

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

DIERKENS Alain, éd., "Religion et tabou sexuel", in *Problèmes d'histoire des religions*, Volume 1, Editions de l'Université de Bruxelles, 1990.

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Elle a été publiée par les
Editions de l'Université de Bruxelles
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site
<http://digitheque.ulb.ac.be/>

Editions de l'Université de Bruxelles

PROBLEMES D'HISTOIRE DES RELIGIONS

Edités par Jacques Marx

1/1990

RELIGION ET TABOU SEXUEL



**Institut d'étude des religions
et de la laïcité.**

Comité directeur

Président : H. Hasquin

Vice-Président : J. Marx

Secrétaire : A. Dierkens

Université Libre de Bruxelles
Institut d'étude
des religions et de la laïcité

**Problèmes d'Histoire
des Religions**

RELIGION ET TABOU SEXUEL

Edités par Jacques Marx
1/1990
Editions de l'Université de Bruxelles

Ce premier volume des "Problèmes d'histoire des religions" est la continuation de la série "Problèmes d'histoire du christianisme"

Dans la série "Problèmes d'histoire du christianisme"

9. Hommages à Jean Hadot, 1980

13. Sécularisation,
éd. Michèle Mat, 1984

14. Luther : Mythe et réalité,
éd. Michèle Mat et Jacques Marx,
1984

17. Propagande et contre-
propagande religieuses,
éd. Jacques Marx, 1987

18. Aspects de l'antycléricalisme
du Moyen Age à nos jours,
éd. Jacques Marx, 1988

19. Sainteté et martyre dans
les religions du Livre,
éd. Jacques Marx, 1989

© 1990 by Editions de l'Université de Bruxelles
Avenue Paul Héger 26 - 1050 Bruxelles (Belgique)
I.S.B.N. 2-8004-1018-3
D/1990/0171/15

Imprimé en Belgique

Ce premier volume des "Problèmes d'histoire des religions" est la continuation de la série "Problèmes d'histoire du christianisme"

Dans la série "Problèmes d'histoire du christianisme"

9. Hommages à Jean Hadot, 1980

13. Sécularisation,
éd. Michèle Mat, 1984

14. Luther : Mythe et réalité,
éd. Michèle Mat et Jacques Marx,
1984

17. Propagande et contre-
propagande religieuses,
éd. Jacques Marx, 1987

18. Aspects de l'anticléricalisme
du Moyen Age à nos jours,
éd. Jacques Marx, 1988

19. Sainteté et martyre dans
les religions du Livre,
éd. Jacques Marx, 1989

© 1990 by Editions de l'Université de Bruxelles
Avenue Paul Héger 26 - 1050 Bruxelles (Belgique)
I.S.B.N. 2-8004-1018-3
D/1990/0171/15

Imprimé en Belgique

NOTE DE L'EDITEUR

Le vingtième volume de notre collection a changé de titre: aux *Problèmes d'histoire du christianisme*, créés en 1970 par Jean Préaux, succèdent aujourd'hui les *Problèmes d'histoire des religions*. Cette modification est la conséquence logique des profondes transformations qui ont marqué l'évolution de l'ancien Institut d'histoire du christianisme, devenu l'*Institut d'histoire des religions et de la laïcité* et qui comprend désormais cinq sections: Histoire du christianisme; Histoire, pensée et civilisation juives; Histoire, pensée et civilisation de l'Islam; Histoire des polythéismes antiques; Laïcité, rationalisme et franc-maçonnerie.

Ansi se trouve confortée une tradition de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université libre de Bruxelles qui, en 1884, avait déjà inscrit à son programme d'études le cours d'Histoire des religions, dont le premier titulaire fut Eugène Goblet d'Alviella.

Nos fidèles lecteurs ne seront pas désorientés, puisque le XIX^e fascicule *Sainteté et martyre dans les religions du livre*, comportait déjà des contributions consacrées au judaïsme et à l'Islam. Ce volume-ci est constitué, comme les quatre livraisons précédentes, des communications présentées à l'occasion du Colloque annuel de l'I.E.R.L., qui s'est tenu cette fois, les 4 et 5 octobre 1990, sur le thème *Religion et tabou sexuel*. Ne figurent cependant pas au sommaire les textes de Nicole Loraux, «A propos du plaisir des dieux» et de Guy Philippart sur le mythe marial dans l'Occident médiéval, dont le contenu est esquissé par Alain Dierkens dans les conclusions du présent volume.

Jacques MARX

LES VICISSITUDES DE LA NOTION D'INTERDIT

par
Luc de HEUSCH

Le problème anthropologique auquel nous sommes conviés à réfléchir est bien embrouillé. N'avons-nous pas été imprudents d'ériger en catégorie générale un concept qui, à l'origine, appartient en propre aux Polynésiens? Dans les langues polynésiennes, le mot *tabou* (et ses variantes), toujours employé comme adjectif, désigne des êtres ou des choses que l'on ne peut toucher sous peine de devenir soi-même *tabou*. Un enfant nouveau-né, un cadavre, la personne du chef sont *tabous*. L'homme *tabou* est lui-même tenu à certaines restrictions. C'est ainsi qu'il ne peut se servir de ses mains pour se nourrir (Radcliffe-Brown, 1968). S'il ne respecte pas ces règles, il tombera malade et risquera même de mourir. Des rites de purifications lui permettent le cas échéant de retrouver son état normal: *noa*. *Tabou* et *noa* s'opposeraient-ils comme sacré et profane? Cette idée-là nous vient en ligne directe de Durkheim et je pense qu'il convient de s'en méfier. En tout cas, la notion polynésienne de *tabou* est loin de correspondre au champ sémantique plus vaste et plus vague que ce mot recouvre aujourd'hui dans son usage courant, repris dans le titre de ce colloque. On pourrait dire plus exactement que le *tabou* polynésien est une spécification particulière d'un type de comportement que l'anthropologie désigne généralement par le terme d'*interdit*. Les Anglo-Saxons préfèrent dire *avoidance* (évitement), expression qui me paraît trop faible. *Tabou*, en revanche, est chargé depuis Freud d'un poids affectif trop lourd. Entre les deux, le terme *interdit* me paraît plus neutre, exempt d'exotisme polynésien... ou psychanalytique.

Il s'agit d'une notion fondamentale qui envahit toute la vie sociale. On peut affirmer sans hardiesse qu'il existe dans toute société humaine un système d'*interdits* plus ou moins prégnant. Toujours variable dans son contenu, il contribue à la constitution d'une ossature symbolique. Que le symbolisme commence avec l'interdit, ce n'est pas Freud qui me contredira. S'il n'y avait plus d'interdits, il n'y aurait plus de psychanalystes, car c'est sur ce terrain-là qu'ils recrutent leurs clients, au même titre que les devins-guérisseurs africains.

Mais nous ne sommes plus comme Freud, à la recherche de sa genèse, et nous nous garderons bien d'y voir un corrélat du soi-disant totémisme. L'interdit touche tous les domaines, les plus graves comme les plus futiles.

Le premier anthropologue à en avoir fait une analyse minutieuse dans une société africaine est sans doute Evans-Pritchard à propos des Nuer du Soudan. Il s'en tient à l'expression indigène *thek*, qui signifie littéralement «respecter» (Evans-Pritchard, 1956, 177). La diversité du champ d'application de cette action semble défier toute interprétation cohérente. Nous croyons comprendre pourquoi un homme ne peut se montrer nu devant les parents de sa femme. Mais nous comprenons déjà moins bien pourquoi il doit aussi s'abstenir de manger dans leur maison. Mais, de leur côté, les Nuer s'étonnent que les Blancs manquent de respect envers leur épouse lorsqu'ils mangent publiquement en sa compagnie. Ils trouvent cela de la plus haute inconvenance.

Inconvenance est cependant un terme trop faible pour définir le vaste champ des interdits relevant de la catégorie *thek* car la transgression met la personne en danger, nous le verrons. Mais il faut d'abord comprendre le principe fondamental qui la constitue comme ensemble structuré. Les interdits établissent une distance dans la communication. Mais cet écart peut aussi être instauré entre un être humain et un animal ou une chose. C'est ainsi que, durant la période menstruelle, les femmes doivent «respecter» la vache, c'est-à-dire s'abstenir de la traire. Les hommes, quant à eux, observent cet interdit en permanence. Ceux qui viennent d'enterrer un cadavre doivent «respecter» l'eau: ils ne peuvent en boire.

Je ne multiplierai pas les exemples et je ne tenterai pas de dégager la logique sous-jacente à l'ensemble de ces prescriptions qui constituent un code rigoureux. Je me bornerai à constater qu'ils ne relèvent pas fondamentalement de l'ordre religieux, mais, au-delà de la bienséance et de l'éthique, de l'ordre symbolique. Evans-Pritchard nous montre parfaitement bien que ce réseau de règles entend «séparer certaines personnes d'autres, ou les maintenir à distance de certaines créatures ou objets, soit de manière absolue, soit dans ces circonstances particulières, ou encore à propos de certaines affaires» (*Ibid.*, 181).

En d'autres termes, la catégorie *thek* fonctionne comme un opérateur sélectionnant un certain nombre de rapports d'incompatibilité dans le domaine de la communication. L'intervention du facteur religieux vient après: sous la forme d'une sanction automatique infligée par les esprits de l'air, garants de cet ordre. Le transgresseur est chaque fois affecté d'une maladie spécifique selon la nature de l'infraction, qu'elle soit ou non volontaire, car le champ de l'interdit ignore la responsabilité morale. C'est par un sacrifice que la victime de cette faute, de cette erreur ou de cette étourderie, éloignera de lui la présence pathogène d'un esprit de l'air. Le sacrifice a pour fonction essentielle de rétablir l'ordre naturel des choses, où, les hommes d'une part, les esprits de l'autre, demeurent rigou-

reusement séparés. C'est de manière tout à fait arbitraire que Evans-Pritchard introduit ici la notion de péché (*sin* en anglais). Il vaudrait mieux inverser la présentation des choses et dire que, dans le mode de pensée chrétien, la transgression de certains interdits provoque cette modification particulière du statut de la personne, cette flétrissure de l'âme et cette perte de la grâce que la théologie chrétienne qualifie de péché, idée totalement étrangère aux Nuer.

Un certain nombre d'interdits concernant naturellement chez les Nuer la vie sexuelle. Et tout d'abord il importe de «respecter», au sens français et nuer du terme, un certain nombre de dames auxquelles un homme est uni par une relation de parenté. Vaste projet qui se trouve au fondement de la société. La prohibition de l'inceste – on ne peut plus en douter depuis Lévi-Strauss – est – avec l'interdit du meurtre au sein du groupe – la seule règle véritablement universelle. Quelles que soient ses modalités particulières, elle ouvre le champ de l'exogamie, c'est-à-dire de l'échange des femmes. La prohibition de l'inceste est la règle par excellence, celle qui permet l'édification des structures de parenté, fondement même des sociétés humaines. Mais les Nuer considèrent l'inceste comme une transgression mineure si les partenaires sont des partenaires éloignés et les jeunes gens prennent souvent le léger risque qui s'y trouve impliqué (*Ibid.*, 185). Cependant, lorsque l'inceste est particulièrement grave, les coupables risquent de mourir dans les prochains jours, si le sacrifice ne vient pas réparer la faute. Ce rite est très révélateur: il n'efface pas un «péché» commis contre l'ordre divin, il modifie la relation incestueuse elle-même: le rite consiste à couper en deux la carcasse de l'animal. Contrairement à ce que pense Evans-Pritchard, l'on ne trouve ici nulle trace d'une souillure ou d'une pollution analogue à l'état de «péché». L'on opère d'ailleurs exactement de la même façon lorsqu'on procède à la fermeture d'une classe d'âge.

De l'adultère, les Nuer parlent «le cœur léger, sans dégoût ni honte» (*Ibid.*, 185). Il a pourtant comme curieuse conséquence de créer un interdit entre l'épouse infidèle et son mari, la victime. Si l'adultère a lieu sous le toit conjugal, le mari qui s'approcherait à nouveau de sa femme risque d'être affecté par la maladie *kor* – qui frappe les reins. Le sacrifice qui met fin à ce dangereux état a lieu en présence de la victime, de la femme et de l'amant. Ce rite, qui est d'origine dinka, demeure bien mystérieux à mes yeux, car il nous oblige à penser l'énigme de l'incompatibilité symbolique qui s'établit entre un mari et son épouse adultère.

La catégorie de l'inceste est fort complexe chez les Nuer. Elle n'inclut pas seulement, pour un homme, toutes les femmes qui lui sont unies par un lien cognatique, du côté du père comme du côté de la mère, durant six générations. Elle englobe aussi des relations sexuelles qui, à nos yeux, relèvent d'un autre ordre. C'est ainsi que deux proches parents ne peuvent avoir de rapports sexuels avec la même femme, et inversement deux femmes apparentées ne peuvent s'unir au même homme. Par exemple un homme ne peut faire l'amour avec la sœur de sa femme (la *belle-sœur* dans notre système d'appellation).

Pour rendre compte de l'extrême complexité du problème chez les Nuer – et dans quelques autres sociétés – Françoise Héritier a proposé «une deuxième définition de l'inceste», complémentaire de l'approche lévi-straussienne, qu'elle ne récuse pas: «Il ne s'agit plus du rapport qui unit deux consanguins de sexe différent dans une relation sexuelle prohibée, mais du *rapport qui unit deux consanguins de même sexe qui partagent un même partenaire sexuel*» (souligné par l'auteur). «Ce sont ces consanguins de même sexe, en relation de frère/frère, sœur/sœur, père/fils, mère/fille, qui se trouvent en relation incestueuse du fait de leur partenaire commun, et qui en supportent les dangers» (Héritier, 1979, 219). Françoise Héritier développe alors une subtile argumentation pour montrer que «la symbolique de l'inceste repose sur les piliers solides de l'identique et du différent» (*Ibid.*, 239). Mais maints exemples montrent que sont aussi interdites des relations avec des *êtres trop différents*. Par exemple, les Kaguru, une société matrilineaire d'Afrique centrale, condamnent fermement les rapports qu'une femme entretiendrait avec un homme d'une tribu voisine patrilinéaire et ne pratiquant pas la circoncision (Beidelman, 1977). L'écart entre les partenaires est cette fois trop grand. Mais par ailleurs, les Kaguru comme les Nuer, interdisent qu'un individu épouse ou courtise deux sœurs. Comme l'observe Carlos Gomes da Silva, un tel rapprochement est pourtant compatible avec l'exogamie clanique. Ce que les Kaguru cherchent à abolir dans ce cas, ce sont des relations «trop proches»; ce qu'ils condamnent, c'est la «superposition de deux individus inscrits dans le même matriclan» (Gomes da Silva, 1989, 38).

Tout cela nous éloigne fort des préoccupations religieuses. La liberté de mœurs semble assez grande chez les Nuer, à condition que l'on sorte du village ou du campement, dont les membres sont généralement tous apparentés. Il faut rechercher ses bonnes amies – et ses épouses – en dehors de ce cercle. La sexualité est donc sous la haute surveillance des règles de la prohibition de l'inceste. Mais celles-ci régissent le domaine que nous appelons l'adultère. Les Nuer assimilent à l'inceste (*rual*) les relations sexuelles qu'un homme aurait avec l'épouse d'un autre membre de son propre clan patrilinéaire. Mais ils tolèrent que de proches agnats (membres du même clan cependant) aient des rapports sexuels avec leurs épouses respectives: il en est ainsi des demi-frères de même père et des cousins parallèles de ligne paternelle qui leur sont assimilés, «car l'inceste n'existe pas entre les taureaux». Il faut entendre, nous explique Evans-Pritchard, que ces hommes gèrent en effet en commun le bétail qui sert à acquérir précisément ces épouses qu'ils sont autorisés à partager. Mais la présence symbolique de la mère complique encore cette casuistique: l'idée d'avoir des rapports sexuels avec la femme d'un frère *wérin* soulève le dégoût des Nuer, «comme le ferait la perspective d'une union sexuelle avec la mère» (Evans-Pritchard, 1973, 56). Cette proximité de la mère intervient aussi dans la gradation de la prohibition de l'inceste: il est plus grave d'avoir des relations sexuelles avec la fille de l'oncle maternel qu'avec la fille d'un oncle paternel, bien que celle-ci, mais non celle-là, appartienne à votre propre lignage exogame. Les

relations sexuelles avec la femme de tout parent du côté maternel est infiniment plus condamnable que les relations semblables avec la femme d'un parent paternel. Malgré mon long parcours lévi-straussien, je continue à croire, comme je le pensais au début de mes réflexions sur ce thème, il y a quelque trente ans, que la mère demeure la clé de voûte de la prohibition de l'inceste, et sur ce point je n'ai cessé d'être en accord avec la psychanalyse. L'interdit universel de la mère est sans doute la démarche décisive de la pensée symbolique comme ouverture vers l'Autre, que celui-ci soit le mari de la mère (le père) ou son frère (l'oncle maternel).

Dans le monde bantou, comme chez les Nuer, l'interdit est tout aussi éloigné du concept polynésien de *tabou*. On se souviendra que ce mot est un *adjectif* et qu'il désigne une qualité dangereuse qui caractérise certains êtres ou certaines choses. Le mot *thek* est un verbe chez les Nuer nilotiques. Le terme qui désigne l'interdit dans toutes les langues bantoues est, sous la forme *muziro* ou une variante, un substantif; Pierre Smith l'a clairement établi dans une étude qui est capitale pour notre propos (Smith, 1979). Il s'agit sans doute d'un très ancien système, car partout «les sanctions les plus courantes qui frappent ceux qui transgressent (les interdits) sont des maladies de la peau (*Ibid.*, 7). Le Rwanda servira de terrain de référence. Ici la formule générale de l'interdit est: «faire telle chose est un *umuziro*» (*Ibid.*, 9). Outre les fâcheuses conséquences dermiques, une sanction automatique frappe l'entourage du transgresseur: ses vaches, ses enfants, son conjoint, son lignage, voire le pays tout entier, sont menacés. Mais il ne s'agit nullement d'un châtement divin. Alors que les Nuer établissent un lien entre le respect des interdits et les esprits de l'air, au Rwanda, «il n'y a rien ni personne qui interdise ou sanctionne» (*Ibid.*, 11). Le système est donc parfaitement étranger à l'ordre religieux.

Essayons d'y voir plus clair. Il s'agit évidemment, comme chez les Nuer, d'un dispositif symbolique. Celui-ci n'a rien à voir au Rwanda avec le sacré et l'impur, ni avec l'idée de contagion. Le Rwandais qui a transgressé un interdit ne devient pas plus l'objet d'interdit que son homologue nuer. Le terme polynésien de *tabou* est donc, ici et là, tout à fait impropre.

Il y a au Rwanda des centaines d'interdits, voire des milliers si l'on tient compte des variations familiales et régionales. A cette catégorie n'appartiennent pas les règles fondamentales de la morale (le meurtre, le vol, le mensonge). D'ailleurs les transgressions sont moins perçues comme des fautes que comme des accidents (*Ibid.*, 21). Le domaine mystérieux des *imiziro* est en dehors du champ du contrôle social puisqu'il est marqué par une sanction automatique, quasi magique. Le fait de fumer la pipe en trayant les vaches n'est pas une faute contre la morale, mais c'est un *umuziro*, comme le fait de poser une pipe sur l'étagère aux pots à lait. L'incompatibilité entre la pipe et le lait de vache se fonde sur de multiples évocations. «La pipe est qualifiée de *diminueuse*, car elle

réduit totalement ce qu'on y met, tandis que le lait évoque une source intarissable d'abondance» (*Ibid.*, 29).

