un jeune moine, fils d'un *defensor* affecté au service de table de saint Benoît comme porte lampe, se révolta en pensée contre son abbé : « Qui est-ce que j'assiste, moi, pendant qu'il mange ? Je lui tiens la lampe, je lui sers d'esclave ! Quand je suis ce que je suis, moi, le servir ? »⁴⁷ Découvert par saint Benoît, il fut vertement semoncé et dut quitter immédiatement son poste. Au détour de cette anecdote dont le propos était de montrer le don de voyance de saint Benoît, on reconnaît l'existence de ces résistances psychologiques à la sujétion. Les conflits d'autorité et la résistance passive des moines à la répression de leur *propria voluntas*, dont certains textes se font l'écho, ont existé dans l'histoire monastique. Que ce soit par les

46. *RB* 68 ; *CasI* IV, 10. R. Donatus, 40.

47. Grégoire Le Grand, *Dialogues*, II, 20, t. 2, p. 196.

révoltes contre saint Benoît⁴⁸ qui menait trop durement sa communauté ou contre saint Romain⁴⁹ qui, au contraire, manquait d'autorité, l'histoire cénobitique est parsemée d'épisodes qui évoquent bien des remous dans le calme et le silence des cloîtres. Si la soumission des nonnes à l'institution monastique semble *a priori* plus tangible, la révolte qui déchira le monastère de Poitiers prouve que les cas d'insubordination collective ne sont pas l'apanage exclusif des hommes. D'autres cas de désobéissance individuelle comme celui de Theudechild qui fut enfermée dans une cellule jusqu'à la fin de sa vie pour avoir tenté de fuir avec un amant wisigoth qu'elle avait soudoyé⁵⁰. L'évolution du Code pénitentiel des législations monastiques et le climat menaçant d'une pénalité omniprésente sont les indices, sinon d'une opposition, du moins d'une tendance à la désobéissance. Ces faits tendent à prouver l'existence d'une « vie clandestine »⁵¹ personnelle et non organisée, au sein de l'institution. Il est, par conséquent, tout à fait plausible d'accepter l'existence d'adaptations « primaire et secondaire » dont parle Goffman⁵² pour l'ensemble des institutions claustrales. Cependant, s'il est malaisé de vérifier le ricochet réactionnel des sujets, on perçoit de manière assez précise le processus mis en place par les règles pour parvenir à un assujettissement des moines et des moniales aux idéaux monastiques.

LA DOCILISATION DES CORPS : HUMILITÉ ET TACITURNITÉ

L'humilité

Conscientes du rapport étroit entre âme et corps, les règles anciennes n'ont pas hésité à investir un minutieux travail sur le corps, lieu de rencontre privilégié entre « une aptitude (corporelle) majorée »⁵³ des

48. *Ibid.*, II, 3-4, t. 2, p. 140-142.

49. *VPJ* 37, p. 280.

50. *HF* IV, 26 p. ; voir également l'introduction de Joan McNamara, *The Ordeal of Community : Hagiography and Discipline in Merovingian Convents*, Toronto, 1993, p. 5-29.

51. Le terme est emprunté à Erving Goffman, *Asiles*, p. 42.

52. L'adaptation primaire est la « transformation de l'individu en "collaborateur" de l'institution qui devient un membre "normal", "programmé" ou "incorporé" ». L'adaptation secondaire « caractérise toute disposition habituelle permettant à l'individu d'utiliser des moyens défendus ou de parvenir à des fins illicites (ou les deux à la fois) et de détourner les prétentions de l'organisation relatives à ce qu'il devrait faire ou recevoir et partant, à ce qu'il doit être », *ibid.*, p. 246.