Mais, vous demanderez-vous, qu'en est-il ici des interdits sexuels? Et bien l'*umuziro* par excellence, aux yeux des Rwanda, est celui de l'inceste (*Ibid.*, 32). Ni le pouvoir, ni le milieu social n'interviennent car la sanction (maladies de la peau et extinction de la lignée) suffit. Une fois de plus, l'ordre divin n'est pas en cause. Les Rwanda, d'ailleurs, ressentent moins d'horreur que de mépris face à l'inceste. L'ensemble des règles relatives à la sexualité n'a rien à voir ni avec Dieu ni avec le culte des ancêtres ou celui des génies de la possession. Ces derniers, au contraire, encouragent plutôt leurs adeptes à la licence, et les rites d'initiation lèvent symboliquement la prohibition de l'inceste. L'entrée dans le sacré s'opère ici grâce à une transgression, selon le schéma proposé par Bataille, et qu'il eut tort de généraliser (Bataille, 1957). Les *imiziro* (pluriel de *umuziro*) constituent l'une des ossatures du système de parenté et d'alliance. A cet égard, l'interdit le plus strict est celui qu'une femme mariée observe à l'égard de ses beaux-parents: elle ne peut en aucun cas «prononcer leurs noms ni aucun mot courant de la langue comportant certaines syllabes de ces noms et qui les évoquent donc» (*Ibid.*, 34). Les relations sexuelles sont suspendues en certaines occasions, sans nulle connotation religieuse. Il existe cependant certains interdits religieux: le culte des esprits de la possession – si laxiste en matière sexuelle – impose à ses membres initiés certains interdits spécifiques, comme l'interdiction de brûler le bois de l'érythrine, l'arbre sacré. Pierre Smith voit fort bien que «les *imiziro* tendent à abolir toute distinction entre le profane et le sacré, puisqu'ils soumettent tout à leur même loi, de la cuiller en bois de ménage au bois de l'arbre sacré du culte» (*Ibid.*, 37). L'affaire de la cuiller est celle-ci: un homme peut battre sa femme (modérément), mais non avec la grande cuiller en bois qui sert à faire la cuisine: «ce serait provoquer sa mort, à moins que la cuiller ne la venge en tuant le mari (...). En effet, cette cuiller en bois est considérée comme l'arme protectrice de la femme, «celle qui retire du feu puisqu'elle l'empêche de se brûler lorsqu'elle mène sa guerre à elle qu'est la cuisine; une telle inversion de sa fonction évoque et provoque une inversion de son efficacité» (*Ibid.*, 26).

Mon intention n'est évidemment pas de décrypter la logique du système des interdits rwanda, pas plus que celle du système nuer. Je constate seulement que la sexualité y occupe une place relativement modeste et qu'elle n'apparaît jamais comme une névrose obsessionnelle, ce qui semble avoir été le cas à certaines époques de l'histoire du christianisme pour des raisons que nous aurons à élucider.

Je m'en voudrais tout de même, dans cet exposé introductif sommaire, de ne pas évoquer le cas troublant d'une société bantoue d'Afrique centrale, les Bamba, remarquablement étudiés il y a un demi-siècle par un anthropologue britannique, Mrs Richards (Richards, 1956).

Les Bemba ne se contentent pas d'interdire les relations sexuelles entre un certain nombre de partenaires, ils semblent considérer que toute relation sexuelle véhicule une sorte d'impureté. C'est parce qu'ils craignent que celle-ci ne se communique au feu de cuisine et ne contamine tous ceux qui partageraient le repas préparé par la cuisinière ainsi marquée, qu'ils sont tenus de se laver rituellement après un accouplement. C'est un tout autre débat qui devrait être inauguré ici: le statut de la notion ambiguë de souillure, de pollution ou d'impureté, qu'il importe, me semble-t-il, de distinguer soigneusement de la notion d'interdit.

La transgression des interdits ne provoque pas chez les Nuer une dégradation de l'être spirituel, une pollution, une espèce de «péché», comme l'affirme imprudemment Evans-Pritchard. Il serait tout aussi faux de traiter comme une souillure l'état particulier dans lequel se trouvent les Rwanda lorsqu'ils ont enfreint, par accident, l'un des innombrables interdits qui se dressent devant eux comme autant de «pièges symboliques», pour reprendre l'expression de Pierre Smith.

Elargissons le débat. Dans un ouvrage célèbre (1971), l'ethnologue anglaise Mary Douglas a proposé une nouvelle interprétation de la notion ambiguë de souillure rituelle. Elle souligne que la définition des nourritures abominables – et donc interdites – dans le Lévitique obéit à un vaste projet classificatoire du monde animal tel qu'on le voit à l'œuvre dans maintes sociétés primitives. Mary Douglas montre que la catégorie profane de saleté, comme la catégorie sacrée de «souillure» contribuent à la création d'un ordre symbolique procédant par des inclusions et des exclusions qui n'ont rien à voir avec de prétendues règles d'hygiène. Dans la préface de la traduction française de l'ouvrage, j'ai fait observer que les mots «propre» et «impropre» possèdent un double sens en français: un sens réel et un sens figuré qui évoque l'adéquation ou la non-adéquation à un certain ordre mental. Or ce sens figuré est précisément celui que les Lele du Kasai exploitent à fond lorsqu'ils rangent dans une seule catégorie linguistique (*hama*) les excréments corporelles, les sorciers maléfiques et certains animaux qu'ils jugent «impropres» à la consommation pour des raisons strictement intellectuelles. La sexualité naturellement n'est jamais *hama*, dégoûtante. On sait assez, en effet, qu'elle est passionnante. Mais certains théologiens n'ont pas hésité à la condamner radicalement en l'intégrant dans la catégorie de la souillure, pour en décourager l'exercice. Et c'est la singularité même d'une certaine morale chrétienne radicale, si on l'envisage, comme un anthropologue doit le faire, du point de vue de sa logique symbolique. C'est ainsi qu'à la fin du Moyen Age, Odon de Cluny rassemble en une homélie horrifiée le sens réel et le sens figuré de la souillure malodorante pour détourner l'âme des plaisirs de la chair. «La beauté du corps est tout entière dans la peau. En effet, si les hommes voyaient ce qu'il y a sous la peau, doués comme les lynx de Bétie d'intérieure pénétration visuelle, la seule vue des femmes leur

serait nauséabonde: cette grâce féminine n'est que saburre, sang, humeur, fiel. Considérez ce qui se cache dans les narines, dans la gorge, dans le ventre: saletés partout. Et nous qui répugnons à toucher même du bout des doigts de la vomissure ou du fumier, comment pouvons-nous désirer de serrer dans nos bras le sac d'excréments lui-même?» (cité par Huizinga, 1948, 167-168).

Les Bemba de Zambie, pour en revenir à eux, sont loin, naturellement, d'éprouver la même épouvante devant la sexualité. Mais l'on voit bien qu'ils s'en méfient. Ou plutôt, ils l'opposent à la cuisine. Or si l'on y réfléchit, sexualité et cuisine sont les deux grands modes d'articulation de la nature et de la culture. Ce n'est sans doute pas par hasard que le feu de la passion entretient avec le feu domestique des rapports métaphoriques. Et l'on sait assez depuis les travaux de Lévi-Strauss que le feu de cuisine est par excellence, dans les mythologies amérindiennes, le terme symbolique fondateur de l'ordre socio-culturel. Affirmer que la sexualité est «impure» aux yeux des Bemba, ce n'est donc pas traduire exactement leur pensée. Il vaudrait mieux dire qu'il est *interdit* de rapprocher sexualité et cuisine: la première est toute intimité, la seconde, le moyen par excellence de communication avec les autres. Nous sommes bien loin de la folie d'Odon de Cluny.

Il n'empêche que la sexualité, rapprochement exclusif et total de deux êtres isolés de la société, comporte, aux yeux des Bemba, une menace *pour les autres*. La sexualité est l'une des ambiguïtés fondamentales des sociétés humaines. Je n'en connais aucune, sinon la nôtre, qui ait décrété qu'elle est source absolue de souillure. Mais il n'existe, certes, aucune société qui n'ait réglementé l'exercice de la sexualité, dans et en dehors du mariage, comme s'il importait de ne jamais se laisser déborder par elle. Fondatrice de l'ordre symbolique par les interdits mêmes qu'elle définit, la sexualité impose à chaque société de jouer, avec plus ou moins d'aisance, avec le feu.

OUVRAGES CITÉS

- Georges Bataille, *L'Erotisme*, Paris, 1957.
 Mary Douglas, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Trad. française Anne Guérin, Paris, 1971.
 E.E., Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford, 1956.
 José Carlos Gomes da Silva, *L'identité volée*, Bruxelles, 1989.
 Françoise Héritier, «Symbolique de l'inceste et de sa transgression», in *La fonction symbolique*, édité par M. Izard et P. Smith, Paris, 1979, pp. 209-243.
 J. Huizinga, *Le déclin du Moyen Age*, Paris, 1948.
 A.R., Radcliffe-Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, trad. française de F. et L. Marin, Paris, 1968.
 Pierre Smith, «L'efficacité des interdits», *L'Homme*, 1979, XIX, I, pp. 5-47.

INTERDITS SEXUELS DANS L'ŒUVRE DE PHILON D'ALEXANDRIE DIT «LE JUIF»

par
Baudouin DECHARNEUX

Une étude s'attachant aux concepts de tabou et de sexualité (au sens large) dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie nécessite quelques remarques liminaires. Nous avons dans le titre de notre communication substitué au concept de tabou celui d'interdit¹. L'essence du développement philonien en matière de légitimation de la loi mosaïque réside précisément dans une volonté de rationalisation systématique des prescriptions bibliques. Le caractère exégétique de la plus grande partie de l'œuvre de Philon d'Alexandrie² implique une difficulté méthodologique de taille en ce qui concerne l'étude de concepts spécifiques. L'éclatement des thèmes selon les opportunités offertes par la méthode allégorique³ rend tout souci d'exhaustivité utopique. L'étude des comportements religieux relatifs à la sexualité n'a fait – à notre connaissance du moins – l'objet d'aucune étude systématique dans l'œuvre de notre auteur⁴. L'approche des interdits sexuels dans l'œuvre de Philon s'effectue essentiellement au travers du commentaire de la Loi mosaïque et des interdits multiples qu'elle implique. Nous n'entrerons pas, vu l'ampleur du propos, dans le débat historico-juridique extrêmement complexe qu'implique le commentaire et les applications de la Loi au I^{er} siècle. Notre étude s'assigne pour objet de circonscrire les raisons philosophiques innervant la problématique philonienne. La notion d'interdit sexuel s'inscrit dans le cadre plus large du rapport régissant les sexes dans l'œuvre de l'Alexandrin. De façon générale, le sexe (gonos) est défini dans son rapport aux sens et à l'organe phonique. Philon lui attribue un rôle strictement reproducteur qu'il oppose au plaisir (èdonè). Le couple èdonè-thanatos forme à cet égard dans sa pensée un nœud qu'il faudra garder à l'esprit au fil du développement de notre problématique.

L'opposition du mâle et du femelle est un thème récurrent en matière de sexualité. La supériorité, qualifiée de naturelle, du mâle sur le femelle est doublée chez l'Alexandrin d'une interprétation allégorique⁵ qui n'est pas sans rapport avec notre propos. De façon systématique, le femelle symbolise les sens tandis que le mâle symbolise l'esprit⁶. Reprenant la dichotomie mâle-femelle

que l'on trouve au premier chef chez Platon et Aristote, Philon en déduit le caractère actif du mâle et passif du femelle.

La dévalorisation constante du sensible au profit de l'intelligible conduit naturellement à entacher tout le rapport avec la matière d'une connotation négative.

L'hédoniste apparaît en filigrane du *Quod Omnis Probus* comme un esclave par rapport à un homme libre. Car, ce sont les passions qui enchaînent véritablement l'homme et non les vicissitudes de l'existence. Philon nous dit dans un passage évocateur:

«J'ai eu personnellement l'occasion d'observer bien souvent de belles petites esclaves dotées par la nature d'un parler agréable, prendre comme base de départ ces deux avantages – leur charmant aspect et leur gracieuse parole – et porter le ravage dans le cœur de ceux qui s'en étaient rendus acquéreurs»⁷.

L'opposition au plaisir et la mise en évidence des idéaux stoïciens⁸ bien connus dans l'œuvre de Philon mêlées au commentaire de la Loi mosaïque, font de la conception de la sexualité philonienne un objet d'étude extrêmement complexe. Nous subdiviserons notre propos en deux parties, premièrement le commentaire de la Loi; deuxièmement les implications philosophiques que le commentaire fait ressortir.

I. Le commentaire de la Loi sur les interdits sexuels

Le *De Specialibus Legibus*⁹ est particulièrement complet en ce qui concerne les interdits sexuels. Le *De Specialibus Legibus III* commente en rationalisant la Loi mosaïque et plus spécifiquement le sixième commandement. Philon s'attache à préciser les différents types d'interdits proscrits par la Loi. L'interdiction de commettre l'adultère (μοιχευδ̄)¹⁰ est d'entrée de jeu liée par Philon au concept de plaisir (ἐ̄δον̄) et à celui d'orgueil. Philon observe que l'attrait du plaisir s'exerce tant sur les êtres terrestres, maritimes, qu'aériens. Tous semblent lui être complètement inféodés. Il est tout à fait significatif de remarquer que Philon ne cite pas ici les créatures de feu qu'il cite dans le *De Somniis* sans doute en raison de leur nature angélique¹¹. La réprobation de Philon s'étend même au plaisir qu'il qualifie de naturel (ἐ̄φυσiv̄ ἐδον̄) si l'on s'y adonne de manière immodérée (αμ̄ετρ̄ος) et insatiable (ακ̄ορεστ̄ος).

«...c'est aussi le cas de ces amateurs du beau sexe, obsédés d'étreintes, qui entretiennent un commerce par trop luxurieux non pas avec les épouses d'autrui, mais avec leurs propres femmes»¹².

La définition de l'adultère comme démesure dans le plaisir transpose directement le concept d'interdit chez Philon dans le champ de la philosophie. D'une part, il s'agit de démontrer le caractère cohérent de la Loi, d'autre part, de

montrer que celle-ci conduit celui qui la pratique au genre de vie philosophique¹³.

Philon identifie les ravages du désir à une maladie. Il se trouve à l'intérieur du corps une flamme qui, insatiable, désire consumer à chaque instant un nouvel aliment¹⁴:

«Il est également riche d'une humeur dont le flux canalisé circule à travers les organes génitaux, produisant ainsi démangeaisons, prurits et chatouillements incessants»¹⁵.

Le désir et le plaisir ont donc une origine biologique en l'homme. Origine que la description de Philon nous présente comme une maladie. Maladie de l'âme, comme il le souligne plus avant dans son propos, mais dont l'origine semble être corporelle.

En *De Iosepho*¹⁶ commentant le célèbre passage de Joseph persécuté par la femme de Putiphar, Philon précise que les Hébreux suivent d'autres lois que les autres hommes. Dès quatorze ans, les autres (*tois allois*) s'adressent aux prostituées (*pornais*), aux débauchées (*chamaitupais*) et à toutes les femmes qui commercent avec leur corps. Chez les Hébreux, nous précise Philon, il ne peut être question pour une courtisane (*etaira*) de vivre¹⁷. La prostituée est punie de mort¹⁸. La chasteté (*partenois*) est la loi avant les alliances légitimes (*sunodôv vominôn*) et le but de ces alliances est, non le plaisir (*ouch êdonè*), mais la procréation des enfants légitimes (*alla gvèsiôn paidôn sporav*). Plus avant dans le texte, Philon définit l'adultère par la bouche de Joseph comme «*apo moixeias, tou megistou tôn adikématôn*», la plus grande des choses injustes.

Dans son autre commentaire des Lois, le *De Decalogo*, commentant le sixième commandement de la Septante, Philon place l'adultère en premier dans la liste des cinq commandements fixant les interdits¹⁹, le qualifiant également de plus grande des choses injustes. La problématique qu'il développe ici s'attache non seulement, comme dans les textes précédents, à définir l'adultère comme une maladie rongant le corps et distendant l'âme comme un feu, mais aussi, comme le mal par excellence qui contamine l'autre.

La responsabilité de celui qui commet l'adultère est comparable à celle du maître qui acquiert un disciple, à la nuance près que l'initiation a pour but le mal.

Dans la perspective philonienne de l'union sexuelle légitimée dans la finalité de procréer, la notion de pureté du sang est capitale. Le plus grand crime de l'adultère réside donc dans son fruit, à savoir l'enfant illégitime et ses conséquences sociales et juridiques. Il est bon toutefois de noter que Philon s'attriste sur le sort des enfants adultérins une fois la liaison illicite de leurs géniteurs découverte²⁰. La mort apparaît comme le seul châtement susceptible de punir un pareil crime.

Une liste d'interdits puisés dans la loi parachève la condamnation de l'adultère.

L'inceste, tout d'abord, que Philon stigmatise en une violente diatribe dont la complexité ne laisse pas de faire sourire le lecteur moderne:

«Se peut-il concevoir infamie plus impie? Déshonorer la couche d'un père disparu, qu'il aurait fallu garder intacte comme une chose sacrée! Manquer de respect à sa vieille mère! Qu'un homme soit à la fois le fils et le mari de la même femme, et qu'inversement une femme soit à la fois l'épouse et la mère du même homme! Que leurs enfants à tous deux soient des frères de leur père et des petits-fils de leur mère! Que celle-ci soit à la fois la mère et la grand-mère de ses enfants, tandis que celui-là est en même temps le père et le frère utérin de ses rejetons!»²¹

L'indignation de Philon atteint ici son paroxysme à un point tel qu'il n'envisage pas l'inceste opposé, à savoir la relation possible entre père et fille ou la possibilité que le conjoint du géniteur indigne soit encore en vie. Afin d'illustrer son propos, ce n'est nullement dans la Bible que Philon va puiser ses exemples mais dans la mythologie²². Cette situation, nous précise-t-il, s'est produite à Thèbes en Grèce antique avec Œdipe fils de Laios. Quoique cette union illicite ait été commise dans l'ignorance, elle engendra des maux incalculables dans la Grèce entière. Les Perses (*persai*) pratiquent l'inceste et Philon attribue les nombreux malheurs qui affectent leur empire à ce mal²³. En effet, la justice (*è dikè*) les punit de ce crime²⁴.

Philon avant que de stigmatiser l'inceste entre frères et sœurs poursuit en soulignant combien la loi mosaïque a vu juste en interdisant l'union entre un fils né d'un premier mariage et sa marâtre. L'argument avancé semble mettre en avant une assimilation qui aurait un but pédagogique, et on peut ici se poser la question d'éventuelles polygamies juives sans que nous en ayons aucune preuve tangible dans le corpus philonien.

L'inceste entre frère et sœur est condamné de façon tout aussi nette. Et Philon de citer une loi de Solon et des Lacédémoniens qui auraient abondé en ce sens. Par opposition aux Grecs, Philon dépeint la dépravation des mœurs égyptiennes et leur laxisme en matière d'inceste²⁵. L'argument avancé en faveur des interdits de la Loi mosaïque peut paraître étonnant à un lecteur moderne puisqu'il s'agit d'étendre le champ des alliances à l'univers entier.

L'universalisation des alliances subit cependant une restriction grave lorsque Philon développe l'interdiction des mariages mixtes. L'union conjugale avec une étrangère (*alloethvei*) est proscrite en raison de la possibilité tant pour le mari que pour les enfants de se détourner par le mauvais exemple de l'unité divine prônée par le judaïsme.

Philon s'attache également à stigmatiser l'union avec un partenaire ancien. Ainsi une femme divorcée ne pourra en aucune circonstance reprendre avec son mari des relations sexuelles²⁶. Une pareille attitude justifierait la peine de mort.

Les règles²⁷ interdisent les relations sexuelles de façon catégorique. Par respect de la loi naturelle (*vomov phuseôs*)²⁸ et surtout parce que le sperme ne peut être utilisé sans volonté de procréation. Sur ce point, Philon développe la métaphore du mauvais paysan semant sous le coup de la démence à contre temps. La matrice se trouve purifiée (*katarei*) par la nature chaque mois²⁹ comme un champ merveilleux. L'Alexandrin en déduit métaphoriquement que le bon laboureur devra attendre l'heure propice pour semer. Atelier de la nature (*tô tês phuseôs ergastèriô*)³⁰, la matrice doit être respectée pendant cette période purificatrice.

Il faut éviter les femmes stériles³¹ que des hommes pervers épousent dans le but de ne pas avoir d'enfants. Ceux qui ignoraient la stérilité de leur épouse sont excusables de ne pas la répudier en raison de l'attachement qu'ils éprouvent pour leur ancien amour. Les autres qui recherchent des femmes stériles ayant connu d'autres hommes et, partant, ayant fait preuve de leur stérilité³², sont «comme des porcs ou des boucs»³³. Philon les qualifie d'ennemis de Dieu et de la nature.

Le sort des invertis, pédérastes et castrats, n'est guère plus enviable aux yeux de notre auteur. La pédérastie (*to paidersteiv*) est un vice qui apparaît dans les cités³⁴. Philon stigmatise violemment non seulement la débauche sexuelle mais des usages tels que :

«friser et ordonner la chevelure, se frotter et se peindre le visage au moyen de crèmes, de fards et produits similaires, d'enduire leurs lèvres d'onguents parfumés car le plus propre à séduire de tous les artifices c'est la recherche en matière de parfums...»³⁵.

Le crime de ceux-ci est de transformer leur nature mâle en femelle, ce qui pour Philon est grandement déchoir³⁶. La mort, naturellement, pour de semblables personnages qui circonviennent la Nature.

En matière d'homosexualité, le *De Vita Contemplativa*, qui met en scène les thérapeutes, s'avère capital. A la débauche des banquets païens, Philon oppose le calme rituel des habitants du Lac maréotis. De façon tout à fait étonnante, l'Alexandrin souligne qu'à ce degré de sagesse

«les femmes ont la même ferveur et les mêmes principes que les hommes, (elles écoutent avec eux)»³⁷.

Les chastes réunions des thérapeutes sont opposées aux banquets de l'antiquité. Philon, dans un long développement, dépeint les deux banquets les plus célèbres de l'antiquité, celui de Platon et de Xénophon. Il s'oppose à celui de Xénophon en raison de la présence de «joueurs de flûtes, de danseurs, de jongleurs, etc.»³⁸, mais aussi à celui de Platon, en raison du choix de l'amour comme thème central et de la façon dont Platon procède pour le développer.

Alors que le désir de relations sexuelles avec des femmes est dépeint ici comme conforme à la nature, Philon fustige violemment le désir des jeunes garçons.

Cette opposition à la pédérastie s'unit chez Philon à une condamnation nuancée de l'esclavage et corrélativement de l'utilisation du corps de l'esclave³⁹.

Le thème est également propice, pour Philon, à condamner les mystères et les initiations⁴⁰ ainsi que les fêtes à Déméter. Les eunuques et castrats volontaires, au lieu d'être mis en évidence dans ces cérémonies, devraient être exécutés sur le champ.

Certains s'attaquent même aux animaux dépourvus de raison (*alogos*), ce sont les fervents en l'honneur de Sybaris qui arrivent à cette extrémité par les banquets et beuveries. Philon cite l'exemple de Pasiphaé qui, par les bons soins de l'inventif Dédale, aurait été saillie par un taureau et aurait accouché du Minotaure.

«Il est vraisemblable, nous dit-il, qu'il y aura encore d'autres Pasiphaé, si on lâche la bride aux passions; et il n'y aura pas que des femmes: les hommes, eux aussi, pourront avoir la tête tournée par les bêtes, et d'eux naîtront des monstres abominables, témoignages du degré extrême d'infamie où en sera arrivée l'humanité».

Très imaginaire, Philon conclut:

«C'est à cette infamie qu'on devra peut-être l'avènement d'êtres qui ne sont pas de ce monde: improbables et fabuleux hippocentaures, chimères et autres créatures de même espèce».⁴¹

Les humains ne sont pas les seules créatures à être frappées d'interdits sexuels. Ainsi les bergers devront veiller à ce que les espèces ne se croisent pas: ainsi le mulot est interdit car fruit d'un croisement.

En cas de fornication entre un humain et une bête, l'homme et la bête seront abattus pour punir et éviter la naissance de monstres.

Le viol s'inscrit dans une autre perspective, et Philon à son égard se montre plus indulgent⁴². De même nature que l'adultère car également motivé par le plaisir, il n'entache cependant que la famille de la violée. Dans le cas d'une femme ayant été mariée, Philon considère qu'il s'agit d'une moitié d'adultère. On ne punira donc pas de mort le coupable mais on le poursuivra pour violence. Il n'y a viol qu'avec des femmes libres⁴³ qu'il ne faut pas traiter comme des servantes⁴⁴.

La femme violée qui voit son agresseur traîné devant les tribunaux ne pourra pas choisir si oui ou non elle souhaite épouser l'homme qui l'a ainsi traitée. Son père décidera pour «son bien», mariage, et dot. Si le père est mort, les juges devront demander à la jeune femme si elle désire ou non partager le toit du violeur:

«Que sa réponse soit affirmative ou négative, poursuit Philon de façon quelque peu surprenante, on s'en tiendra aux arrangements établis du vivant du père».⁴⁵

Le détournement des femmes mariées est le seul cas où Philon manifeste une sollicitude quelconque pour la femme abusée. Dans l'hypothèse d'une rupture

du contrat signé de mariage avant consommation soit par ruse, soit par consentement des amants, le crime est assimilé à un adultère⁴⁶. Si la femme a été violentée, selon le lieu du délit, elle partagera ou non la lapidation du séducteur.

Les femmes calomniées ou avec lesquelles des maris se conduisent comme avec des courtisanes, si elles peuvent prouver leurs accusations, pourront quitter le mauvais mari⁴⁷. *Ispo facto*, celui-ci est privé du droit de divorce par consolidation du mariage⁴⁸.

L'importance de la problématique de la circoncision⁴⁹ dans l'œuvre de Philon nécessite que nous lui consacrons un développement important⁵⁰.

D'un point de vue sémantique, Philon emploie le terme «*peritemnô*» (au sens littéral, «couper autour»⁵¹) en lui attachant une connotation de retranchement du superflu. Ainsi en *De Agricultura*⁵², Philon, dans un développement relatif à l'art du bon pasteur, use de «*peritemnô*» pour désigner son aptitude à retrancher l'inutile au bien-être du troupeau.

La circoncision comme acte religieux est évoquée dans quatre traités de l'Alexandrin et justifiée de façon systématique et privilégiée dans le premier livre du *De Specialibus Legibus*. En *De Sobrietate*, Philon commentant de manière allégorique le fait qu'Ismaël soit appelé «un petit enfant (*paidion*)» en Genèse 21, 14-16, quoiqu'âgé de vingt ans (selon Philon), nous précise qu'il avait été circoncis à l'âge de treize ans. Ceci semble marquer pour Philon la rupture définitive avec l'enfance. Rupture que d'un point de vue allégorique, l'Alexandrin compare avec le fossé existant entre le sophiste et le sage.

Six arguments sont avancés par Philon de façon systématique pour justifier la pratique de la circoncision. L'importance de la justification de cette pratique dans le chef de l'Alexandrin est attestée doublement. En un premier temps, Philon, avant l'étude de tout autre point relatif à la loi mosaïque, s'attache à la justification de la circoncision dès le deuxième paragraphe du premier tome du *De Specialibus Legibus*. Il justifie ce choix en précisant que, d'une part, des railleries⁵³ entourent cette pratique religieuse, et d'autre part, en soulignant le caractère antique et sensé au plus haut des peuples qui l'ont adoptée. Philon cite le peuple égyptien en exemple sur ce point. A notre sens, cette présence de l'Égypte comme nation exemplaire en matière de circoncision n'est nullement un lieu commun rhétorique comme le suppose S. Daniel⁵⁴, mais un ancrage historique fondamental dans l'esprit de l'Alexandrin⁵⁵.

Qu'il nous soit permis d'évoquer qu'en matière d'éducation et d'études les Égyptiens sont posés en modèle en *De Vita Mosis I*. Si leur polythéisme est abondamment critiqué par Philon, le savoir d'une élite égyptienne est à l'opposé valorisé. Philon développe une réflexion sur le fait que:

«tant de milliers de gens, à chaque génération, se fassent circoncire, se mutilent eux-mêmes et mutilent leurs proches avec de pénibles douleurs...»⁵⁶.

Philon propose quatre arguments généraux en faveur de la circoncision et deux qui lui sont propres.

- Premièrement, la circoncision permet d'éviter la maladie du «charbon» qu'il qualifie d'inflammation chronique chez de nombreuses personnes non-circoncises⁵⁷.

- Deuxièmement, elle permet «une propreté parfaite qui convient à l'ordre sacerdotal». Et notre auteur de citer ici en exemple les prêtres égyptiens poussant l'hygiène jusqu'à se raser le corps tout entier⁵⁸.

- Troisièmement le membre viril circoncis offre une grande ressemblance avec le cœur (*pros kardian*)⁵⁹.

«Tout deux, nous dit-il, étant disposés pour la génération, l'esprit au sein du cœur (*to men echkardion pneuma voëmatôv*)⁶⁰ pour la génération des pensées, l'organe sexuel pour les êtres vivants (*to dé gonimon organon dzôôn*)⁶¹.

Cette identité d'aspect, voulue par les anciens, nous dit Philon, établit un lien de similitude entre le producteur des choses intelligibles et des choses sensibles.

- Quatrièmement, la circoncision prédispose à une plus grande fécondité. Fécondité que Philon justifie en nous disant:

«le sperme va droit son chemin, sans se répandre ni couler dans les replis du prépuce».⁶²

Philon en déduit que les nations (*tôn ethvôn*) pratiquant la circoncision sont plus prolifiques (*polugovôtata*) et plus populeuses (*poluanthrôpotata*)⁶³.

Toutes ces justifications traditionnelles relatives à la circoncision remontant à des «hommes admirables»⁶⁴ sont les fruits d'une lecture minutieuse des livres de Moïse. Philon nous donne ainsi à entendre que les Egyptiens auraient pratiqué la circoncision par adoption des prescriptions mosaïques.

Philon ajoute deux interprétations symboliques aux quatre traditions évoquées. D'une part, la circoncision est le symbole du rejet des plaisirs (*êdonôn ektomèn*)⁶⁵, d'autre part, de la connaissance de soi et du rejet hors de l'âme de la présomption.

- Le rejet des plaisirs car de tous, celui l'union de l'homme et de la femme est le plus important, en éliminant symboliquement celui-là, on manifeste son souci d'exclure tous les autres.

- La présomption, car l'homme qui refuse de se connaître lui-même s'identifie à la divinité croyant pouvoir façonner l'homme «comme de bons sculpteurs».

Il apparaît que Philon associe l'union entre l'homme et la femme avec le vocabulaire de la magie qualifiant ce plaisir d'enchantement⁶⁶. Le législateur aurait prescrit la circoncision afin d'éliminer de l'âme humaine le plaisir superflu. Il s'agit bien d'une mutilation ayant pour objet la limitation du plaisir

sexuel (dans l'excès). En outre, Philon semble accrédi-ter l'idée que le caractère prolifique des nations circoncises⁶⁷ serait dû à la volonté de Dieu et non seulement à l'explication biologique que nous avons déjà évoquée.

La portée de la circoncision s'avère à la fois, biologique, historique, philo-sophique, religieuse, magique, mystique. Elle pose l'homme circoncis au sein d'un réseau de connexions à caractère religieux qui lui permet de marquer son appartenance au genre philosophique le plus élevé, mais aussi de marquer sa volonté d'écarter les malédictions relatives à la stérilité et partant, à l'absence de descendance.

C'est un paradoxe qui ne se résout qu'en la divinité, que l'homme circoncis s'assure à la fois la possession d'une pensée juste et d'une descendance conforme à ses mérites. On le voit: sur ce point la mutilation sexuelle dépasse la portée symbolique de l'interdit pour toucher l'irrationnel.

La circoncision relève, dans les catégories de pensée philoniennes, d'une pratique religieuse purificatoire. En *De migratione*, Philon souligne clairement son attachement non seulement à l'aspect symbolique de la pratique mais aussi la nécessité de la respecter concrètement.

«S'il est vrai, nous dit l'Alexandrin, que la circoncision exprime la séparation (de l'âme) avec le plaisir et avec toutes les passions, et la suppression de l'opinion sacrilège selon laquelle l'esprit serait de lui-même capable d'engendrer, n'allons pas pour autant supprimer la loi pratique de la circoncision. Car nous négligerions aussi le service du Temple et mille autres observances, à force de nous intéresser aux seules lumières du sens profond»⁶⁸.

Une lecture synoptique des passages relatifs à la circoncision du *De Somniis II* et du *De Specialibus Legibus I* permet d'approcher la thématique de la double circoncision. La circoncision dans le *De Somniis* revêt en effet une signification cathartique très intéressante.

Philon effectue ici une comparaison entre ce qu'il nomme «la circoncision de la circoncision (Gen. 17,13)» et «la purification de la pureté (Nombres, 6,2)». Il s'agit de s'en remettre entièrement à Dieu pour être lavé de toutes souillures. Ceci implique l'élimination de toutes formes d'orgueil. Ainsi l'homme renonce non seulement au plaisir mais aussi au plaisir de se poser lui-même en modèle de pensée. Ainsi l'appel lancé par Philon en *De Specialibus Legibus I*, 305, à circoncire son propre cœur prend toute sa signification dans le cadre de la double suppression des plaisirs du corps et de l'intelligence.

II. Implications philosophiques

Les commentaires des lois relatives aux interdits sexuels ne vont pas sans référence à la culture grecque. Tout d'abord, en ce qui concerne les figures que

Philon évoque pour commenter son propos. Ainsi, Œdipe⁶⁹ est l'exemple qui vient à l'esprit de notre auteur lorsqu'il évoque l'inceste vertical⁷⁰. La légende de Pasiphaé⁷¹ est exposée lorsqu'il décrit la zoophilie. Solon⁷² et les lois lacédémoniennes⁷³ sont pris en exemple en matière de lois prohibant l'inceste, l'exemple des Perses et des Egyptiens ne va pas sans évoquer *Les Histoires d'Hérodote*, etc.

On peut avancer comme argument que ces différents éléments pourraient faire l'objet d'une stratégie visant à n'exposer les vices que chez les gentils. L'existence d'un traité comme le *De Providentia*, les passages relatifs au désintéret de la Loi de certains juifs lorsqu'ils ont épousé une non croyante permettent d'écarter cette hypothèse.

Les justifications de la circoncision sont sur ce point tout à fait représentatives de l'éclatement organisé de la pensée de l'Alexandrin. L'acte de circoncire se caractérise par l'action de trancher, couper, tailler, autour (*peri* et *temnô*) or l'utilisation de *temnô* dans l'œuvre de Philon se polarise philosophiquement d'une part, sur l'action du sacrificateur dans le temple, d'autre part, sur celle du Logos lorsqu'il sépare la matière.

L'acte de couper pris dans son sens métaphysique et cosmologique implique une harmonisation de chaque partie de l'univers dans le Logos divin⁷⁴.

Circoncire signifie bien ici marquer la Loi dans sa chair, mais il s'agit d'une Loi philosophique que le Logos divin dans sa fonction de «*tomeus*» institua dans l'Univers entier.

Le grand prêtre, symbolisé au premier chef par Aaron dans l'œuvre de Philon, perpétue symboliquement dans sa fonction sacrificatrice au Temple cette marque de la divinité sur le monde. Il apparaît donc que par la circoncision, chaque individu manifeste son attachement culturel à la communauté des croyants mais surtout, son adhésion à la philosophie véritable. Les peuples pratiquant la circoncision s'inscrivent donc dans la perspective de la loi harmonieuse régissant l'Univers.

En ce qui concerne la continence et l'éloge de la virginité, Philon fait explicitement mention à l'hebdomade, un concept grec qu'il considère comme symbole de la chasteté. Le nombre sept est le nombre de la génération par excellence.

La septième sécrétion du corps est identifiée comme le sperme et, sur ce point, Philon ne prend plus comme référence la Bible mais bien Hippocrate⁷⁵, «grand connaisseur de la nature», qui remarqua que la semence se fixe le septième jour dans la nature. Qu'il s'agisse du flux menstruel, des prématurés, des fièvres, des âges de la vie, le sept est le chiffre fatidique en jours, mois, ou années. Ici aussi l'identification symbolique du sept au chandelier à sept branches et au Logos qu'il représente nécessiterait de longs développements.

Les interdits sexuels pour nécessaires et efficaces qu'ils soient aux yeux de l'Alexandrin, ne revêtent leur véritable signification que dans la perspective allégorique.

L'épisode d'Abraham et de Sarah, la stérilité de cette dernière, et le rôle de la servante Agar sont autant d'éléments interprétés allégoriquement par Philon dans un contexte qui transcende le caractère sexuel du passage biblique.

Il en va de même de l'épisode de Joseph et de la femme Putiphar dont le commentaire allégorique conclut à la nécessité du rejet des passions par la vertu politique.

Les austères interdits sexuels de la Bible se trouvaient ainsi transposés dans le champ infini, de Dieu, du Monde, de l'âme et du philosophe. A l'interdit, l'effort de rationalisation de l'Alexandrin voulait substituer la philosophie : je vous laisse seul juge quant à la réussite ou à l'échec de l'entreprise.

NOTES

¹ Nous renvoyons sur ce point à la communication de Luc de Heusch sur les différences entre Tabou et Interdits, qu'il circonscrit clairement.

² On peut subdiviser l'œuvre de Philon en trois volets, premièrement les traités exégétiques; deuxièmement les traités philosophiques (*De Aeternitate Mundi, Quod omnis probus, Quis rerum divinarum heres sit, De Providentia*); troisièmement les traités historiques (*Ambassade à Caius, In Flaccum*). Le *De Vita Contemplativa* occupant à notre sens une place à part.

³ Voir note 5.

⁴ Nous pouvons toutefois citer: E. Brehier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 1950 (troisième édition), pp. 295-310. Les rapports et différences avec le stoïcisme sont développés en ce qui concerne le péché; Wolfson, *Philo II*, Harvard University Press, Cambridge Mass., sur l'éthique, pp. 165-322. Wolfson souligne, en 165-199, l'importance de la recherche d'une loi naturelle dans l'éthique philonienne. Sur le contrôle des désirs, voir pp. 225-236. Voir également V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden, Brill, 1977: le chapitre V fait le point de manière très exhaustive sur les rapports régissant Loi mosaïque, Loi de Nature et la Sagesse. V. Nikiprowetzky accentue cependant l'adéquation

totale que Philon poserait entre Loi mosaïque et Loi de nature. Si, comme le dit V. Nikiprowetzky, «... on ne trouve jamais chez Philon, exprimée ou suggérée, l'idée que la Loi de Nature est supérieure à la Torâ» (p. 123), il semble exagéré d'affirmer que «la Loi est la copie de la loi cosmique ...» (p. 131). Si l'adéquation était totale, on verrait mal la nécessité d'effectuer de longs développements allégoriques sur le texte de la Loi. D'autre part, les affirmations de Philon doivent être tempérées par les catégories grecques qui innervent sa philosophie. Citons également Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus Statesman and Philosopher*, Hildesheim, Georg Olms, 1967. (pp. 64-84), qui est intéressant quant à la position de Philon en matière de morale politique.

⁵ Sur l'allégorie dans l'œuvre de Philon, citons l'ouvrage de J. Pepin, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.

⁶ Les allégories relatives aux sens dans l'œuvre de Philon sont trop nombreuses pour que nous en fassions ici le développement. Citons les thèmes allégoriques de l'Égypte et de l'égyptien, Haran, Agar, etc.

⁷ *Quod Omnis Probus*, 38, traduction Madeleine Petit.

⁸ Sur les influences stoïciennes, voir E. Brehier, *Les idées, op. cit.*, qui présente Philon comme un stoïcien; Leisegang, dans son article *Philon* de la *Real-Encyclopädie*, défend la même thèse; R. Arnaldez fait le point sur les influences stoïciennes dans son *Introduction générale à la traduction complète de Philon* (Ed. du Cerf. Univ. de Lyon).

⁹ Il existe quatre livres sur le commentaire des Lois, il faut associer à ceux-ci le *De Decalogo* et plus spécifiquement le sixième commandement de la Septante.

¹⁰ *De Specialibus Legibus III*, 8-10 reprend la Septante quant à la numérotation des commandements et commente *Ex. 20,13* et *Deut. 5,17*.

¹¹ Nous n'évoquerons pas la thématique des anges déçus développée essentiellement en *De Gigantibus*, renvoyant sur ce point à notre article «Anges et Démons dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie», *Homo Religiosus. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, Anges et Démons 14*, Louvain-la-Neuve, 1989, pp. 147-175.