53. Michel Foucault, *Surveiller et punir ; naissance de la prison*, Paris, 1975, p. 140.

reclus des deux sexes et « une domination accrue »⁵⁴ de l'institution sur l'individu. Autant qu'une vertu du cœur, l'humilité représente une aptitude du corps :

« Ensuite, le disciple gravit le douzième degré d'humilité sur l'échelle du ciel, si non content désormais de l'avoir dans son cœur, il manifeste sans cesse son humilité jusque dans son corps à ceux qui le voient, autrement dit, si à l'œuvre de Dieu, à l'oratoire, au monastère, au jardin, en voyage, au champ, partout, qu'il soit assis en marche ou debout, il garde sans cesse la tête inclinée, le regard fixé au sol, et se croyant à tout instant coupable de ses péchés, il croit déjà comparaître au terrible jugement, en se disant sans cesse ce mot que le publicain disait : "Seigneur, je ne suis pas digne, pécheur que je suis, de lever les yeux vers le ciel." » Et un disciple qui a de tels sentiments dira aussi avec le prophète : « J'ai été courbé et humilié au dernier point. »⁵⁵

Ce court texte montre clairement le lien intime existant entre la vertu monastique et certaines postures corporelles. On ne conçoit plus seulement l'humilité comme une attitude mentale mais on l'« agit corporellement » par l'adoption d'un maintien équivalent à un état d'âme. De notion abstraite, la vertu monastique agie par des gestes devient un état permanent et visible. Ici, la double action de l'inclinaison de la tête et du regard baissé a pour but d'induire ou de maintenir sans cesse vivant le sentiment de la culpabilité. Le maintien courbé, auquel les textes font référence, est révélateur d'un ensemble d'attitudes contraignantes. Dans son chapitre sur la croyance et le corps, Bourdieu fait référence à « des schèmes classificatoires » s'effectuant à travers les mouvements vers le haut et vers le bas⁵⁶. Si l'on fait l'inventaire des gestes consentis et appris dans les règles monastiques, tous sans exception appartiennent à la catégorie des mouvements vers le bas, féminins par excellence : l'inclinaison de la tête et l'abaissement du regard, le prosternement. Il est vrai que la plupart de ces attitudes ont un lien direct avec la liturgie. Les reclus et recluses, en contact avec un espace sacré doivent se plier à un cérémonial mais une autre raison, non moins importante est sous-jacente. Le processus de la satisfaction, c'est-à-dire la réintégration de l'excommunié dans la communauté, joue du corps à deux niveaux : celui du sacré certes mais aussi celui de l'humiliation et de la pénalité. Là encore, le rite de réintégration s'opère à partir d'une gestuelle qui confirme la présence intensive du corps pris dans une grille de mouvement et de position : « À la réunion générale des frères pour la syntaxe, il implorera son pardon prosterné à terre tout le temps de l'office, ne

54. *Ibid.*, p. 140.

55. *RM* 10, 82-86 ; *RB* 7, 62-66. Voir aussi Donatus, 48.

56. Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, 1980, p. 120.

l'obtenant que lorsque, sur décision de l'abbé, il lui aura été commandé de se relever. »⁵⁷

On retrouve le même rituel dans la *RM*. Saint Benoît quant à lui instaure un rituel de satisfaction plus complexe qui se déroule en différentes phases :

« Celui qui est excommunié pour faute grave de l'oratoire et de la table, au moment où l'on achève de célébrer l'œuvre de Dieu à l'oratoire, se prosterner devant la porte de l'oratoire et demeurera ainsi sans rien dire, mais seulement la tête contre terre, couché sur le ventre aux pieds de tous ceux qui sortent de l'oratoire. »⁵⁸

Cette première phase est celle de la demande de pardon. Elle s'exprime par la position du corps, tête contre terre, couché sur le ventre, offerte à la communauté. Humilité de la part du moine, certes mais aussi humiliation vis-à-vis du groupe. Il attend patiemment, privé de l'usage de la parole dans cette posture qui le force à manger la poussière. Cette première phase est suivie d'un premier degré de réintégration : « Quand sur l'ordre de l'abbé, il viendra, il se jettera aux pieds de l'abbé, puis de tous, afin que l'on prie pour lui... Et à toutes les heures, lorsque s'achève l'œuvre de Dieu, il se jettera à terre à l'endroit où il se tient. »⁵⁹

Cette phase amorce une deuxième attitude, non plus statique cette fois, mais un mouvement, celui de se jeter à terre. Répétitivement, il se précipitera aux pieds de l'abbé et de chacun des frères aussi longtemps que cela sera jugé nécessaire. Par la disposition du corps et sa mise en scène, on induit des sentiments aussi variés que la culpabilité et le reproche, l'humiliation et la déférence. De même, la règle de Waldebert destinée aux vierges met au point un système de satisfaction analogue :

« Les sœurs contraintes à la pénitence pour leurs fautes graves ne se tiendront pas à l'église avec les autres communiantes ; elles doivent faire l'office ailleurs dans une chapelle privée. Et lorsqu'elle sortent après avoir chanté l'office, elles doivent se tenir devant les portes de l'Église où les autres communiantes terminent leur office. Prostrées à terre, elles doivent demander à la congrégation de prier Dieu afin que leur contrition efface leur graves offenses. »

C'est tout l'espace de la subordination et de la dépendance de l'individu vis-à-vis du groupe et de la figure omnipotente de l'abbé ou de la mère supérieure qui sont mis en scène.

57. *CasI* IV, 16.

58. *RB* 44, 1-3 ; voir aussi *RM* 13.

59. *RB* 43, 4-5

Mais la reconnaissance de l'équivalence entre langage corporel et idéologie monastique que l'on observe dans le rite de réintégration analysé plus haut ne saurait suffire. Les *regulae* préconisent « un code spécifique de déférence auquel les reclus sont astreints »⁶⁰. À travers des marques de respect inscrites dans le corps, elles institutionnalisent de manière fixe et durable un certain type de sociabilité et ce faisant assurent le bon ordre du monastère et la sauvegarde de la hiérarchie. L'exigence de ces marques de respect s'exprime en divers points de la règle de saint Benoît, du Maître et de Waldeberg. Dans le chapitre consacré à la manière dont les frères qui sont au silence devront poser des questions, l'attitude suivante est prescrite : « ... ils resteront debout devant le supérieur, la tête humblement inclinée et ils ouvriront avec la clé du *Benedicite* leur bouche close et silencieuse. »⁶¹ La règle de Waldeberg confirme ces usages :

« Lorsqu'elles se rencontrent sur la route ou tout autre lieu, elles se détourneront en toute humilité en se demandant l'une l'autre à genoux une bénédiction. Chaque fois que les frères se rencontrent, le plus jeune demandera la bénédiction de l'ancien. Au passage d'un supérieur, l'inférieur se lèvera et lui offrira le siège où il est assis. Et le plus jeune ne se permettra pas de se rasseoir avant que son ancien ne le lui commande... »⁶²

Rester debout la tête inclinée, se lever devant un ancien ou une ancienne, se rasseoir après lui ou elle, c'est par cette gymnastique corporelle, que les règles inculquent « le sens des équivalences entre l'espace physique et l'espace social »⁶³ ou plutôt l'espace hiérarchique.

Née d'une réflexion sur la vertu d'humilité, l'inculcation de certaines attitudes et comportements comme équivalence de l'univers mental et des relations de domination n'est donc pas casuelle. Le fait de s'adresser aux anciens par le terme de *nonni*, de demander le droit à la parole et de se le voir refuser, la menace d'être réprimandé publiquement, d'avoir à confesser le moindre de ses actes à l'abbé ou se confesser à l'abbesse trois fois par jour, d'être obligé de faire toute chose au su et au vu de tous, l'imposition d'un travail humiliant, tous ces éléments viennent parfaire les dispositifs de la discipline. Inculquer des maintiens, c'est poser les bases d'une nouvelle représentation de soi. C'est aussi instaurer un nouveau type de relations aux autres et incorporer un espace de subordination. L'apprentissage de gestes spécifiques relève d'une mise en scène, propre à établir en même temps qu'un

60. Erving Goffman, p. 167.

61. *RM* 9, 3.