¹² *De Specialibus Legibus III*, 9, traduction André Mosès.

¹³ Sur ce point, voir la note 2 et plus spécifiquement la problématique de V. Nikiprowetzky.

¹⁴ *De Specialibus Legibus III*, 10.

¹⁵ *Ibid.*, 11.

¹⁶ *De Iosepho*, 40-41.

¹⁷ *Ibid.*, 43.

¹⁸ Voir en commentaire du *Deut. 23, 17* la justification en une violente diatribe de la lapidation des prostituées en *De Spec. Leg. III*, 51.

¹⁹ Philon considère en effet les cinq premiers commandements comme relatifs aux choses intelligibles et les suivants aux choses sensibles.

²⁰ *De Decalogo*, 129.

²¹ *De Specialibus Legibus III*, 14, traduction A. Moses.

²² L'exemple biblique de Noé et ses filles pourrait être évoqué par Philon, le commentaire allégorique autorisant de présenter un personnage biblique y compris dans une situation équivoque.

²³ Noter ici l'exagération rhétorique de Philon qui attribue subitement tous les maux des civilisations grecque et perse à l'inceste.

²⁴ *De Specialibus Legibus III*, 17-19.

²⁵ Voir note 8, p. 69 du *De Specialibus Legibus III* sur ce point.

²⁶ *De Specialibus Legibus III*, 30.

²⁷ *Ibid.*, 32-33.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 33.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, 34-36, voir également la figure allégorique de Sarah dont la valeur morale comme figure de la sagesse est évidente. Elle symbolise la persévérance avant la récompense.

³² Il est intéressant de noter que Philon semble attribuer la stérilité uniquement à la femme.

³³ *De Specialibus Legibus III*, 36.

³⁴ La cité est le lieu de la débauche opposée à l'austère retrait du monde des thérapeutes. Philon n'envisage pas le désert comme le lieu des tentations où l'homme vertueux combat le mal, mais plutôt comme un lieu de méditation serein.

³⁵ *De Specialibus Legibus III*, 37. Voir le même couplet sur le maquillage dans le *De Vita Contemplativa*, 34.

³⁶ Le rôle de la femme, outre les préjugés relatifs à la «nature femelle» très présents dans l'œuvre de Philon, est minutieusement décrit en *De Specialibus Legibus III*, 169-180. L'ordre de la cité implique les choses publiques et privées, c'est-à-dire la politique et la famille. L'ordre politique appartient aux hommes et l'ordre familial aux femmes. Philon souligne que les jeunes filles resteront à l'abri du gynécée et les femmes à l'abri des portes de la maison (169). Elles pourront cependant quitter la maison pour se rendre au temple mais à une heure de peu d'affluence. Les femmes doivent également être exclues des jeux afin de ne pas considérer la nudité des hommes, et, à l'opposé, les hommes s'abstiendront «d'assister au déshabillage des femmes» (176).

³⁷ *De Vita Contemplativa*, 32, traduction P. Miquel.

³⁸ *Ibid.*, 58.

³⁹ Sur ce thème, l'article de Moses I. Finley, repris dans «On a perdu la guerre de Troie», *Aulus Kapreilius Timotheus, marchand d'esclaves, Les Belles Lettres, Histoire, 1990*, pp. 169-182, ne manque pas d'intérêt. Finley note très finement le mélange de honte et de nécessité qu'implique l'utilisation de l'esclave dans l'économie antique. Page 180, notons la position de Sénèque qui ne va pas sans présenter de nombreuses similitudes avec celle de Philon. Voir également du même auteur, *Esclavage antique et idéologie moderne*, Paris, Ed. de Minuit, 1981 (anglais 1960).

Sur l'accès au corps de l'esclave, Finley nous dit in «On a perdu...» *op. cit.*, «... l'accès libre au corps de l'esclave est une condition fondamentale de l'esclavage». Cette facilité offerte aux propriétaires de jeunes garçons inquiète naturellement Philon qui articule sa problématique d'une part sur la Loi mosaïque relativement souple en ce qui concerne les esclaves (hébreux), et d'autre part, les idées philosophiques du premier siècle que nous avons évoquées en citant Sénèque.

⁴⁰ Il ne faut nullement en déduire un rejet radical des initiations et mystères. Sur ce point nous renvoyons à l'ouvrage de Goodenough, *op. cit.*, et aux nombreuses références philoniennes au pythagorisme. Il s'agit de stigmatiser les mystères qui auraient mis en scène des unions sexuelles. Thème que la patristique a repris avec le succès que l'on sait comme un argument majeur contre les mystères païens.

⁴¹ *Ibid.*, 44-45.

⁴² L'avortement relève de la Loi contre le meurtre soit le sixième commandement de la Septante. Philon distingue entre fœtus formé et non formé. En cas de violence sur une femme enceinte suivant l'état du fœtus, soit une amende est infligée soit la peine de mort. Voir sur ce point les notes 5 et 6, p. 128 du *De Specialibus Legibus III* de Moses. L'abandon des nouveau-nés est un crime plus grand pour Philon pratiqué par des peuples sans humanité (apavthrópias) (110). Les thématiques développées par Philon de l'homme roi de la nature, la nature personnifiée en artisan, l'allusion aux «philosophes de la nature» (117) relèvent de développements très hellénisés.

⁴³ Sur le viol, *ibid.*, pp. 65-71.

⁴⁴ Ceci rejoint les notes 39 et 40 en ce qui concerne d'une part, le rejet moral de l'utilisation physique de l'esclave, mais d'autre part, la reconnaissance juridique d'une différence entre esclave et femme libre.

⁴⁵ *Ibid.*, 71.

⁴⁶ *Ibid.*, 72-78.

⁴⁷ On peut s'interroger sur la signification de ce développement qui va peut-être dans le sens d'une codification des pratiques sexuelles entre époux. Il est à noter que la femme subissant des violences de la part de son mari ne pourra se plaindre que dans l'hypothèse où celui-ci la calomnierait pour la répudier! (79-82).

⁴⁸ *Ibid.*, 79-82.

⁴⁹ Voir sur le thème de la circoncision dans son rapport avec le christianisme, P. Borgen, «Observations on the Theme "Paul and Philo"», *Paul's Preaching of Circumcision in Galatia* (Galates, 5; 11) and Debates on Circumcision in Philo in *Die Paulinische Literatur und Theologie*, *Anlasslich der 50 jährigen Gründungs-Feier der universität von Aarhus, Aarhus-Göttingen 1980*, pp. 85-102.

⁵⁰ Philon traite de la circoncision en *De Agricultura* 39 (utilisation du terme dans un contexte différent); *De Sobrietate* 8; *De Migratione* 92; *De Somniis* II 25; *De Specialibus Legibus* I, 6-7, 305.

⁵¹ Notons qu'une des rares injures du Corpus philonien se trouve en *Ambassade à Caius* où Philon qualifie Hélicon de *peritrimmati* soit de «chose frippée, usée au pourtour». Le jeu de mot qui vise probablement les mœurs sexuelles supposées dépravées d'Hélicon impliquerait qu'il est un «non-circoncis».

⁵² *De agricultura*, 9, où Philon explique qu'il existe le même rapport entre l'enfant nouveau-né et l'homme qu'entre le sophiste et le sage.

⁵³ Il est intéressant de noter que dans l'*Ambassade à Caius*, Caligula raille les juifs en raison de leur abstinence de porc, en raison de la non reconnaissance de l'empereur comme un dieu, mais pas pour la circoncision.

⁵⁴ Dans la note 4 p. 13 de sa traduction.

⁵⁵ On notera qu'Hérodote fait la même observation dans le *Livre II des Histoires*.

⁵⁶ *De Specialibus Legibus* I, 3. (traduction de notre citation, S. Daniel, Editions du Cerf, *op. cit.*, p. 15). Ce passage est intéressant car il semble attester d'une part, que Philon considère bien la circoncision comme une souffrance, d'autre part qu'elle devait se pratiquer tardivement. La question du prosélytisme se trouve également impliquée dans le passage que nous venons de citer.

⁵⁷ *Ibid.*, 5 (charbon/anthraka).

⁵⁸ *Ibid.*, 6.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, 7.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, 8.

⁶⁴ *Ibid.*, 9.

⁶⁵ *Ibid.*, 10.

⁶⁶ *Ibid.* On notera que le sophiste qui est le spécialiste de l'organe phonique (sixième sens de l'homme pour Philon) est également dépeint par Philon dans la droite ligne de Platon comme l'homme de la magie, de l'enchantement, etc.

⁶⁷ Il faut certainement relier cette problématique avec la promesse de Dieu faite à Abraham d'une postérité aussi nombreuse que les étoiles (*Genèse* 17).

⁶⁸ *De Migratione*, trad. Jacques Cazeaux.

⁶⁹ *De Specialibus Legibus III*, 15-16.

⁷⁰ Nous reprenons la subdivision incesse vertical et horizontal de la traduction de Moses.

⁷¹ *De Specialibus Legibus III*, 43.

⁷² *Ibid.*, 22.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Nous ne pouvons reprendre ici l'ensemble des études relatives au Logos chez Philon. Les ouvrages que nous avons cités en note 2, consacrent de longs développements sur ce concept de premier plan.

⁷⁵ Hippocrate est cité dans le corpus philonien à trois reprises, deux fois dans le *De Opificio*, 105, 124; une fois dans le *De Vita contemplativa*, 16.

DU DESIR INSATIABLE AU PLAISIR CAPTIVE

par
Giulia SISSA

L'histoire de la sexualité a désormais ses classiques français et anglo-saxons, sa revue spécifique, le *Journal of History of Sexuality*, ses chercheurs attirés. Un de ses problèmes cruciaux est sans doute le virage chrétien, et c'est sur ce point qu'ont réfléchi P. Brown, M. Foucault, P. Veyne et A. Rousselle. Je m'y hasarde à mon tour parce que je voudrais tester une hypothèse de discontinuité qui concerne l'accent que la pensée antique d'une part et la pensée chrétienne des premiers siècles d'autre part ont choisi de mettre sur l'une ou l'autre de ces deux composantes majeures de l'expérience sexuelle: le désir et le plaisir. Les Anciens et les chrétiens ont-ils problématisé, – pour reprendre un verbe cher à Foucault –, le désir et le plaisir, le plaisir ou le désir, avec une même perception de leur importance respective dans la mise en place des théories de la sexualité? J'avance une réponse négative et je souhaite démontrer que le regard posé sur la sexualité par les philosophes grecs repose fondamentalement sur un jugement ontologique porté sur le désir tandis que les philosophes chrétiens stigmatisent la pratique sexuelle avec une sévérité qui vise beaucoup plus le plaisir, la volupté, la jouissance en soi.

Pour les philosophes grecs, les *aphrodisia*, les choses de l'amour ne constituent pas un domaine d'expérience autonome, spécialement destiné à être investi par un questionnement éthique. Il n'est donc pas décisif de manière exclusive, pour la constitution d'un sujet capable d'accéder à la vérité. Tout au contraire, l'homme de désir a affaire à des *epithumiai*, à des désirs pluriels, et son premier problème est précisément de les distinguer et de les classer. Les *aphrodisia* font partie d'un ensemble: les désirs du corps, avec la faim, la soif et la passion de l'argent. Les intempérants «sont esclaves de maîtres vraiment durs: pour les uns c'est la gourmandise, pour les autres la débauche, pour ceux-ci l'ivrognerie, pour ceux-là des ambitions dépensières». Au Xénophon de *l'Economique* fait écho la théorie platonicienne de l'âme: la partie de l'âme qui agit sur le mode du désir, *to epithumetikon* s'appelle ainsi à cause de la violence des *epithumiai* qui poussent à manger, à boire, aux plaisirs amoureux (*edodes, posis, aphrodisia*).

Trinôme auquel il faut ajouter l'argent, indispensable moyen pour l'accomplissement de ces passions. Cette association reste constante même si Platon en classant les désirs selon leur violence, décerne à *eros* la première place et le titre de *tyrannos*. Lorsqu'il décrit la vie des intempérants, Platon dresse un tableau où le festin, le symposium offrent au désir érotique l'occasion de se déchaîner et lorsqu'il donnera la clé d'une théorie du désir et qu'il énoncera ce qu'est *épathumia*, il aura encore présent à l'esprit que le désir en tant que tel présente des variantes: la faim, la soif, l'amour.

Plus subtilement et moins sévèrement, Aristote distinguera parmi les désirs ayant trait au toucher, les naturels, partagés par tous les hommes (de se nourrir, se désaltérer et s'accoupler) et les désirs non naturels. Les premiers sont nécessaires et réglés par une limite physiologique, la satisfaction. Ils s'arrêtent, une fois assouvis. Ce sont en fait des besoins qu'Aristote reconnaît dans leur rôle positif d'entretien de la vie. Le seconds ne dérivent pas de la nature: ils sont personnels et variés. Or les intempérants abusent de tous ces désirs, à commencer de ceux qui acceptent la limite, par l'excès, le manque d'opportunité, la multiplication des objets. Cependant, quelle que soit la gamme des fantaisies, le noyau invariant reste celui de la nourriture, de la boisson, des *aphrodisia*.

Même la médecine, sous le stylet de Galien, retiendra la connexion des amours et des passions de la bouche: le médecin philosophe pratiquera l'éthique, par les exigences mêmes de sa profession, car la *philoponia*, le goût du travail indispensable à l'exercice de la médecine, est incompatible avec les penchants pour la table, le vin, l'amour. En plus il méprisera l'argent.

Bref, les *aphrodisia* font l'objet d'une problématisation philosophique non pas en tant que tels, mais en tant que désirs, *épathumiai*. Mais au nom de quoi, pour quelle raison avouée les *épathumiai* ainsi classées – élans d'une certaine partie de l'âme pour Platon, manifestations d'une certaine forme de sensibilité pour Aristote – posent-elles problème au philosophe? La réponse se trouve esquissée dans les propos de Galien, bon interprète de toute une tradition: le genre de vie auquel elles invitent est incompatible avec la philosophie, le savoir, la vérité. C'est cela que signifie la séparation, la distinction de trois parties de l'âme pour Platon; l'*épathumetikon* est une instance subjective autre et antagoniste par rapport au principe de la raison. Il y a hétérogénéité et conflit toujours virtuel entre les deux. Du résultat de cette tension dépend le rapport à la vérité, la possibilité de sa connaissance. Donc la sexualité entre en ligne de compte dans l'orientation du sujet vers le savoir. Ce qu'on fait dans le domaine du sexe est déterminant pour la réussite intellectuelle.

M. Foucault a centré sa réflexion sur ce point et c'est pour cela que son entreprise s'est révélée si novatrice: pourquoi *eros* et *logos* ont-ils partie liée dans la tradition occidentale? Pourquoi est-ce sur le plan du désir, pour lui sexuel, que se joue l'accès à la vérité? Pourquoi la séparation des «parties» de

l'âme n'impose-t-elle pas une autonomie acquise pour chacune d'elles, de manière à constituer des «sphères» bien étanches, celle du sexe et celle du savoir? M. Foucault répond: que le sujet de savoir est d'abord et toujours en même temps un homme de désir, c'est un fait. Regardons comment antiquité et christianisme ont modulé la manière d'avoir affaire à soi, entre *logos* et *aphrodisia*. L'antiquité a choisi de façonner, de ciseler des styles, des façons de faire: l'usage des plaisirs, le souci de soi. Au christianisme revient la mise en place normative et égalitaire d'une règle. Mais d'une règle dont l'essentiel ne consisterait pas dans l'interdit, mais plus subtilement dans une nouvelle manière de faire attention à soi: l'interrogation obsédante sur la naissance d'un désir à surprendre, à dénicher, à démasquer, bref; à *interpréter*.

Or, en pointillé par rapport à la trajectoire dessinée par Foucault, je crois qu'on peut entrevoir une autre ligne à la fois parallèle et à distance. Un parcours qui, à partir des désirs pluriels dont l'amour représente un aspect, s'arrêterait peut-être plus longuement sur la cause de leur force, cette violence despotique, tyrannique, qui tire dynamiquement le sujet de leur côté. Un temps d'arrêt s'impose sur le moment négatif où le sujet découvre et subit l'impact des *épithumiai*, avant de parvenir à faire un bon usage des *aphrodisia*.

Si on reste sur le plan qu'indique Galien, celui d'une incompatibilité professionnelle entre le type de souci nécessaire à l'exercice d'un savoir, la *philoponia* et le goût pour la table, la boisson et l'amour, on se contente apparemment d'opposer deux emplois du temps. Si on veut pratiquer une science, on ne perd pas son temps pour suivre ces désirs-là. Ou on aime le *ponos* ou on aime les plaisirs. Mais une antinomie si factuelle et empirique prend appui en fait sur une conception de la durée, sur la conviction que l'assiduité au labeur requise d'un côté exclut toute diversion de l'autre. Désirs et plaisirs dérangeant, menacent la continuité du travail.

Or cette manière de juger la sexualité comme pratique qui ne serait pas mauvaise en soi, mais seulement inopportune par rapport à un autre occupation, paradoxalement, est typiquement chrétienne. Si on comparait philosophes grecs et chrétiens sur ce thème, on trouverait qu'en fin de compte là où Platon met la philosophie et Galien la médecine, Tertullien et Jean Chrysostome mettent la prière, mais que le principe demeure le même, celui d'une alternative héracléenne entre deux orientations de soi, deux soucis, deux pensées dominantes. Ceux qui ne se marient pas pensent à Dieu, *de Deo cogitant*: depuis la première *Épître aux Corinthiens*, la sublimation chrétienne – dont Tertullien, le montaniste, donne des images saisissantes, mais qui constitue le fondement même des argumentations sur la virginité et la viduité – est en place. «Ce n'est pas l'union de l'homme et de la femme qui est un mal, mais tout ce qui est un obstacle à la sagesse (*philosophia*)». Et encore: «La veuve et la vierge choisissent leur état de vie non pas simplement pour éviter le commerce de l'homme, mais pour s'inquiéter des choses du Seigneur».

Prier, méditer, réfléchir, fixer son attention sur les choses du Maître: c'est parce qu'elle fait une redoutable concurrence à un certain type d'obstination intellectuelle, de concentration dévouée, que la chair dérange le chrétien. Et si on lit les textes suivant cet argument, on voit se dessiner et s'imposer un modèle de perfection et d'excellence – virginité et viduité – pour définir lequel langage est moins celui du péché, du châtement et du dégoût pour le sexe que celui de l'admiration pour le style sublime de ces vies qui se déroulent sous le signe de l'intégrité, c'est-à-dire d'une adhésion entière de la pensée à Dieu. Adhésion à laquelle se joint une préoccupation indéfectible pour que les actes s'enchaînent régulièrement dans la cohérence et la continuité, sans failles. Les vertus comme les passions, se tiennent dans un ensemble fortement tressé.

Bref, si le fait de viser la question de la disponibilité intellectuelle correspond à la meilleure façon de situer le problème de la sexualité dans le monde ancien, de ce même point de vue, on risque de découvrir une veine continue qui mène, à travers Saint Paul, jusqu'aux théoriciens de l'abstinence. A l'aune du souci intellectuel, Grecs et chrétiens semblent se ressembler. Et pourtant c'est à partir de cette parenté de surface que l'on comprend leur divergence subtile, mais radicale.

La sexualité dérange. Pourquoi? Parce qu'elle est dangereuse. Mais qu'est-ce qui est dérangeant et dangereux, dans la sexualité? Les Anciens répondent: le désir. Les mêmes textes de Xénophon, Platon et Aristote qui classent les désirs, les associent pour en dire la force redoutable. L'art de vivre de l'homme de désir est un art martial – Foucault y insiste –, visant à contrecarrer la violence des *epithumiai*: une violence (*sphodra*) menaçante en ceci: les désirs sont sans limite, insatiables, impossibles à assouvir. *Aplestia*, *aplestos*, *apeiros*, *pleonexia*; tels sont les maîtres-mots dans la langue des philosophes anciens, lorsqu'ils traitent du désir.

Le caractère despotique, exigeant, des *epithumiai*, dont les hommes se rendent esclaves, se spécifie par ce trait sémantique. «Ils règnent si durement sur les hommes qu'ils viennent à dominer que, tant qu'ils les voient jeunes et capables de travailler, ils les contraignent de leur apporter tout le fruit de leur travail et de payer pour satisfaire à leurs propres *epithumiai*». Personnifiés sous forme de maîtres, de patrons, les désirs (de nourriture, de boisson, de sexe) se trouvent affublés de... désirs.