62. *RB* 63, 15-17.

63. Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, p. 120.

contrôle de soi, les signes extérieurs d'un assujettissement à la conformité et une acquisition de la soumission et de la subordination. Le corps devient ainsi le « pense-bête »⁶⁴ de la doctrine monastique et d'un ordre social. La reproduction d'un certain style d'attitudes et de comportements a pour but l'inscription sur une longue durée du changement de la personnalité. Par l'apprentissage d'usages corporels, c'est tout l'univers spirituel et hiérarchique qui s'impose au plus profond de l'être. Ajouté à cela, le danger de contamination morale dont parle Goffman est un trait courant dans l'institution monastique⁶⁵. L'immixtion d'un tiers est systématique. La présence d'un frère ou d'une sœur lors d'une visite d'un parent, la réception d'un paquet ou d'une lettre passe par l'abbé et l'abbesse, la surveillance réciproque et continue des doyens et des frères. L'imposition d'un système de délation⁶⁶ est également une marque de l'atteinte à l'intimité. À travers ce rapide inventaire des techniques disciplinaires, nous avons perçu les attaques continues qui altèrent l'autonomie du moine en tant qu'individu. La vulnérabilité consécutive à ces agressions permanentes – il faut exiger du moine, et surtout du néophyte, ce qui est contraire à son tempérament dit Cassien⁶⁷ – ne fera qu'accélérer l'adoption par le néophyte du programme ascétique. L'humilité n'est pas seulement une attitude du corps mais encore une attitude sociale dont on comprend les mécanismes dans la taciturnité.

La taciturnité

Dernière composante du programme ascétique, la *taciturnitas* est intimement liée aux deux autres vertus. Elle renforce l'obéissance car si « l'on s'abstient de parler, c'est pour mieux obéir à la voix du Christ »⁶⁸ et devient à la fois le signe et la pratique de l'humilité, donc de la subordination. L'enseignement du silence a par conséquent un double but : horizontal dans le sens d'une réduction des communications intra-groupe et vertical dans le sens d'un contrôle de l'individu. Le mutisme ou l'apprentissage de parole clef comme l'ouverture du *Benedicite* réduit les paroles peccamineuses⁶⁹, susceptibles de remettre

64. *Ibid.*, p. 115.

65. Erving Goffman, p. 174.

66. Pour l'exhortation à la délation, voir : *RPS* XXXVI ; *RO* 47 ; *RT* XIII ; *RMac* 13, 27 ; *RB* 46, 4 ; la *RB* 69, 1-2.

67. *CasI* IV, 8.

68. A. de Vogüé, *La règle de saint Benoît*, t. VII, p. 169.

69. *RM* 9, 33.

en cause l'institution, l'abbé ou la doctrine. Privés du rire et de l'expression de la réflexion même si les paroles sont bonnes et instructives, l'exigence du silence représente une sérieuse entrave au dialogue, à la réflexion commune qui peut s'instaurer. L'apprentissage de la réserve, du retrait social et de l'impassibilité ne font qu'accélérer l'érosion de l'individualisme. Cette réserve représente d'ailleurs l'une des vertus monastiques traditionnelles. La notion d'*apateia*, développée dans les milieux monastiques orientaux et adoptée par la spiritualité occidentale symbolise l'idéal monastique par excellence : « Toi de même comporte-toi comme sourd, muet et aveugle. »⁷⁰