Le désir désire, il est tout dans son élan, dans son énergie. Aristote le dit de la manière la plus succincte. Davantage, il articule avec une parfaite lucidité leur incompatibilité avec le savoir d'une part et leur caractère insatiable d'autre part. Aristote l'énonce très clairement: la raison pour laquelle le philosophe doit se défendre des *epithumiai* qui relèvent du toucher (nourriture, boisson, *aphrodisia*) tient à ce que les désirs ne se contentent jamais et que, par conséquent, une fois secondés, ils vous entraînent, ils vous tirent tout entier chez eux,

loin de la réflexion. «Le désir du plaisir est insatiable», (*aplestos gar he tou hedeos orexis*), et tout l'excite, chez l'être dépourvu de raison. L'exercice de la convoitise en augmente la force innée, et même, si ces convoitises sont grandes et en nombre excessif, elles peuvent aller jusqu'à exclure la réflexion». A l'horizon du désir qui est, en soi, impossible à combler, se profile une autre impossibilité, celle de la pensée. Logique, puisque «l'intempérant convoite les plaisirs, tous ou les plus grands, et il se laisse conduire par sa convoitise au point de tout sacrifier pour les acheter». C'est cette violence d'attracteur virtuellement totalitaire qui disqualifie le désir sexuel et les autres du même ordre.

C'est sur ce point précis que je me détache de la lecture de Foucault. Pour une question d'accent. Je crois qu'il faut se rendre sensible à l'insistance avec laquelle le même Aristote qui, certes, théorise la maîtrise, la mesure, le bon usage qu'il faut parvenir à faire des désirs naturels, ce même Aristote souligne qu'en soi, le désir du plaisir est insatiable (*aplestos gar he tou hedeos orexis*). Car c'est précisément cette qualité essentielle qui explique pourquoi les «besoins» naturels et nécessaires basculent du côté de l'intempérance. N'est-il pas étrange que seulement pour ces désirs-besoins (nourriture, boisson et accouplement) susceptibles d'une satisfaction limitée, l'excès relève de l'intempérance? La nature ne suffit pas à les calmer: il faut de la maîtrise. La limite naturelle est justement ce que la volonté doit imposer contre la tendance à l'infini qui leur est inhérente. La perception de cette autonomie des désirs liés au toucher va très loin: personne ne désire être intempérant dit Aristote. Y-aurait-il une meilleure façon de pointer l'extériorité d'une emprise à laquelle le sujet se trouve exposé et dans laquelle il craint fort de se perdre?

L'exercice obstiné de la «correction», du *kolazein* confronte le philosophe à un gouffre, plus inquiétant peut-être que l'usage des plaisirs ne le laisse voir. Le désir comme gouffre, en deçà même de l'adéquation aux rythmes naturels, reçoit sa théorisation la plus radicale chez Platon.

On sait que la *République* est une épopée ou une tragédie du désir et de la *paideia*. C'est le désir qui fait advenir la mutation, le changement dans la cité parfaite imaginaire et qui provoque les transformations d'un type de régime à un autre. C'est, plus exactement, l'*aplestia*, l'insatiabilité. La *ploutou aplestia*, l'avidité insatiable de richesse ruine l'oligarchie. L'*aplestia* de liberté perd la démocratie. Quant au tyran, il incarne dans sa personne une aliénation sans restes à la tyrannie des désirs, *eros* en tête: voulant toutes les jouissances, il se retrouve pauvre et insatiable, *aplestos*.

C'est à propos du tyran que Platon énonce sa théorie du désir, qu'il met en scène ce que le désir est. «La faim; la soif et les autres choses de même genre, ne sont-elles pas des espèces de vides, *kenoseis* dans l'état du corps?» Il faut donc recourir à l'image physique du vide, du creux, du récipient pour exprimer l'idée de désir. Et l'argumentation qui va opposer les désirs du corps et les

désirs de l'âme va déployer cette même image. L'ignorance est à l'âme ce que la faim est au corps: un vide. La nourriture emplit le corps comme la science comble l'âme. Mais ce qui se déverse dans le corps est moins «substantiel», possède moins d'*ousia* que ce qui apaise l'appétit de l'âme. Toujours en exploitant la même métaphore et en la changeant en hypotypose, Platon campe les intempérants ignares de sagesse et de vertu dans un pâturage se gavant de nourriture, s'accouplant et se battant entre eux tels des bestiaux. Tout cela, «à cause de leur insatiable cupidité, (*di aplestia*) parce qu'ils ne font pas usage d'aliments réels et ne remplissent pas la partie d'eux mêmes qui existe réellement et peut garder les aliments».

Le corps mené par le désir et, plus littéralement, par l'insatiabilité, se représente donc comme un contenant incapable de garder son contenu, qui le laisse fuir (*ou stegon*). On ne parviendra jamais à le combler. Pour deux raisons: parce qu'on met des choses qui ne sont pas dans une partie qui n'est pas et qui, en plus ne peut rien contenir. Double inconsistance: le même défaut d'être affecté et l'objet des désirs et le lieu que de tels objets devraient combler. En plus, deux raisons du vide permanent: le contenu ne suffit jamais, puisqu'il s'agit d'un non-être et, de toute façon, même s'il suffisait, le récipient se viderait, n'étant pas étanche.

Dans ce passage de la *République*, Platon oppose l'âme et le corps. Dans le *Gorgias*, il situe le clivage à l'intérieur de l'âme, entre ses différentes «parties». Davantage cohérent avec l'idée développée dans le *Philèbe* que le désir n'est pas affaire physique et immédiat du corps, mais perception psychique d'un vide douloureux, le *Gorgias* dramatise la manière dont un sujet négocie avec la partie désirante de sa *psychè*. L'*épthumetikon* est ici comparé à un *pithos*, une jarre. Mais cette jarre est percée, elle fuit. Elle concrétise l'idée d'un vide abyssal: on essaie de la mouiller en vain, sans arrêt, en y versant de l'eau qui se dérobe, engloutie par le trou. Fascination de la vanité. Supplice infernal. A cause de son *aplestia*, de son défaut d'étanchéité, l'*épthumetikon/pithos* percé, monopolise le temps et l'activité des âmes des non-initiés dans le monde d'Hadès (et des insensés sur terre qui croient vivre intensément leurs passions). Et les *psychai* qui s'affairent à remplir à vide leur partie désirante ressemblent elles-mêmes à des cribles, «laissant tout fuir par aveuglement et par oubli».

Ces comparaisons, ajoute Socrate, devraient montrer et persuader que, entre les deux genres de vie – celui où nous consentons à seconder le désirs, celui où nous leur imposerions un ordre et une correction – s'expriment en termes de bonheur, *eudaimonia*. L'homme qui suit son désir n'est pas mauvais, il est malheureux. L'impression qu'il a d'accumuler des moments de jouissance, chaque fois qu'il se croit en train de combler un vide, est objectivement illusoire. Jamais, il n'atteint cet état auquel il tend: l'expérience de la satisfaction, entendue littéralement comme réponse adéquate, suffisante, donc pleine et provisoirement apaisante au manque. Pour connaître cet état (*hikanos*), donc la jouissance d'un

présent un peu durable, il faut se détourner du flux, de l'écoulement, du fluide en mouvement qui emporte vers le bas, dans le continuum du désir (*aplestos*). Il faut comprendre que le bonheur se situe sur le registre de l'assez et non sur celui de l'encore.

Il s'agit pour Platon de mettre en regard deux modèles d'expérience du temps, deux *bioi*, deux genres de vie. L'un en pure perte: flux insaisissable, incorrigible pour lequel il n'y a jamais d'arrêts, de bons moments, vécus comme un présent qui dure au moins un peu. Comme une clepsydre inépuisable, qui ne «mesurerait pas le temps, le *pithos* percé figure un recommencement instantané, indéfiniment répété. Mais sans élan. La régénération du néant. On croit toujours remplir: on n'est jamais plein. Déjà, depuis toujours, on se vide. Chaque instant est perdu, écoulé, alors même qu'on imagine le stocker. Chaque nouvelle dose de jouissance se perd dans le flux. S'il y a «toujours», il s'agit d'un collage d'instantanés perdus. De ce «toujours» inappropriable est faite l'éternité du supplice infernal: esclavage à une mécanique de désir aussi inexorable que vain.

Un «toujours» comme accumulation positive caractérise, au contraire, l'autre *bios*, celui qui, acceptant la limite, *kosmos*, «est satisfait toujours des choses présentes et ne demande pas davantage». Ce genre de vie permet la satisfaction de chaque instant, parce que le temps y est vécu sous forme de «choses qui se présentent», *ta paronta*, et que l'on traite comme si elles étaient toujours (*aei*) suffisantes (*hikanos*). Il y a du présent quand c'est toujours assez. Davantage: cela devient assez pour toujours, car ce présent capable de se prolonger se laisse vivre sous forme d'*hesuchia*, de sérénité, dans une durée thésaurisée une fois pour toutes. Le sage possède des *pithoi* pleins à ras bord de nourriture précieuse à laquelle il ne pense plus. C'est acquis, pour toujours.

Ce «toujours assez» de la sagesse qui devient un «assez pour toujours», – un *ktema eis aiei* si j'ose dire, – constitue le trait pertinent qui permet d'opposer les désirs de l'*épithumetikon* et le désir de savoir. Nous avons vu quelle antinomie les sépare, mais il convient de s'arrêter sur ce point.

Certes, Platon reconnaît et théorise une *épithumia* de vérité, principe dynamique de la philosophie. Mais si on n'estime pas que l'appellation *épithumetikon* pour la partie de l'âme spécifiquement dévouée aux passions de la table et aux *aphrodisia* et à l'argent dépend, chez Platon, d'un choix insignifiant; si on s'intéresse aux informations théoriques portées par la langue – verbes, adjectifs, adverbes, comparaisons et tropes divers – on voit se dessiner deux discours cohérents sur les *épithumiai* de l'*épithumetikon* d'une part, et l'*épithumia* de la vérité d'autre part.

En premier lieu, la série *aplestos*, *aplestia*, *aplestos*, mise à part une seule occurrence en rapport avec le «goût» de la vérité, qualifie systématiquement et exclusivement les *épithumiai* de l'*épithumetikon*. En revanche, et par inversion symétrique de ce mode d'action des désirs insatiables figurés par un écoulement

vers le bas, le désir de vérité doit être orienté, tourné, dirigé vers le haut. Il faut le maintenir tendu, le faire monter. Le naturel philosophe, pour originaire qu'il soit, doit toujours être étayé par l'éducation et se trouve toujours menacé par les corps et ses penchants.

Ensuite, lorsqu'on envisage les plaisirs associés aux deux ordres d'*épithumiai*, on s'aperçoit que les désirs insatiables n'aboutissent qu'à eux-mêmes, donc au néant de leur satisfaction impossible et de leur renouvellement infini. En revanche, l'amour de la vérité, cette puissance de l'âme (*tes psuches dunamis*) conduit vers une jouissance dont la spécificité consiste en ceci: sa cause est le bien, et celui qui parvient à en jouir «sans cesse, jusqu'à la fin, en tout sens et en toutes manières, n'aurait plus besoin de rien d'autre et serait on ne peut plus satisfait». Le philosophe serait donc cet hédoniste exigeant qui écarte les plaisirs qui n'en sont pas et choisit, en fin connaisseur, la volupté de connaître la vérité et d'en jouir continuellement en apprenant.

Le traitement que Platon réserve à la jouissance est vraiment très important pour la démonstration que je tente de rendre convaincante parce qu'il permet de procéder à une contre-épreuve. En effet s'il est vrai que les *épithumiai* insatiables se signalent par leur incapacité d'aboutir au bonheur, pourra-t-on appeler «plaisirs» les *aphrodisia* et les délices de la bonne chère? Vont-ils être jaugés en tant qu'*hedonai* moins valables que les joies du savoir? Ou bien vont-ils être rabattus, sans recours, sur le désir qui les sous-tend?

Dans le dialogue consacré au plaisir, le *Philèbe*, Platon classe les *hedonai* en pures et impures, en vraies et fausses. Il ne procède pas en considérant leur manifestation en tant que plaisirs, mais plutôt en comparant et en évaluant les désirs dont elles se prétendent l'effet. Platon énonce alors une théorie qu'Aristote critiquera: le plaisir est genèse. Le plaisir est impur lorsqu'il se mélange à la souffrance que provoque la sensation du vide à combler, donc à cause du désir pensé comme creux, *kenosis*. «Etant vide, on désire être rempli et on jouit de cet espoir tout en souffrant de se sentir vide (...) douleur et plaisir se fondent dans un mélange unique». Mais chaque fois qu'il est impur, le plaisir est faux: il est souffrance, à cause du désir pensé comme manque sensible. Et plus désespérément, le plaisir est genèse, c'est-à-dire qu'il n'est jamais, parce que le désir insatiable se révèle inefficace à rendre actuel un présent agréable qui subsiste tant soit peu. En revanche, les *hedonai* possèdent une réalité durable, de vraie jouissance sans mélange avec la douleur seulement si elles dépendent de l'autre *épithumia*, puissance de l'âme, tension agonale vers la vérité. C'est donc bien la nature du désir qui décide de la jouissance.

Désir sensible/désir insensible: tout se joue sur cette détermination «esthétique» du manque. Si le trou, la *kenosis*, le creux est ressenti, si le désir est vécu comme perception douloureuse du vide, dans ce cas il n'y a pas de plaisir. Si au contraire, une *épithumia* passe inaperçue, demeure inconsciente, donc indolore, ce qui est

le cas du désir de vérité, alors seulement il y a jouissance, Il faut que le désir soit anesthésié pour qu'il y ait jouissance. Par le simple fait d'être vécus, les désirs empêchent que le plaisir soit.

Qu'est-ce qui permet à Platon d'aboutir à une conclusion si paradoxale et surprenante? Le fait d'avoir aboli la succession. Il n'y a pas d'abord une sensation de vide pénible et ensuite le plaisir qui viendrait apaiser, faire oublier la peine. C'est en même temps que, dans l'expérience de l'*épithumia* consciente – faim, soif, attente amoureuse, indigence – on jouit de l'espoir tout en souffrant de se sentir vide. Entre peine et joie, entre vide et espoir, il y a mélange indiscernable, confusion, amalgame. A l'instant même où ils croient jouir, ceux qui mangent, boivent, s'accouplent, sont en train de sentir le vide qui se creuse en eux inexorablement au fur et à mesure qu'ils se remplissent, tels des pluviers, tels des jarres percées. Forcément, du côté de l'*épithumetikon*, le plaisir est impossible. Il l'est parce que Platon l'envisage non pas comme un effet, mais comme un aspect du désir, inclus dans son expérience douloureuse, mis en échec par son insatiabilité. Tout plaisir non intellectuel, même le plus concrètement, intensément savouré, n'est que désir dévorant, déchirant, affamé. Le vide prime sur l'espoir.

Cette manière de reléguer l'*hédoné* au non-être puisque manifestation d'un désir insatiable, reste une constante dans la tradition philosophique non chrétienne. Or, que font les philosophes chrétiens? Comment vont-ils penser ou repenser l'articulation entre désir et plaisir? Vont-ils prolonger cette vision nihiliste qui décèle du vide, du non-être, de l'impossible, du «jamais assez» sous l'apparence de l'apaisement, de la joie, de la plénitude? Vont-ils continuer à dissiper l'illusion risible de ceux qui, mangeant, buvant, faisant l'amour et de l'argent, s'obstinent à s'y complaire comme si c'était cela le plaisir et comme si ce genre de vie n'était pas le plus contraire au bonheur? Bref qu'est-ce qu'il y a de dérangeant et de dangereux dans la sexualité, pour les chrétiens?

Pour Tertullien, Augustin et Gregoire de Nysse – auteurs que je choisis pour leur importance et parce qu'il affrontent de façon très précise et intéressante le point précis qui me retient ici –, pour ces témoins autorisés de la pensée chrétienne donc, le plaisir sexuel n'est pas inexistant à cause d'un désir qui l'anéantit. Tout au contraire: pour eux, le plaisir – *hedone, voluptas* – existe tellement, avec une si vive présence et actualité que, en revanche, c'est le désir qui pâlit et se fait amorcer instantanée. A peine entraperçu, dans son tout premier mouvement, fût-il hésitant et incertain – regard, voix, rêve, sensation quelconque – un désir est déjà volupté. C'est cela qu'on ressent et non la souffrance du vide.

Le représentant le plus éloquent de cette rigueur dans la dénonciation du plaisir en acte est sans doute Tertullien. Une des questions qui le préoccupent le plus est celle du remariage des veufs. Or, toutes ses argumentations contre la légitimité morale des secondes noces obéissent à un principe que fonde

l'autorité d'un texte: Matthieu, V, 28. Celui qui aura vu une femme pour la désirer, il l'aura déjà possédée sexuellement dans son cœur. Le texte prend appui, à son tour, sur la parole de Dieu. «Ipse dominus, qui viderit, inquit, mulierem ad concupiscendum, iam stupravit in corde suo».

Iam, déjà. C'est dans cette détermination temporelle que s'enracine la sévérité de Tertullien contre le mariage des veufs. Un deuxième mariage n'est jamais qu'un *stuprum* parce qu'il comporte une forme de souci (*sollicitudo*) identique à celle qui est inhérente à toute séduction: la concupiscence. Il s'agit donc de désir. C'est le désir qui disqualifie le remariage. Mais non pas en raison de sa nature, non pas parce qu'il est insatiable. Tout au contraire. Le désir est illicite, parce qu'il est déjà acte, déjà *stuprum* réalisé. Il n'a pas eu lieu dans l'espace extérieur au sujet. Il a eu lieu à un autre endroit, le cœur, scène non moins réelle qu'une chambre à coucher. Il représente un événement, le seul qui compte pour le jugement éthique. Suivons Tertullien mot à mot: «Les lois semblent faire une différence entre mariage et débauche; c'est à cause de la diversité entre des formes de transgression, non en raison de la chose même». Tertullien se débarrasse de la différenciation introduite par la casuistique juridique, comme d'une fiction étrangère à la *res ipsa*, à la chose même qui, elle, est identique et indifférenciée: le sexe, dans son évidence réelle de «mélange de viande». «Quelle est d'ailleurs la chose (*res*) qui chez les hommes comme chez les femmes, les incite tous au mariage et à la débauche? L'union de la chair, dont le désir fut assimilé par le Seigneur à la débauche (*commixtio carnis, cuius concupiscentiam dominus stupro adaequavit*)». De cette simultanéité entre désir et *stuprum* dans la conscience qui précède toujours ce qui se passera dans l'environnement du sujet comme simple retombée d'un fait accompli, il s'ensuit nécessairement que toute forme de sexualité – adultère, remariage, mariage chrétien – revient au même. Les variantes «légales» de la sexualité reviennent à cette même chose qui est bien la cause commune et du *matrimonium* et du *stuprum*, mais qui se situe entièrement du côté du *stuprum*, en vertu du désir dont elle dépend. Car ce désir, le Seigneur l'a déclaré adéquat, équivalent au seul *stuprum*.

Mais Tertullien, dira-t-on, ne représente pas la doctrine chrétienne de la sexualité. Déjà dans les années 212-213, lorsqu'il écrit sur le remariage, il adhère au montanisme. Sa vision de la chair porte donc les traces d'un rigorisme hétérodoxe. Certes. Mais les manifestations extrêmes de la sévérité chrétienne pour la chair ne montrent-elles pas jusqu'à quelles conséquences peut porter la logique déjà à l'œuvre dans les positions modérés? Tertullien est seulement trop cohérent. Tourmons-nous en effet vers Augustin, repère plus sûr de la discipline chrétienne en matière de mariage.