La taciturnité, l'établissement de rituels fixes et hiérarchisés, l'interdiction de rapports spontanés et amicaux tendent à établir des relations impersonnelles entre frères. Prendre le parti d'un autre moine, donc s'identifier à lui, constitue une atteinte au processus de la perte de sa volonté propre que les législations mettent en œuvre. L'interdiction du phénomène du couplage fort connu dans les dynamiques de groupes, représente « une fuite du groupe en même temps qu'une réparation des dommages qu'on y encourt »⁷¹. Même lorsqu'il n'est pas de type homosexuel, le pairage perturbe le processus de perte de la volonté propre et met en échec l'identification au chef du groupe, l'abbé en l'occurrence. Les lectures spirituelles quotidiennes sont là pour empêcher les conversations et les disputes⁷². On pourrait voir dans cet empêchement à la spontanéité, dans cet encouragement à la réserve, au retrait social, les facteurs d'une usure permanente de la *propria voluntas*. Un autre indice de cette volonté de supprimer les velléités personnelles peut être perçu dans la tendance des règles à différencier les individus. Les procédés d'homogénéisation comme les rites de tonsure et de prise d'habit créent le premier effet de cette uniformité. Tous et toutes seront habillés de la même manière avec l'interdiction de se distinguer des autres⁷³. De manière générale, toute originalité personnelle est pénalisée car elle est l'indice d'une volonté de se particulariser, donc contraire aux vertus d'obéissance et d'humilité. En résumé, on peut conclure qu'au point de vue de la doctrine, les législateurs n'affichent aucun intérêt pour la question de la différence des sexes. Ils ne cherchent pas à créer des types d'expérience spirituelle qui conviendrait particulièrement à tel ou tel sexe. Bien au

70. *CasI* IV, 41.

71. Didier Anzieu, *Le groupe et l'inconscient*, Paris, 1985, p. 175.

72. *CasI* IV, 17.

73. *RT* XVII.

contraire, le projet global qu'édifient les règles confirmerait plutôt une volonté de briser toute différenciation de ce type et d'élaborer une expérience unique qui n'opposerait plus les sexes mais les moines des non-moines. Une comparaison plus détaillée entre une *regula* consacrée aux moniales et une *regula* masculine, permettra de confirmer ce point de vue.

AURÉLIEN *VERSUS* AURÉLIEN : UN CAS DE FIGURE

Les deux législations qui serviront de cas de figure ont été composées par le même auteur. Il s'agit du second successeur de Césaire, Aurélien, qui fut évêque d'Arles entre les années 546 et 555. En 547, aidé du roi Childebert, il fonda un monastère d'hommes dédié aux saints apôtres et martyrs. Florentinus en fut le premier abbé. Il établit un autre monastère de femmes dédié à sainte Marie dont les murs étaient mitoyens de l'église Notre-Dame La Major⁷⁴. Ainsi, ces deux règles ont en commun une même tradition monastique (Augustin et Césaire), un même espace urbain (Arles) et une même unité de temps (à quelques années de différence). La *RAM* est composée de 59 paragraphes alors que la *RAV* n'en contient que 48. À quel facteur doit-on attribuer cette divergence ? Le choix des clauses relèvent-ils d'une idéologie de la distinction des sexes ? Les 14 chapitres manquant dans la règle pour les nonnes étaient-ils inadaptés ou impropres à la gestion d'une communauté féminine ?

Le travail de dépouillement effectué par V. Desprez permet d'emblée de remarquer que la majeure partie des clauses constituant la règle féminine et la règle masculine sont identiques⁷⁵. Cette indistinction paraît d'autant plus étonnante que les deux règles arlésiennes en question s'inscrivent dans la tradition du monachisme urbain gallo-romain. Malgré l'influence de la mentalité et du droit romains qui véhiculent le principe de la division du travail entre les sexes, Aurélien n'a pas jugé nécessaire d'établir une nette ligne de partage entre l'expérience spirituelle des hommes et des femmes. L'omission des quatorze autres chapitres manquants ne saurait, elle non plus, relever d'une vision du monde monastique qui élaborerait, plus ou moins consciemment, une expérience spirituelle radicalement différente selon

74. Vincent Desprez, p. 226-227.

75. *Ibid.*, p. 252-253.

le sexe. La présence de ces mêmes clauses dans la *RCV* confirme que leur suppression dans la *RAV* n'est ni idéologique, ni sexiste⁷⁶.

Si la quasi-totalité des dispositions établies par les deux règles n'est pas caractérisée sexuellement, par contre les clauses 4 et 46 sont spécifiquement masculines puisqu'elles règlent le problème de la tonsure et de l'interdiction de recevoir le sacerdoce sans l'autorisation de l'abbé. Cependant, on se demandera dans quelle mesure ces deux éléments pouvaient fondamentalement modifier la vie quotidienne et l'expérience spirituelle des reclus par rapport à celle de leurs consœurs. Tout d'abord, la tonsure, à l'instar de la prise d'habit, représente un rite d'intégration dont le but essentiel est l'uniformisation des membres de la communauté. Cette stratégie de déculturation se retrouve sous d'autre forme dans le cénobitisme féminin. Les directives concernant la hauteur réglementaire de la coiffe des nonnes, donc leur standardisation, sont tout à fait comparables. En effet, deux parmi les règles féminines précisent que les coiffes ne dépasseront pas le trait tracé à l'encre sur l'un des murs du monastère⁷⁷. Dans ce cas, comme dans celui de la tonsure, il s'agit de briser toute volonté d'ostentation et de conformer les reclus à une image consentie.

Le chapitre 46 concernant la prise de sacerdoce est exclusivement masculine. Cependant, à une période où le monachisme est encore fondamentalement laïc et séparé de la fonction sacerdotale, la cléricalisation des moines est loin d'être systématique. Une fois intégré au monastère, le prêtre n'a plus de statut distinctif ni de privilèges particuliers dus à sa fonction. Puisque la place dans *l'ordo monasterii* n'est pas fonction du statut social, ni de l'âge du postulant mais de sa date d'entrée au monastère et de la valeur de ses mérites personnels, le nouveau candidat, qu'il soit prêtre ou non, devra gravir un à un les éche-

76. La liste de ces onze chapitres, accompagnés de la référence à la *RCV* est la suivante : le chapitre 17 fait référence à la réception des enfants (*RCV* 7) ; 28 interdit de se recoucher après prime (*RCV* 19-20) ; 35 interdit les conversations en particulier (*RCV* 51) ; 36 interdit de communiquer avec les excommuniés (*RCV* 34) ; 37 ordonne l'obéissance aux prévôts (*RCV* 35) ; 41 stipule de ne pas donner plus de 39 coups lorsque l'on afflige au moine la discipline du fouet (sur la discipline corporelle des nonnes, *legitima disciplina*, voir *RCV* 26) ; 42 l'abbé doit châtier comme un père (*RCV* 26) ; 44 la distribution du surplus de vêtements et de nourriture doit être faite aux pauvres (*RCV* 42) ; 45 lorsque l'on reçoit de nouveaux vêtements, le frère devra rendre les vieux (*RCV* 43) ; 47 les mineurs sont obligés de faire la donation de leurs biens au monastère à leur majorité (*RCV* 6) ; 48 L'hospitalité, et particulièrement la préparation de banquets, est interdite (*RCV* 39).

77. *RCV* 56 ; Donatus, 64.

lons du *cursus* monastique sans présumer de la supériorité de son *ministerium*. Il est évident qu'avec le développement de l'idéologie des trois ordres et l'amalgame du groupe des clercs à celui des *monachi* dans la classe de « ceux qui prient », la distanciation entre les moines et les *sacerdotes* va se réduire sensiblement, laissant loin derrière les nonnes claustrées et contemplatives. Au VI^e siècle, toutefois, nous sommes encore loin d'avoir atteint ce stade avancé de fusion. Ainsi, on peut conjecturer sans grand risque d'erreur que durant les premiers siècles monastiques, cette clause exclusivement masculine ne jouait pas une fonction fondamentalement distinctive dans la pratique cénobitique quotidienne.