Dans la *Cité de Dieu* (412-428), Augustin se penche sur le problème du viol subi par les vierges chrétiennes lors des persécutions. Comment doit-on considérer ces femmes? Toujours vierges et saintes, ou bien corrompues? Et que faut-il leur recommander: la pénitence ou la résignation? Bref: la perte de la

virginité matérielle est-elle un obstacle au salut? C'est un cas épineux car la situation limite d'un acte sexuel non voulu, non recherché, mais imposé avec violence et qui a donc eu lieu historiquement sans *désir*, trouble l'harmonie entre corps et âme, entre hymen et intention, équilibre qui se trouve au centre de toute la pensée sur la virginité. Là, les Auteurs sont unanimes: l'intégrité concerne d'abord l'âme et ensuite le corps, la virginité somatique aide, tel un support, la virginité essentielle de la chasteté parfaite. Face au viol, à des viols incontestables qui matérialisent une violence reconnue contre l'identité chrétienne, comment maintenir la priorité de l'intention et de la vertu? Mais aussi comment admettre que la déchirure du pannicule ne brise rien, vraiment rien, ne modifie absolument pas objectivement un état valorisé?

Si Tertullien tire l'événement sexuel entièrement du côté de la *conscientia*, toujours première et redoutablement efficace, Augustin va-t-il reconnaître dans le cas du viol, la contingence de l'événement et son indépendance de la volonté et du désir? Bref, la vierge violée est-elle coupable ou innocente, intacte ou souillée? Augustin hésite, se perd dans une argumentation laborieuse sans pouvoir se déprendre du soupçon que l'essentiel, même dans le viol, c'est de savoir s'il y a désir. Peut-être pas comme cause, mais éventuellement comme effet. Le viol est dangereux parce qu'il risque d'exciter. Peut-être suscite-il inévitablement un assentiment de la part de la victime, une *voluntas*. Une *voluntas* complice qui serait vécue, sans transition, comme *voluptas*, comme jouissance. Donc comme faute. Le traumatisme, l'outrage à la personne n'a aucune importance, l'attention chrétienne à la subjectivité s'active, chez Augustin, pour guetter la naissance des passions et pour les surprendre dans leur apparition immédiatement voluptueuse.

Ainsi deux situations opposées: la simple tentation pour Tertullien, le viol effectivement subi pour Augustin, sont traitées avec un même souci, celui de mettre l'événement sexuel à sa vraie place: le cœur, la volonté, là où le désir se réalise au moment même où il apparaît. Si on se souvient de la clarté avec laquelle Platon distingue les désirs rêvés et les désirs réalisés – le tyran étant le personnage singulier et asocial par excellence justement parce que seul il passe à l'acte et met en œuvre ce que tous les autres n'envisagent que dans l'irréalité du songe – on mesure la distance qui sépare l'angoisse du péché et un jugement philosophique porté sur le gouffre du désir. La vie est une tentation permanente, *tota temptatio*, et le rêve donne au sujet chrétien l'occasion de consentir (*consensio*) aux images qui demeurent vivantes dans la mémoire (*vivunt*) pour que s'accomplisse un plaisir (*delectatio*) et presque un fait (*factum simillimum*). Dans le rêve, l'âme parachève (*perpetrat*) les turpitudes que les images lui suggèrent jusqu'aux écoulements physiques (*usque ad carnis fluxum*), mais surtout elle y consent (*consentit*). Simultanément d'une intention inconsciente mais complice et du fait accompli, d'autant plus achevé que la volonté ne peut pas faire obstacle à la redoutable efficacité physique du désir.

Le renversement chrétien dans la perception du désir s'apprécie peut-être encore mieux chez Grégoire de Nysse. Première surprise chez ce grand lecteur de Platon: les réflexions platoniciennes sur l'amour et plus spécifiquement sur l'*aplestia* inhérente aux désirs amoureux sont reprises et paraphrasées, mais sans aucune référence à la notion même d'*aplestia*. Grégoire puise largement dans le passage de la *République* (IX, 586 a) où sont mis en scènes les hommes-bestiaux se ruant les uns sur les autres, s'empiffrant et s'accouplant tête baissée, à cause de leur avidité insatiable, d'*aplestia*. Il utilise les images et les mots platoniciens pour dépeindre à son tour la vie de ceux qui pratiquent le plaisir, mais ne fait aucune mention de l'*aplestia* qui, pour Platon, donne la clé de ce comportement sous-humain. Le mépris platonicien pour les voluptés l'intéresse, il le fait sien, mais au prix d'une adaptation très précise; l'abandon du diagnostic centré sur le désir insatiable.

Cette réécriture d'une source pourrait rester un détail sans importance si elle ne confirmait pas, sur le plan de l'idiolecte philosophique choisi par Grégoire, une position théorique très bien explicitée dans son contenu. D'abord nous retrouvons chez Grégoire la conviction que le désir, c'est déjà du plaisir en acte. «Quiconque assouvit le désir de ses yeux subit le dommage dans son cœur». Les sensations produisent une *hedone* et celui qui «rabaisse au service du plaisir une quelconque des facultés qui sont en nous, celui-là pêche dans son cœur». Ensuite c'est toute la perspective platonicienne – désir insatiable, flux qui se perd, inexistence du plaisir – qui se trouve renversée.

Au désir représenté par l'écoulement infini, en pure perte, dans le gouffre de l'*épithumétikon*, il faut opposer, chez Grégoire, l'image du plaisir comme source dont les courants envahissent et emplissent l'âme: ils n'en sont pas engloutis, ils s'y «mélagent». L'âme est inondée et imprégnée par le plaisir, elle n'est pas traversée par le désir. Au défaut d'*ousia* qui caractérise les plaisirs platoniciens ramenés à la souffrance du vide ressenti, répond ici l'idée que si les joies du monde méritent le mépris, c'est en raison de leur nature *agréable*. Le mariage appelle le détachement parce qu'il peut réaliser le bonheur: un bonheur aussi réel, intense et positivement savouré qu'éphémère. Seule la pensée de la mort comme fin et non l'angoisse du vide *infini* rappellent que l'abstinence est préférable. Les gens heureux, riches et célèbres: qu'est-ce qui pourra les attrister? «cela précisément, que la vie leur soit douce en toute circonstance (*kataglukainesthai*)». Enfin, à l'importance de la notion même d'*aplestia*, si décisive pour la pensée antique, il faut opposer non seulement l'indifférence de Grégoire envers le mot, mais aussi et surtout son affirmation que les passions trouvent une cause déterminante dans le *koros*, dans la satisfaction. «Afin que notre corps demeure calme et ne soit troublé par aucun des mouvements passionnels qui naissent du rassassiment, *ek tou korou*, il faut veiller à ce que ce soit non pas le plaisir, mais l'utilité qui définissent en chaque cas la mesure de la conduite tempérante et la limite de la jouissance».

La pensée chrétienne met en garde contre la plénitude, contre la satiété, c'est-à-dire contre ce qui, pour les philosophes anciens, relevait précisément de l'impossible. Le pouvoir qu'a le plaisir de saturer, de combler le trou du désir devient désormais la raison même de la méfiance qu'il faut vouer à la sexualité. Le problème n'est plus *aplestia*: le problème est *koros*, son contraire. Mais pourquoi? Qu'est-ce qui pousse à condamner le plaisir une fois que l'argument du défaut d'*ousia*, du mauvais infini et de la satisfaction impossible liés à une certaine vision abyssale du désir, s'avère caduque? Si le plaisir est réel, pourquoi le mépriser? S'il relève du fini, pourquoi ne pas consentir à lui faire une place en le valorisant?

La réponse est tautologique. Autant Platon révélait, dénonçait la réalité d'un désir despotique, caché derrière l'apparence d'une vie heureuse, autant les chrétiens se bornent à souligner et à exhiber ce qui apparaît. Le bonheur du mariage, de la richesse, de la bonne chère, de la gloire? Certes, bien sûr que c'est un plaisir. C'est bien pour cela qu'il faut s'en détourner. Le désir lui-même se vit non pas comme perception pénible d'un vide, mais comme sensation déjà délectable? Voilà une bonne raison de s'en garder. Les Chrétiens valorisent la souffrance. Mais est-ce au nom de la souffrance qu'ils disqualifient le plaisir? Certainement pas. Le plaisir amoureux ne s'oppose pas à un renoncement, mais à un autre plaisir à la fois plus grand et infiniment plus prisé.

Les délices de l'existence séculaire prennent place dans la perspective du salut, de la vie éternelle, de la béatitude du paradis. C'est par comparaison avec ce bonheur absolu, infini, ineffable, que les *hedonai* du monde, même les plus exquis, paraissent dérisoires dans leur finitude de joies relatives, brèves, circonscrites. Et c'est justement pour anticiper ce bonheur déjà dans le cours d'une vie terrestre que certains chrétiens choisissent la virginité. Image de la béatitude du siècle à venir, la chasteté parfaite met celui qui la pratique dans une situation de privilège. Il attend la manifestation de Dieu sans retarder par des générations successives le moment où elle aura lieu. «Ensuite, il cueille, même dans la vie présente, le meilleur des biens réservés à la résurrection: car si elle est égale à celle des anges (*insangelos*), la vie promise aux justes par le Seigneur pour après la résurrection, et si le propre de la nature angélique est d'être délivrée du mariage, déjà (*ede*), il a reçu les biens de la promesse, mêlé aux splendeurs des saints, imitant par sa vie immaculée la pureté des êtres incorporels». La chasteté parfaite est donc une *mimesis* du bonheur parfait que connaissent les anges. «Quel autre des biens de l'âme paraîtra si grand, si précieux, qu'il puisse soutenir la comparaison avec la magnificence de cette grâce?».

Mais quel est le contenu de cette jouissance divine, *theia hedoné*, du mode de vie céleste (*ouranios politeia*) qui, promue à paradigme de l'agréable, du délectable, du désirable, voue les joies humaines au néant? Pourquoi ces deux ordres de plaisirs ne seraient-ils pas compatibles, complémentaires, le premier

menant au second pour s'y épanouir? Pourquoi faut-il remplacer la vie humaine par une vie angélique et pourquoi le sexe devient-il une faute, cette brûlure à peine tolérée dans la continence du mariage chrétien?

Deux traits caractérisent le bonheur divin: l'éternité, le bon infini; la proximité amoureuse avec le Seigneur. En vertu du premier, les plaisirs temporels sont disqualifiés en tant qu'éphémères, trop vite finis, marqués par une durée incomparablement courte. Vains parce que limités par la mort. Mais un jugement de cet ordre obéit encore à un critère philosophique, un critère antinomique, certes à celui qu'invoquent les Anciens puisque le plaisir fini remplace le désir infini, mais un critère intellectuel: préférer ces voluptés-là signifierait être dupes. En vertu du second trait, les plaisirs du monde méritent non seulement une évaluation en termes de vanité, mais aussi et surtout une condamnation théologique. Ce que la théorie paulinienne – référence essentielle de toute la philosophie chrétienne de la sexualité – fait dire à Dieu est précisément qu'il souhaite, qu'il exige qu'on pense à lui, qu'on désire la jouissance dont il est, lui, la cause et le partenaire. Tout autre plaisir entre ainsi en concurrence avec cette jouissance-là.

Le dieu chrétien monopolise le bonheur, s'institue comme seul et unique partenaire du vrai plaisir. Le paradis ne sera jamais un lieu où les âmes immortelles des hommes vivraient heureuses entre elles, comme c'est le cas dans les îles des bienheureux ou dans les autres lieux de béatitude après la mort, imaginés dans le monde antique. L'Olympe n'a jamais ouvert ses portes nuageuses aux âmes humaines, fussent-elles élues, les dieux savourant leur bonheur éternel et reposant à l'écart des mortels et dans une distance qu'eux seuls peuvent franchir. Les séjours de ceux qui ont bien mérité pendant leur existence ressemblent sans doute à la demeure des immortels, mais aucun poète ni aucun philosophe n'a fait coïncider ces espaces. Quant au royaume d'Hadès et de Perséphone, les âmes des sages et celles des insensés ou des non-initiés aux Mystères s'y distribuent jouissant de la même proximité indifférente des divinités de la mort, dont la présence n'a rien à voir avec la parousie. Le Royaume des dieux, au contraire, est la cour de Dieu, séparée des bas-fonds, où s'administrent les châtiments: un monde où le bonheur consiste dans le fait d'habiter près du Seigneur, avec sa famille angélique et de partager dans l'indivision son amour illimité.

Le dieu chrétien est un modèle d'amour, mais il s'impose aussi comme objet d'amour exclusif. Dans le discours sur la sexualité, c'est surtout cet aspect-ci de sa sollicitude qui se révèle pertinent. Ainsi que bien d'autres, Grégoire de Nysse ne cesse de le répéter: la virginité est un mariage entre l'âme et le Christ. Psyché y trouve sa jouissance, collée au Seigneur, seul époux véritable (*proskolletheisa toi alethinoi numphioi*). Elle l'aime de toute ses forces, sans restes, sans distractions, car choisir la chasteté signifie en effet s'être détournée de tous les autres objets qui pourraient l'attirer et avoir décidé de ne pas gas-

pillier la puissance du désir ni de la garder en soi inactive et immobile, mais de la faire monter et de l'investir entièrement dans l'amour pour Dieu. L'âme des vierges délaisse tout ce qui appartient à l'humain – corps, richesses, savoirs et sciences – pour lui préférer la beauté d'un amour qui ne tolère aucune infidélité.

Certes, Dieu répond à cette passion exclusive et constante avec une présence indéfectible: le Christ est le seul mari qui ne déçoit jamais: toujours là, il ne peut pas mourir, il ne s'éloigne sous aucun prétexte. Cependant, quelle exigence à l'égard d'une psyché encore rivée à un corps sans arrêt menacé par la tentation! Dans une cohérence impeccable, le discours chrétien qui parle de virginité en termes de passion conjugale de l'âme pour Dieu ne peut que stigmatiser toute défaillance, tout regard porté sur un autre objet, quel qu'il soit, en termes d'adultère. L'âme mariée au Maître est en butte à d'innombrables prétendants: «Nombreux sont ceux qui intriguent avec des desseins adultères pour corrompre ce qui est en toute vérité un mariage honorable et un lit sans souillure. Et s'il faut même par leurs noms énumérer ces adultères: adultère la colère, adultère la cupidité, adultère l'envie, la rancune, l'inimitié, le dénigrement, la haine; et tous les vices qui sont catalogués par l'Apôtre comme contraires à la sainte doctrine sont une énumération d'adultères». Fidélité difficile, donc, désignée par une voie étroite et resserrée, puisque toutes les passions guettent l'âme en amants virtuels et qu'une seule séduction suffirait pour que le mariage avec Dieu fût ruiné.

Loin de représenter une métaphore décorative, le mariage pneumatique revêt un rôle théorique essentiel: la monogamie permet de penser toute la conduite morale et spécialement ce qui n'a rien à voir avec le sexuel, sur le mode de la diversion abusive par rapport à la jouissance divine. Mais, objectera-t-on, l'adultère présuppose un mariage contracté, donc le choix préalable d'une union avec le Christ. Cette réduction des passions à l'infidélité ne concerne logiquement que les vierges. Cela est vrai et en effet c'est à propos des vierges qui fautent qu'un décret conciliaire pouvait parler de bigamie successive. Qu'en est-il donc des gens mariés? En réalité il faut changer de langage et dire que les gens mariés n'ont fait que choisir un mariage, le moins bon. Sans tomber dans l'adultère ni dans la bigamie, ils ont opté pour l'un des deux *gamoï* entre lesquels ils avaient le choix, s'interdisant ainsi la possibilité de l'autre. A cette décision d'ordre sexuel s'attachent toute une série de valeurs: noblesse, richesse, réputation... tout ce qui représente le bonheur précaire de la vanité humaine. Le mariage est donc bien ce qui organise le discours sur l'orientation morale. Adultère, bigamie, mauvais choix du conjoint, voilà autant de variantes d'un même erreur plus ou moins grave, ne pas avoir préféré Dieu.

Les deux autres auteurs chrétiens que j'ai voulu interroger sur la question de l'expérience du plaisir, seraient sur ce point encore plus explicites. J'ai fait une place d'honneur à Grégoire de Nysse parce que sa sensibilité philosophique et son usage des textes platoniciens rendaient encore plus remarquables et subtils

les écarts du discours chrétien. Avec Tertullien, la démonstration eût été trop facile. Pour lui, toute pratique sexuelle est illicite, puisqu'elle implique le désir que Dieu a assimilé au *stuprum*. Par conséquent, il n'y a pas deux mariages, celui avec Dieu et un autre avec un partenaire humain, même dans le monogamie et entre chrétiens. Il y a un seul *matrimonium* digne de ce nom, celui de ceux qui *deo nubere maluerunt*. Tout acte sexuel est adultère.

Pour conclure: l'amour de Dieu, le désir du seigneur confèrent à la béatitude du salut une dimension métaphoriquement conjugale dans laquelle se transfèrent tous les aspects de la sexualité humaine, même les plus sensuels. Beauté, jeunesse, attraits physique et sociaux, intimité extrême: le mariage spirituel se décrit par les traits les plus sensibles de l'humain. La jouissance de l'âme est analogue à celle du corps, mais elle se dresse en paradigme: elle devient la seule jouissance vraie. En regard de cette *theia hédoné*, tout plaisir séculaire, pour voluptueux et durable qu'il soit, ou bien n'est rien (comme les joies du mariage légitime) ou bien est abusif (comme les adultères ou les bigamies des vierges fautives ou distraites). C'est dans une telle perspective de jouissance interminable dans le désir exclusif d'un dieu appelé *dominus, kurios*, seigneur, que se déploie l'extraordinaire profusion des discours qui problématisent la sexualité bien au delà d'une simple énonciation de normes définissant les frontières du bien et du mal. En revanche, les philosophes anciens ont jugé le plaisir amoureux en pensant au vide qu'il ne parvient pas à combler à cause de sa force même, une force qui se nomme insatiabilité. Inquiétés par l'infini du désir plutôt que par la finitude du plaisir, ils ont imaginé un au-delà de joies humaines et sages d'une part et de supplices faits de souhaits inassouvis d'autre part.

LE SEXE ET LA PAROLE: CONCILES OCCIDENTAUX (IV^e-V^e s.) ET DROIT ROMAIN

par
Aline ROUSSELLE

En reprenant la tripartition du discours sur la sexualité telle que Foucault l'énonçait: désir, acte, plaisir, on peut discerner ce qui est de l'ordre de la norme. Le désir ne pouvait être normé, dans l'option ascétique des premiers chefs de la communauté chrétienne: il devait être contrôlé par la prédication et l'individu, c'était l'affaire des discours et de la volonté¹. Le plaisir était l'objet de réflexion, mais il ne pouvait non plus faire l'objet de réglementation. L'acte au contraire, objet des travaux scientifiques sur la transmission du souffle vital et sur l'hérédité paternelle, était par ailleurs directement en cause dans l'établissement du droit: quels actes, entre quelles personnes, avec quelles conséquences. C'est donc sur l'acte, sur les actes que portera ce travail.

Je partirai de textes chrétiens, et plongerai ensuite dans le droit romain pour revenir au christianisme, en refaisant le trajet des auteurs des textes normatifs du christianisme, plongés eux-mêmes dans un milieu informé de toutes parts par la présence du droit dans la vie quotidienne². Je séparerai la question des conditions d'accès à la cléricature et de maintien dans la cléricature des conditions d'accès à la communauté et au maintien dans la communion. Pour les clercs, des conditions de continence se sont établies, et en particulier en Occident dans la période qui nous occupe. Elles ont été analysées comme exigences de pureté rituelle par Roger Gryson³. On a pu écrire aussi que l'autorité des évêques reposait sur leur ascétisme, ce qui est tout à fait plausible⁴. Les décisions du concile d'Elvire, au début du IV^e siècle, après la grande persécution de Dioclétien, mais avant la conversion de Constantin, ont été scrutées par Samuel Laeuchli dans la perspective de l'établissement par l'Eglise naissante de tabous sexuels généralisés⁵. Il notait que 45,7 pour cent des canons concernaient des questions sexuelles, et concluait de son examen que les participants au concile d'Elvire, venus pour régler de toutes autres questions, avaient eu comme souci majeur l'établissement de tabous sexuels. Comme je l'ai indiqué, je n'étudierai pas ce qui concerne les clercs, et je référerai au droit romain ce qui concerne la sexualité des laïcs.

Deux textes vont guider cette enquête, *la tradition apostolique* et un canon du concile d'Hippone de 427. Le premier fut écrit à Rome au début du III^e siècle et rassemble des règles en cours de constitution dans la communauté chrétienne. Le second énonce des règles d'admission à l'accusation devant le tribunal épiscopal. Je commencerai par les citer tous deux :

Voici d'abord cet extrait de la *tradition apostolique* concernant les admissions dans la communauté chrétienne :

« Si un homme a une femme ou si une femme a un mari, on leur apprendra à se contenter, le mari de sa femme et la femme de son mari. Si quelqu'un ne vit pas avec une femme, on lui apprendra à ne pas commettre la fornication, mais à prendre femme conformément à la loi ou bien à demeurer comme il est.

Si quelqu'un est possédé du démon, il n'entendra pas la parole de l'enseignement jusqu'à ce qu'il soit purifié.

On enquêtera (pour savoir) quels sont les métiers et professions de ceux qu'on amène pour les instruire.

Si quelqu'un est tenancier d'une maison de prostitution, il cessera ou sera renvoyé.

Si quelqu'un est sculpteur ou peintre, on leur enseignera à ne pas fabriquer d'idoles; ils cesseront ou seront renvoyés.

Si quelqu'un est acteur ou donne des représentations au théâtre, il cessera ou sera renvoyé.

Celui qui donne l'enseignement aux enfants, il vaut mieux qu'il cesse: s'il n'a pas (d'autre) métier, on lui permettra (d'enseigner).

De même le cocher qui concourt ou celui qui prend part aux jeux cessera ou sera renvoyé. Le gladiateur ou celui qui apprend aux gladiateurs à combattre, ou le bestiaire qui prend part à la chasse (dans l'arène), ou le fonctionnaire attaché aux jeux des gladiateurs cessera ou sera renvoyé.

Celui qui est prêtre d'idole ou gardien d'idole cessera ou sera renvoyé.

Le soldat subalterne ne tuera personne. S'il en reçoit l'ordre, il ne l'exécutera pas, et il ne prêtera pas serment. S'il refuse, il sera renvoyé. Celui qui a le pouvoir du glaive ou le magistrat d'une cité, qui porte la pourpre, cessera ou sera renvoyé. Le catéchumène ou le fidèle qui veulent se faire soldats seront renvoyés, parce qu'ils ont méprisé Dieu.

La prostituée ou l'inverti ou le mignon et quiconque fait des choses dont on ne peut parler seront renvoyés, parce qu'ils sont impurs.

On n'admettra pas non plus le mage à l'examen.

L'enchanteur, l'astrologue, le devin, l'interprète de songes, le charlatan, le «coupeur» qui rogne le bord des pièces (de monnaie), ou le fabricant d'amulettes (phylactères) cesseront ou ils seront renvoyés.

La concubine de quelqu'un, si elle est son esclave, si elle a élevé ses enfants et s'est attachée à lui seul, entendra (la parole); sinon elle sera renvoyée. L'homme qui a une concubine cessera et prendra femme suivant la loi; s'il refuse il sera renvoyé.

Si nous avons omis quelque chose, les professions (occupations) elles-mêmes vous instruiront, car nous avons tous l'Esprit de Dieu».

Et voici maintenant le sixième canon du concile d'Hippone :

«Il a été décidé que tous les esclaves ou affranchis (*servi vel proprii libertini*) ne seraient pas admis à l'accusation (de leur maître ou patron), ni ceux que les lois publiques n'admettent pas à l'accusation de crimes publics;
 ni ceux qui ont été auparavant excommuniés – que ce soit un clerc ou un laïc qui se soit constitué pour accuser dans cette excommunication;
 ni tous ceux qui sont tenus de la tache de l'infâmie, c'est à dire les histrions et les personnes soumises aux obscénités, et encore les hérétiques, les païens et les Juifs; mais cependant, à tous ceux à qui est refusée l'accusation, qu'on ne refuse pas la faculté d'accuser dans les causes qui les concernent eux-mêmes»⁷.

Voici deux des occasions dans lesquelles l'Eglise décida des règles de capacité et d'incapacité, qu'il faut référer aux normes de la vie ambiante réglée par le droit romain. Le droit romain a énoncé des incapacités civiques que l'on peut presque toujours ramener à des conditions corporelles. Tout d'abord pour cause d'incomplétude du corps, chez la femme, l'homme mineur, les handicapés (sourds, aveugles). Ensuite pour cause d'aliénation du corps: location, vente, soumission sexuelle. Ce sont ces incapacités que reprennent les textes canoniques chrétiens, comme nous allons l'examiner plus en détail.

Je tenterai donc de référer les approximations de la tradition apostolique, puis les canons des conciles (en me limitant dans le temps et l'espace) aux situations réglées par le droit romain.

Parmi ces normes figurent des incapacités d'origine sexuelle, et j'entends par là aussi bien la prostitution que le droit de la famille tout entier, celui qui donne la norme sexuelle du groupe civique. Pour mieux faire sentir à quel point les règles sexuelles sont imposées par le droit du milieu de composition, et pour bien montrer qu'elles répondent à une préoccupation globale de fixer une capacité et des incapacités, je tiendrai compte des décisions d'incapacité non sexuelle, de nature corporelle ou d'autre nature en apparence. Il sera plus simple ainsi de montrer le lien entre le droit de parole (*parresia* pour les Grecs) et un état d'intégrité corporelle.

Etablir des règles d'incapacité.

Je commencerai par prendre au pied de la lettre les expressions «cité de Dieu», et «peuple de Dieu», dans l'emploi qu'en faisaient les chrétiens. Les premiers chrétiens étaient des Juifs, appartenant à un droit, celui de leur Ethnie, parfois à celui d'une cité grecque d'Orient, et plus rarement au droit romain dans les origines, comme l'apôtre Paul qui cumulait ainsi trois droits. Ces cumuls demandaient le respect conjoint des obligations, et apportaient aussi des avantages additionnés, dans la mesure où ils ne se contredisaient pas. Pour les Juifs, le droit romain ne posait aucun problème d'incompatibilité, sauf sur un point minime qui d'ailleurs était variable selon les empereurs: le mariage d'un oncle avec la fille de son frère. La polygamie juive elle-même trouvait à s'insérer dans le concubinage romain⁸.

Les premiers païens entrés dans le christianisme firent comme les peuples de l'Empire passant par la cité grecque locale pour accéder à la citoyenneté romaine, ce qui était obligatoire. Romains ou Grecs, ils passèrent donc par l'intégration dans le peuple juif, c'est-à-dire par l'entrée dans un droit ethnique (et non civique) pour acquérir la «cité chrétienne». Lorsque les chrétiens se recrutèrent de façon presque exclusive (il resta longtemps des passages de Juifs au christianisme) dans les milieux païens, le passage par le droit juif fut supprimé, mais non le sentiment contraignant dans tout le monde antique, que l'entrée dans un peuple (le sentiment de «peuple» de l'époque judaïque du christianisme subsista par la suite) était l'entrée dans un droit.

Les Juifs avaient comme tous les peuples de l'Empire des règles d'appartenance, et des règles de participation à des assemblées. Ces règles étaient précisées par des mesures d'accès au groupe (admission comme prosélyte), des discriminations de rang à l'intérieur du groupe, et aussi un système de dégradation et même d'exclusion. Les comportements sexuels faisaient chez les Juifs, les Grecs et les Romains, l'objet de mesures d'exclusion des assemblées. Philon dit aux païens que les rapports entre hommes sont punis de mort dans le judaïsme. Il leur apprend aussi qu'étaient exclus des assemblées juives les hommes efféminés, les eunuques castrés très tôt, les prostituées et les fils de prostituées⁹. Il ajoutait que les hommes qui avaient des rapports sexuels avec d'autres hommes étaient exclus des assemblées: «Sachant que nombre de gens souillés se faufilent dans les assemblées et passent inaperçus dans la foule qui les entoure...»¹⁰. Je pars de ces textes de Philon pour montrer que le judaïsme, d'où était issu le christianisme, appliquait des conditions d'accès et de maintien dans le groupe tout à fait comme le faisaient les Grecs et les Romains, et que le christianisme, dès l'instant qu'il se constituait en groupe, trouvait partout ce modèle de cohésion du groupe.

Les chrétiens ont conservé la pensée romaine et grecque des conditions d'entrée, d'accès, de maintien, dans le «peuple», ainsi que l'idée, d'ailleurs partagée par les Juifs, qu'il pouvait y avoir une hiérarchie entre membres et non-membres, et à l'intérieur même du «peuple». J'examinerai la part donnée à la vie sexuelle – en y incluant les conduites mais aussi les conditions générales de l'exercice sexuel – dans les conditions d'accès, de maintien, d'expulsion, de réintégration et de hiérarchisation de l'Eglise chrétienne vers la fin du IV^e siècle.

Dans les sociétés que nous venons d'évoquer, le droit d'accès au groupe était assorti de conditions d'exercice de la parole dans les assemblées¹¹, dans les tribunaux – où l'on pouvait être amené très vite à prononcer un serment (*sacramentum*) et dans toutes les situations de la vie quotidienne qui exigeaient un rapport de confiance, fondé souvent sur la prestation de serment. Ce lien entre statut civique et parole est bien manifesté par un texte qui prive d'effet le serment (*sacramentum*) des soldats condamnés pour adultère¹². Dans les droits de la Méditerranée, il s'agissait donc essentiellement de déterminer qui aurait un droit de parole, qui serait habilité à prêter serment, qui pourrait de façon

fiable, représenter devant les tribunaux ceux qui n'avaient pas – comme les femmes –, ou pas encore – comme les mineurs – ou plus – comme les personnes dégradées, la confiance du groupe. Dans cette détermination intervenaient chez tous les Méditerranéens, et en tout cas chez les Grecs, les Juifs et les Romains, des considérations sur les comportements sexuels. Ceci concerne un premier niveau, celui de l'expression dans les assemblées et devant les tribunaux. Il y en avait un second, celui de l'éligibilité aux fonctions publiques, aux magistratures de la cité.

Les chrétiens, dès qu'ils eurent conscience de former un groupe particulier, se réunirent en communautés qu'ils nommèrent, comme les assemblées de citoyens: *ekklesia*. Tout comme les Juifs avaient des maisons d'assemblée, *beth ha Knesseth*, les chrétiens eurent un *oikos ekklesiastikos*. Mais en passant dans le domaine latin, la traduction ne put se faire: il ne fut pas question de traduire *ekklesia* par *comitia*, ce qui indique bien l'inadéquation des termes politico/civiques des deux mondes. Les chrétiens latins se contentèrent donc de translittérer *ecclesia*, sachant qu'il s'agissait d'une communauté du *populus* chrétien. Le lexique de la notion de communauté fut donc emprunté aux institutions grecques et romaines, et sur certains points, le droit romain fixa l'essentiel.

Les Juifs connaissaient comme les Grecs et les Romains un statut inférieur, sans exclusion totale de l'ethnie. Il impliquait l'impossibilité d'assister aux assemblées. Pour les Grecs et les Romains, c'était l'impossibilité d'assister à des assemblées au cours desquelles on votait les lois et on élisait les magistrats. Dans le christianisme, ces assemblées existèrent, pour des élections. Les assemblées législatives chrétiennes étaient réservées aux magistrats du christianisme – les clercs – sur le modèle du Sénat romain. Se posait encore la question de l'assistance à des assemblées nouvelles, les assemblées eucharistiques dans lesquelles se manifestait et prenait corps l'unité de la communication entre les membres et avec le Christ.

Ajoutons encore que la *Tradition apostolique* a été rédigée dans le temps où les grands jurisconsultes romains, ceux qui précisément donnent les règles d'incapacité romaine distribuées dans les chapitres du Digeste, écrivaient leurs réponses et leurs manuels de commentaires. Elle écarte comme Ulpien les proxénètes, les acteurs, les auriges et le personnel des jeux, les prostitués hommes ou femmes. Elle ajoute les fabricants d'idoles et les enseignants, ce que nous pouvons situer dans des conditions intellectuelles d'entrée dans la cité chrétienne. Le possédé relève de la catégorie romaine des *furiosi*¹³. Les mages étaient poursuivis par les instances romaines, chassés périodiquement de Rome, souvent condamnés et par là incapables.

Incomplétude corporelle

Le troisième livre du Digeste s'ouvre sur un chapitre d'Ulpien concernant la postulation, et qui énonce les incapacités de postuler pour autrui. En sont exclus

les mineurs de 17 ans, les sourds qui ne peuvent entendre le décret du prêteur, les femmes ne pouvant postuler pour autrui; les aveugles des deux yeux, qui ne peuvent voir ni respecter les *insignia* du magistrat¹⁴. Ainsi étaient exclus des postulations devant les tribunaux, les sourds et les aveugles, qui devaient être représentés comme les mineurs et les femmes¹⁵. C'est une incapacité limitée, car ils pouvaient être admis aux héritages à condition de comprendre ce dont il s'agissait¹⁶.

La question se posa de même aux communautés chrétiennes. Fallait-il faire entrer dans la communion des personnes dont le jugement n'était pas sûr? Le problème des furieux, des fous, des aveugles, est traité au concile d'Orange de 441¹⁷.

Les évêques catholiques et donatistes réunis à la conférence de Carthage de 411 admirent sans difficulté la représentation d'un évêque aveugle par un prêtre¹⁸.

Infamie

Partons donc de la *Tradition apostolique* et trions les incapacités d'accès au baptême qui y sont énoncées. On y reconnaît tout d'abord la série des infâmes dans la définition du droit romain. L'infamie était un véritable statut: la dégradation civique nommée *capitis deminutio*, à laquelle se rattache l'infamie, était un changement de statut¹⁹. De même l'atimie athénienne ou grecque en général. Le Digeste donne la liste des infâmes, c'est-à-dire des personnes auxquelles Rome ne reconnaît pas la pleine capacité civique, personnes privées des noces légitimes et donc de descendance légitime, privées de la faculté de représenter autrui devant un tribunal, et de se présenter aux magistratures des cités, dans un titre du *Digeste* immédiatement postérieur aux règles d'accès à la postulation devant les juges²⁰. La *lex municipalis* excluait certains de l'ordre des décurions. Il était tellement impensable de réintégrer ces infâmes dans la cité qu'au moment où Dioclétien et Maximien voulurent répartir plus largement les charges financières des décurions, ils imposèrent ces prestations onéreuses aux infâmes, sans toutefois les accepter dans l'ordre des curiales²¹. Comparons donc les cas d'infamie énoncés par le droit romain avec les incapacités chrétiennes énoncées par la *Tradition apostolique* et par les canons de conciles occidentaux.

Infâmes par profession:
Location de son corps:

Ce n'était pas tant l'activité liée aux jeux qui faisait nommer tous ceux qui y participaient parmi les infâmes, que le fait qu'ils louaient leur corps pour le plaisir des spectateurs²². Des exceptions étaient prévues pour les participants bénévoles²³. La *lex Aelia Sentia* disposait même qu'un esclave employé dans le cirque et libéré par la suite, n'accéderait jamais à la citoyenneté complète²⁴.

Les conciles occidentaux ont repris cette incapacité, mais contrairement au droit romain, l'entrée dans la cité chrétienne était accordée à condition de re-

noncer aux jeux: l'infamie n'était plus indélébile. C'était la position de la *Tradition apostolique*, comme nous l'avons lu plus haut. C'est encore celle des évêques du concile d'Elvire, puis de ceux du concile d'Arles dans les canons et dans la lettre qu'ils adressèrent au pape en 314. Il fut décidé de même pour les gens de théâtre qu'ils pourraient être intégrés après leur renoncement à la scène²⁵. Evidemment, ils étaient exclus s'ils reprenaient leur ancienne activité après le baptême²⁶. Bien que l'on trouve un aurige et un maître d'école parmi les inscriptions chrétiennes de Rome²⁷, ce souci dura autant que les jeux et le théâtre. Le Bréviaire d'Hippone, de 393, envisage la réconciliation des *scaenici*²⁸ et le concile de Carthage de 424/425, qui refuse aux histrions la possibilité de retourner à leur art, veut empêcher qu'on ne les y ramène de force²⁹.

Infâmes par soumission sexuelle:
(Prostitution):

Dans la liste des infâmes étaient inclus ceux qui appartenaient au monde de la prostitution: prostitué(e)s, et ceux qui les vendaient (*lenocinium*). La situation des prostituées esclaves que l'on affranchissait était meilleure que celle des affranchis issus du monde du cirque. En effet, à partir de Sévère, les femmes affranchies qui avaient été prostituées du temps de leur esclavage ne furent plus infâmes³⁰. La *Tradition apostolique* refusait de baptiser les prostituées. Le concile d'Elvire exclut de la communion définitivement ceux qui vendent leur propre corps ou celui d'autrui³¹. L'Eglise se montra donc plus sévère que le droit romain à l'égard des prostituées.

Infamie par dégradation civique:
Soumission sexuelle d'un citoyen à un autre homme:

Non seulement les hommes prostitués, mais les citoyens qui étaient soupçonnés de passivité dans des relations entre hommes, même et surtout entre hommes libres de même statut, tombaient au statut d'infâmes. Le droit romain de la postulation et de l'accès à l'ordre décurional écartait ceux qui avaient été condamnés pour avoir «subi ce qu'on fait aux femmes» (*muliebria pati*)³². Des sénateurs qui vivaient «dans la souillure» durent recevoir des tuteurs³³. Là encore, la *Tradition apostolique* refusa de les accepter dans la communauté chrétienne. A la fin de l'Antiquité, menacer un citoyen de le dénoncer pour homosexualité passive constituait un moyen de chantage qui terrifiait les commerçants d'Antioche³⁴.

Adultère:

Les adultères étaient, après un jugement public, réduits à l'infamie³⁵. Mais il faut définir l'adultère. Pour les femmes, la question est claire: était adultère toute femme mariée qui avait des relations avec un autre que son mari. Etait adultère, par conséquent, son amant. Le droit romain ne connaissait pas d'infidélité masculine du mari envers son épouse, infidélité que les chrétiens tentèrent d'établir comme faute et de réprimer. Restons-en pour l'instant à tous ceux que

touchait l'accusation d'adultère en droit romain. L'épouse et son amant changeaient de statut et tombaient au rang d'infâmes: ils étaient dans la même situation que les gens de prostitution. Les lois d'Auguste faisaient une obligation de dénoncer l'adultère. Obligation au père de l'épouse fautive, au mari, à tout membre de la famille ensuite. Si ces personnes, au fait de l'infidélité, n'avaient pas procédé à la dénonciation dans un délai fixé par la loi – et si le mari n'avait pas aussitôt répudié son épouse avant d'introduire son action auprès du juge – tous les membres de la famille pris en défaut étaient statutairement des proxénètes et ne pouvaient plus ni se marier en noces légitimes, ni prêter aucun serment, donc postuler pour autrui. Il revenait à des tiers de porter l'affaire devant les tribunaux, et eux aussi étaient absolument tenus par la loi, et éventuellement condamnés comme complices. Cette disposition fut abrogée par Constantin qui réserva à la famille le droit et l'obligation d'accuser l'adultère. Tous ceux qui avaient laissé faire l'adultère, et premièrement le mari, surtout s'il acceptait un enfant adultérin, étaient passibles d'infamie comme proxénètes³⁶. Plus encore, l'infamie se communiquait à celui qui osait épouser cette femme, la sachant privée du droit de mariage pour ce motif précis³⁷. La souillure de l'adultère se communiquait ainsi au corps civique tout entier.

L'obsession de l'exclusion des adultères était donc présente en droit romain, avant d'être violemment reprise par les textes normatifs du christianisme.

La *tradition apostolique* n'envisageait pas l'intégration d'adultères dans la communauté. On peut penser que la question d'admission au baptême ne se posait pas, et que la communauté romaine du I^{er} siècle n'avait pas de problèmes d'exclusion pour adultère. Mais le concile d'Elvire au début du IV^e siècle, puis très peu après le concile d'Arles, abordent la question dans leurs canons. Pourtant, aucune disposition générale sur l'adultère n'était prise. L'adultère apparaissait à propos d'avortement ou de la continence forcée des épouses de clercs.

Les épouses chrétiennes qui avaient avorté après un adultère étaient excommuniées définitivement, les femmes catéchumènes qui avaient avorté après adultère pouvaient être baptisées à l'article de la mort³⁸. Les épouses de clercs auxquelles leurs époux ne pouvaient plus s'unir et qui devenaient adultères sans être répudiées, ne devaient jamais être réconciliées³⁹. L'Eglise ne réintérait pas non plus les femmes adultères dont le mari avait fermé les yeux⁴⁰.