En fait, le seul indice susceptible de révéler une quelconque différenciation sexuelle est fournie par la comparaison du chapitre 27 de la *RAM*⁷⁸ et de la clause parallèle stipulée par la règle des Vierges⁷⁹. D'un commun accord, les deux chapitres interdisent formellement l'usage de pièces de lingerie colorées, de couvertures bariolées ou de tissus richement décorés. Cependant, alors que la règle des moines proscrit l'achat de ces objets, celle des nonnes en interdit la confection. La différence entre achat et production est de taille. En suggérant que la couture et le filage représentaient des activités typiquement, sinon exclusivement féminines, ces deux injonctions soulèvent la question fondamentale de l'existence d'une spécification du travail selon les sexes ? Le travail de la laine qui dans la *RCV* tient une place importante dans l'activité quotidienne des sœurs est-il la seule activité prônée par Césaire ? Celui-ci mentionne également une activité qui a rapport aux livres⁸⁰, ce qui suggère également une activité intellectuelle. Un peu plus explicite, la règle de Waldebert fait état d'autres travaux. Les nonnes font la cueillette des fruits mûrs, elles battent le grain pour en extirper la farine, confectionnent le pain et connaissent parfaitement les techniques de la fabrication de la bière⁸¹. La référence à des outils en fer⁸² suggère l'importance du jardinage (bêchage, sarclage de mauvaises herbes) et le bricolage.

78. *RAM* 27 : « Vous ne vous servirez pas de pièces de lingeries séculières colorées. Vous n'achèterez jamais pour les autels des nappes en pure soie ornées d'or ou de pièces précieuses. »

79. *RCV* 45 : « On ne confectionnera jamais au monastère ni d'étoffes décorées et brodées, ni tissus damassés d'aucune sorte ni couverture bariolées. »

80. *Ibid.*, p. 32, 34.

81. Waldeberg, 12.

82. Waldeberg, 13, Donatus, 62.

Ces travaux domestiques, dont les hommes sont généralement dispensés, représentent-ils l'apanage exclusif des nonnes ? L'activité des moines était-elle foncièrement différente de celle de leurs consœurs ? S'il est vrai que l'économie des monastères campagnards exigeait parfois des moines un dur labeur agricole, travail dont les moniales étaient dispensées, ce n'est pas le cas pour les monastères urbains. Sans doute les moines étaient-ils déchargés du filage de la laine mais cela ne signifie pas pour autant qu'ils étaient affranchis de la plupart des tâches ménagères et des travaux de jardinage. Comme l'indique cet extrait de la règle du Maître, les moines investissaient une grande partie de leur temps à vaquer à des occupations domestiques de toute sorte :

« Cette même semaine en outre, ils feront le ménage du monastère, laveront les lieux d'aisance, couperont le bois, apporteront l'eau pour le visage, verseront l'eau sur les mains des frères quand ceux-ci entrent pour la communion, laveront les serviettes de table, les torchons, les serviettes de toilette et les effets sales des frères, aux heures où ils ne font pas la cuisine. »⁸³

La cuisine, le service de table, la lessive, le nettoyage du monastère, l'allumage et l'extinction des bougies, les soins des malades et des enfants, le jardinage, etc., représentaient des tâches quotidiennes. On a souvent voulu voir dans ces actes domestiques les indices d'une sainteté féminine en gestation. Si les hagiographes ont pu présenter certaines saintes comme Radegonde ou Balthilde en train de laver les latrines⁸⁴, c'est moins pour créer un modèle ascétique proprement féminin que pour souligner l'extraordinaire humilité de ces reines. Une fois encore, on se demande si le statut ne l'emporte pas ici aussi sur le genre ?

En résumé, peut-on parler de stricte répartition sexuelle du travail entre nonnes et frères ? Afin de répondre à cette question, il faut tenir compte de plusieurs facteurs. Premièrement, l'emplacement du monastère dans un contexte urbain ou campagnard est capital pour la détermination du travail des deux sexes. Dans le cas des deux règles urbaines étudiées, le thème du travail agricole n'est pas soulevé. Deuxièmement, l'obligation pour l'ensemble des reclus,

83. *RM* 19, 22, p. 97 ; voir *RB* 35, p. 565-569.

84. *Vita sanctae Radegundis*, éd. B. Krush, MGH AA 4.2, Berlin, 1877, 38-34 ; *Vita sanctae Balthildis reginae*, éd. B. Krush, MGH SRM 2, Hannover, 1888, 477-508 ; voir aussi *Sainted Women of the Dark Ages*, ed. and trans. by Jo Ann McNamara, John E. Halborg and Gordon E. Whatley, Londres, 1992.

chaque semaine à tour de rôle, de prendre en charge le travail domestique à l'intérieur du monastère tend à uniformiser le domaine de l'activité des femmes et celles des hommes. Finalement, l'emploi du temps des moines et des *monachae* est plus ou moins identique : au fil des heures, moines et moniales méditent, lisent, prient, écoutent les mêmes lectures (psaumes, fragments de la règle) lors du repas en communauté⁸⁵. Même si certaines de leurs activités étaient plus physiques ou au contraire plus intellectuelles, en définitive les *viri* et les *matronae perfectissimi* vivent encore aux VI^e et VII^e siècle, selon un mode de vie et surtout selon une discipline très similaires.

Cette étude du corpus des premières législations monastiques occidentales a permis de mettre en valeur l'extrême fluidité de la distribution des schèmes, des dispositions et des qualités féminines et masculines. En effet, ni la doctrine, ni l'institution cénobitiques ne semblent porter un intérêt particulier à la question des sexes, ni à l'établissement d'une ligne de partage essentialiste entre une expérience spirituelle spécifiquement féminine ou spécifiquement masculine. Bien au contraire, elles tendent à affaiblir les ressorts de l'identité sexuelle, considérée comme un effet de la *propria voluntas* dont il faut à tout prix éradiquer les racines pour créer un nouveau type d'individu conforme au modèle monastique. À l'instar du temps individuel qui se fond dans l'espace intemporel du monastère, la question de la différence des sexes est oblitérée par les législateurs. Ainsi plus qu'elle n'ouvre un nouveau point de vue, la lecture du monachisme occidental ancien en termes de genre débouche sur le vide. Par contre, dépouillé de ses connotations de sexe, l'usage du concept genre, défini comme un groupe de personnes présentant des caractères communs, est tout à fait pertinent. Il se dégage très nettement des textes que les règles instituent un autre type de clivage existentialiste. Le processus de déculturation et d'acculturation au programme ascétique permet l'élaboration d'un ensemble de dispositions et de conduites antithétiques des attitudes, des dispositions et des conduites exigées par la culture séculière. Dans cette perspective, la traditionnelle ligne de partage généralement associée à la

85. *L'ordo* de l'office est le même pour les hommes et les femmes. La seule différence réside dans le fait que les Vierges disent six psaumes au lieu de douze les jours ordinaires, voir l'analyse de V. Desprez, p. 255.

division sexuelle est transcendée⁸⁶ par un autre type d'ordonnement qui procéderait à une répartition méta-sociale des activités, des dispositions, des schèmes et des qualités. Dans l'imaginaire des moines, l'idéologie de la différence ne porte plus sur les sexes. Elle se place « au-delà du sexe et du genre »⁸⁷ en instaurant une nouvelle frontière discriminante où les *monachi* s'opposeraient aux *laici* sans distinction de genre.

Department of General History
University of Haifa
Mount Carmel
Haifa 31905
Israël

86. Voir l'article de Jo Ann McNamara, « An unresolved Syllogism... », p. 7.

87. J'ai paraphrasé le titre d'un article de N. Partner, « No sex, no gender », *Speculum*, 68, 1993.