Ces canons du concile d'Arles sont pris huit ans après l'accession de Constantin au trône. Constantin agrava les peines des femmes adultères. Le concile demandait au jeune mari trompé d'attendre la mort de son épouse pour se remarier. Si l'épouse était condamnée à mort, il ne devait pas attendre bien longtemps. Les choses furent différentes quand la condamnation de l'épouse adultère ne fut plus la peine capitale. Le mari devait alors attendre un décès naturel. La solution du droit de l'Empire, celle de Justinien, fut que le mari pourrait reprendre son épouse coupable dans les deux ans de la peine, qui fut une peine

d'enfermement dans un couvent⁴¹. En déconseillant vivement le remariage du mari qui avait en bon droit romain et chrétien répudié son épouse fautive⁴², l'Eglise amenait à trouver des formules de reprise de la vie conjugale, comme d'ailleurs l'avait conseillé HERNAS, dans *Le pasteur*, au I^{er} siècle.

Sur l'exclusion des adultères et la déposition d'évêque ou de diacre adultère, c'est-à-dire du clerc qui avait eu des relations amoureuses avec une femme mariée, tous étaient d'accord, les donatistes comme les orthodoxes lors des vérifications de mandats de la conférence de Carthage⁴³.

On peut mesurer l'importance de l'adultère dans cette société, en comparant les dispositions du droit romain et des canons ecclésiastiques sur l'adultère avec les dispositions concernant le meurtre d'esclave. Les adultères étaient exclus des amnisties impériales, tout comme les homicides et les empoisonneurs (qui avaient des chances d'être des avorteuses)⁴⁴. Une constitution impériale recommandait de ne pas exagérer dans le châtement des proches⁴⁵. Le maître qui avait tué son esclave au cours d'un châtement par les verges ou les chaînes, n'était pas tenu pour criminel. Constantin donna une liste des peines infligées par les maîtres qu'il considérait comme excessives et susceptibles de conduire à une condamnation: tuer à coups de verges ou de pierres, ou de flèches et d'autres tortures privées⁴⁶. Comme les empereurs, les évêques réunis en conciles estimèrent qu'il était plus grave pour une femme et pour un homme de commettre l'adultère, que de tuer un esclave. Mais pas de tuer un libre. Cette éventualité fut envisagée par d'autres conciles que le concile d'Elvire. Les évêques d'Elvire excluaient une maîtresse coléreuse et impulsive de la communion pour cinq ans après un meurtre involontaire au cours du châtement d'une servante, et sept ans si le meurtre était délibéré⁴⁷. De façon plus générale, le concile d'Epaone en 517 énonçait: «si quelqu'un tue son esclave sans l'aveu du juge, il expiera l'effusion du sang par une excommunication de deux ans»⁴⁸.

Concubine: perte de conubium et d'honorabilité.

Les Romains prenaient souvent pour concubine, avant de se marier, et aussi durant leur mariage, une de leurs esclaves qu'ils affranchissaient pour se la réserver. La *Tradition apostolique* montre que certaines se présentaient pour être baptisées, et d'abord pour un catéchuménat. «La concubine de quelqu'un, si elle est son esclave, si elle a élevé ses enfants... entendra la parole, sinon elle sera renvoyée». Autrement dit, l'Eglise vérifiait qu'une esclave concubine n'avait pas avorté ou exposé ses enfants⁴⁹. Tout d'abord, les maris chrétiens ne purent avoir de concubines (*Tradition apostolique*), ce qui fut entériné rapidement par le droit romain des empereurs chrétiens. Avant les lois de Constantin, le concile d'Elvire envisageait le cas des femmes qui ont des rapports sexuels avec des hommes mariés: ce peut être le cas de concubines. Si elles restaient dans cette situation jusqu'à la mort, elles ne pouvaient être reçues dans la communion de l'Eglise⁵⁰. Cela supposait donc le courage d'abandonner un patron concubin, malgré celui-ci, et de perdre ainsi l'honorabilité des matrones⁵¹. Le droit romain

leur refusait alors tout mariage légitime: l'Eglise en fit autant. Si elles rompaient leur lien de concubinat, elles étaient reçues dans la communion de l'Eglise passé un délai de dix ans à la condition de ne pas se mettre en ménage avec un autre homme⁵². Constantin mit obstacle au concubinat des hommes mariés, et empêcha de légitimer les enfants issus de concubines ou de leur laisser un héritage ou des legs⁵³. La question ne se posa donc plus exactement dans les mêmes termes, et pourtant elle fut reprise ainsi dans les canons conciliaires. Le premier concile de Tolède, en 397-400, excommunia les hommes mariés qui avaient une concubine; mais il acceptait les hommes célibataires ayant une concubine⁵⁴. Il fallait donc aux hommes se contenter d'une seule femme, soit épouse soit concubine, sous peine d'exclusion et de pénitence avant une éventuelle réintégration. De son côté, la concubine était tenue de rompre et d'attendre dix ans son intégration dans le «peuple».

Polygamie:

A ces hommes chrétiens qui avaient en horreur le concubinat d'un mari avec une affranchie ou une esclave, et qui se demandaient s'il était bon qu'un homme ou une femme se remarie après une répudiation exigée par l'Eglise, et même après un deuil, la polygamie apparaissait comme une offense suprême. Pourtant, c'est l'empereur païen Dioclétien qui commença à rappeler aux orientaux devenus citoyens comme tous les habitants de l'Empire en 212, que leur pratique séculaire de la polygamie les mettait à l'écart de la cité et de l'honorabilité⁵⁵. Il était évident que réduits à l'infamie, ils ne pouvaient conclure d'actes exigeant des serments dans les formes romaines ou grecques. C'est sans doute la raison pour laquelle Jean Chrysostome rappelle aux chrétiens que les serments prêtés dans les synagogues devant des autorités juives n'ont aucune valeur: les Juifs ont perdu leur *parresia*⁵⁶.

Exclusion pour inceste:

Les alliances que le droit de l'Empire disait incestueuses étaient poursuivies et punies, selon les empereurs, de mort, de déportation, et toujours de sanctions patrimoniales et d'inefficacité civile: les enfants étaient illégitimes⁵⁷. L'Eglise fit ce que faisaient le droit juif et le droit romain: elle définit les limites de l'inceste⁵⁸.

Infamie pour mésalliance:

Il était évidemment impossible en droit romain d'épouser en noces légitimes un ou une infâme, et l'Eglise en a accepté le principe, d'autant plus qu'elle admettait la qualité d'infâme de tous ceux que le droit romain qualifiait ainsi. Ce que l'on peut nommer un *conubium* chrétien excluait donc l'alliance avec les gens du spectacle⁵⁹.

Etablissement d'un conubium chrétien:

L'Eglise ne considérait pas comme mariés ceux que le droit romain refusait: ils étaient concubins et la *Tradition apostolique* leur demandait de se séparer.

Constantin condamna à mort les femmes unies à leurs esclaves⁶⁰ Constance et Théodose voulurent punir de mort les chrétiens qui épousaient des juives (ou les chrétiennes épousant des juifs)⁶¹. Valentinien en 370 faisait exécuter les Romains qui épousaient des barbares⁶². Le concile d'Arles disposa que «pour les jeunes filles (*puellis*) fidèles qui épousent des païens, il a été décidé qu'elles soient tenues à l'écart de la communion pendant un certain temps». Il eût été difficile de faire autrement dans un monde où le christianisme progressait lentement dans les familles païennes. En 393, au concile d'Hippone, on réserva les exigences de mariage entre chrétiens et surtout entre chrétiens orthodoxes, aux fils des clercs⁶³. Le concile d'Orléans, de 533, et celui de Clermont, de 535, étendaient à toute la communauté chrétienne, comme l'avait fait le droit romain, l'interdiction d'épouser des Juifs. La sanction fut l'exclusion de la communauté⁶⁴. Dans la détermination du *conubium* chrétien apparaît très vite la distinction entre les clercs (les magistrats chrétiens) et les laïcs. Des exigences supérieures pesaient sur la vie des clercs, comme en droit romain sur les «ordres».

Une loi de Constantin en 336 frappait d'infamie les sénateurs, les perfectissimes, et tous les magistrats municipaux, qui osaient se marier avec des femmes affranchies ou issues des milieux de l'auberge, de l'arène, de la prostitution⁶⁵. Comment dans ces conditions l'Eglise pouvait-elle sans révolution mentale faire moins pour ses clercs? et accepter la parole d'homme infâmes au droit de l'Etat?

Il n'y a guère de différence entre les exigences chrétiennes pour le baptême, la communion, et l'accès aux ordres, et les exigences romaines pour les droits du citoyen parmi lesquels le droit de mariage est fondamental (*conubium*), et qui comptent le droit de postuler, d'accuser, de représenter en justice et d'accéder aux magistratures municipales.

Mensonge:

La civilisation des Grecs et des Romains a accordé une place éminente à la *fides*, la parole vraie sur laquelle se fondent les contrats. Les bouches qui ont prononcé des paroles de tromperie, celles qui ont incité à la faute, sont marquées du sceau de l'infamie, quand les coupables ne sont pas exécutés ou plus gravement châtiés. Par exemple, les personnes qui avaient participé au rapt d'une vierge ou d'une veuve furent punies sauvagement par Constantin⁶⁶. «Que l'orifice de leur bouche et leur gorge, qui a proféré les incitations criminelles, soit fermée, remplie de plomb fondu». Les actes de tromperie orale sont punis d'infamie, ceux des calomniateurs⁶⁷, ceux des prévaricateurs⁶⁸, ceux qui prêtent à des taux illicites⁶⁹, et l'on punissait de même ceux qui avaient prétendu pouvoir se marier quand leur situation l'empêchait: infamie pour celles qui se remarient avant le deuil et ceux qui les épousent⁷⁰. Infamie encore pour les veuves qui se disaient faussement enceintes pour hériter⁷¹.

Il existait donc des passerelles entre l'intégrité corporelle et la capacité de dire la vérité. Celui ou celle qui ment est parent de celui et de celle qui souillent

leur corps par des contacts sexuels trompeurs: les adultères mais tout aussi bien ceux qui vendent leur corps: «où l'on cherche à acquérir l'amour sans le trouver» (*ubi amor quaeritur nec videtur*), dit une constitution impériale⁷². Pouvait-on confier des fonctions de juges à de telles personnes? A ceux qui devaient recevoir les serments des parties? A ceux qui devaient représenter la cité? Les exclusions de la curie étaient parallèles aux exigences de la postulation ou de l'accusation⁷³. Ulpien donnait sa définition de la postulation: exposer ses désirs en justice pour soi ou pour un ami, ou contredire le désir d'autrui. Et il donnait la liste de ceux qui en étaient évincés: ceux qui ont subi les actes sexuels d'un autre homme (*muliebria pati*) sauf si c'est comme prisonniers, les hommes condamnés pour un crime capital, ceux qui ont été condamnés pour calomnie par jugement public, les infâmes. Tous ceux-là ne pouvaient postuler pour autrui sauf pour un parent, un patron ou patronne, et pour les enfants et parents du patron et de la patronne⁷⁴. Le titre immédiatement postérieur précisait qui étaient les infâmes. Le texte du concile d'Hippone de 427, cité au début de cette étude, montre que les évêques décidèrent de reprendre pour leurs tribunaux les conditions posées pour l'accès à la postulation et à l'accusation dans les tribunaux romains.

Si nous rapprochons les dispositions des conciles des dispositions du droit romain, il nous faut donc reporter du christianisme vers le monde où il prit naissance la disqualification légale des personnes dites souillées. Il n'y a là aucune obsession chrétienne particulière, et l'on peut même dire que l'Eglise, admettant parfois la réconciliation à terme ou *in fine*, manifestait une mansuétude inconnue du droit romain⁷⁵, un droit dont les sanctions s'aggravèrent précisément au moment de la christianisation des empereurs. Il faut donc exclure des études sur les tabous sexuels spécifiquement chrétiens toutes les mesures normatives et disciplinaires que nous venons d'évoquer. Il y a un reste, et d'importance, mais qui prend une coloration différente de «l'obsession sexuelle», si l'on veut bien l'examiner sous l'angle de la capacité de dire la vérité, conditionnée par l'honorabilité corporelle⁷⁶.

La principale innovation fut le célibat des magistrats chrétiens (un «ordre» comme celui des décurions, dont la loi municipale réglait les conditions d'accès): diacres, prêtres et évêques, et l'obligation pour eux, s'ils avaient été mariés, d'avoir pris une épouse dont c'était les premières noces, donc vierge. La communauté ne devait en aucune façon prendre le risque d'avoir des prêtres liés sexuellement avec des femmes dangereuses, celles qui transmettaient l'infamie et privaient du droit de parole. Car la parole des prêtres était l'instrument essentiel de leur fonction, comme elle l'était pour les magistrats des cités, soumis à la même sélection que les personnes susceptibles de postuler pour autrui devant les tribunaux. Les prêtres évidemment, représentaient l'entière communauté devant Dieu, postulaient quotidiennement pour ses membres: leur bouche devait être pure et leur capacité de parole intacte.

NOTES

¹ Voir maintenant le grand livre de Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988 (trad. à paraître, Paris, Gallimard).

² Les références aux conciles seront prises dans *Conciles gaulois du IV^e siècle*, éd. C. Munier, trad. J. Gaudemet, Paris, Cerf, 1977, SC («Sources chrétiennes») p. 241; et dans *Concilia Africae A. 345-A. 525*, éd. C. Munier, *Corpus Christianorum*, series latina CXLIX, Turnhout, 1974; *Les canons des conciles mérovingiens (IV^e - VII^e siècles)*, texte latin de l'éd. C. de Clercq, trad. J. Gaudemet et Brigitte Basdevant, Paris, Cerf; SC 353, 1989; *Concilios visigoticos e hispanoromanos*, Barcelone-Madrid, éd. José Vives, 1963.

³ R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux, 1970, avec une bonne analyse des productions antérieures sur la question.

⁴ Philip Rousseau, «The Spiritual Authority of the Monk-Bishop. Eastern Elements in Some Western Hagiography of the Fourth and Fifth Centuries», *Journal of Theological Studies*, n. s. 22, 1971, pp. 380-419.

⁵ Samuel Laeuchli, *Power and Sexuality. The Emergence of Canon Law at the Synod of Elvira*, Philadelphia, Temple University Press, 1972.

⁶ Hippolyte de Rome, *Tradition apostolique*, 15-16, trad. Bernard Botte, 2^e éd. 1968, p. 70-75, SC 11 bis.

⁷ *Concilia Africae*, Munier, p. 252.

⁸ Je renvoie sur ce point à mon article: «Vivre sous deux droits. La pratique familiale poly-juridique des citoyens romains juifs», *Annales ESC*, 1990, fasc. 4, pp. 839-859.

⁹ Philon, *De spec. leg.* I, 325, *Œuvres*, 24, éd. et trad. Suzanne Daniel, Paris, Cerf, 1975.

¹⁰ Philon, *De spec. leg.* I, 325, loc. cit., p. 205 (trad. modifiée par moi).

¹¹ Sur le droit de parole, fondement des droits politiques athéniens, M.I. Finley, *L'Invention de la politique*, Paris, 1985, p. 58 et p. 198.

¹² D. 3, 2, 3.

¹³ Voir sur l'incapacité du fou, Arlette Lebigre, *Quelques aspects de la responsabilité pénale en droit romain classique*, Paris, PUF, 1967, ch. III: «Le 'furiosus' et l'impubère devant la loi pénale».

¹⁴ D. 3 *de postulando*, 1, 1, 1 et 3 (Ulpian).

¹⁵ D. 48, 2, 1: les femmes ne peuvent accuser en jugement public et 48, 2, 2: exceptions.

¹⁶ D. 37, 3, 2.

¹⁷ Can. 11, 12, éd. Meunier, (*Corpus christianorum 148*), Turnhout, Brepols, 1963, pp. 81-82.

¹⁸ Ed. et trad. Serge Lancel, SC 195, 1972, I, 183, p. 827.

¹⁹ *Institutiones* 1, 16.

²⁰ Max Käser met en parallèle la liste d'infâmes inaptes à l'ordre décurional, donnée par la *Lex iulia municipalis*, (Bruns 1, n° 18 = *FIRA I*, n° 13, 45 de l'ère chrétienne) et compare avec les édits sur la postulation.

²¹ *CJ*, 10. 54 (57).

²² D. 3, 1, 6; D. 3, 2, 3 (Gaius). Infamie des comédiens, dans Florence Dupont, *L'acteur roi*, Paris, Belles Lettres, 1985, pp. 95-98.

²³ D. 3, 2, 4 (Ulpian).

²⁴ Gaius, *Institutes*, I, 12.

²⁵ Elvire can. 62: auriges et pantomimes. La Lettre au pape Silvestre, accompagnant les canons d'Arles (p. 45): 4: cochers de cirque écartés tant qu'ils conduisent; 5: gens de

théâtre tant qu'ils jouent. Can. 4 et 5 (p. 49) = 4 et 5 de la Lettre.

²⁶ Elvire, can. 62.

²⁷ Charles Piétri, «Christiana tempora: une nouvelle image de l'homme», *Christianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche*, Bologne, 6, 1985, pp. 221-243, à la p. 226.

²⁸ Can. 33, éd. Munier, p. 42.

²⁹ Can 63, Munier, p. 197-198.

³⁰ D. 3, 2, 24 (Sévère).

³¹ Elvire, can. 12.

³² Voir, outre K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, Grenoble, 1982; Johannes Michael Rainer, «Zum Problem des Atimie als Verlust der bürgerlichen Rechte insbesondere bei männlichen homosexuellen Prostituierten», dans *RIDA*, 3^e série, xxxiii, 1986, p. 89-114, et la communication de Giulia Sissa au colloque organisé par Nicole Loraux et Yan Thomas sur le corps et le citoyen, (*Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, 21-23 janvier 1988, à paraître). Pour Rome, mon article: «Personal Status and Sexual practice in the Roman Empire», *Zone, 5, Fragments for a History of the Human Body*, Part Three, 1989, pp. 300-333.

³³ Dion Cassius, 57, 2-3.

³⁴ Libanius, *Oratio* 18, 138, éd. et trad. angl. A.F. Norman, Libanius, *Selected Works*, I, *The Julianic orations*, Loeb, 1969, p. 368.

³⁵ Voir l'exposé général de Jean Gaudemet, «*Justum matrimonium*», dans *Sociétés et mariages*, Strasbourg, 1980, pp. 73-76; Leo Ferrero Raditsa, «Augustus' Legislation Concerning Marriage, Procreation, Love Affairs and Adultery», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, Principat II, Berlin 1980, pp. 278-339.

³⁶ D. 48, 5, 2: celui qui accuse une femme d'adultère peut accuser le mari de *lenocinium*, et D. 48, 5, 14.

³⁷ D. 48, 5, 30: stupre sur soi-même en ce cas.

³⁸ Elvire, can. 63 et can. 68.

³⁹ Elvire, can. 65.

⁴⁰ Elvire, Elvire, can. 70.

⁴¹ *Nov.* 134, 10, cf. Fausto Gorla, «Ricerche su impedimento da adulterio e obbligo di repudio da Giustiniano a Leone VI», *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, XXXIX, 1973, p. 281.

⁴² Concile d'Arles, 314: can. 11 (10) «Pour ceux qui surprennent leur épouse en délit d'adultère et qui par ailleurs sont des fidèles encore jeunes, auxquels il est interdit de se remarier, il a été décidé de leur conseiller, autant qu'on le pourra, de ne pas prendre d'autre épouse du vivant de leur épouse, même adultère». De même dans un canon apocryphe, can. 24, qui précise que l'homme trahi qui se remarie sera «mis à l'écart de la communion catholique» (p. 65). J. Gaudemet, p. 65, n. 1, écrit que cette exclusion est très sévère et non prévue par le can. 11.

⁴³ Ed. et trad. Serge Lancel, *SC* 195, 1972: I, 130, pp. 740-741 et I, 201, pp. 866-867.

⁴⁴ *CTH.* 9, 38, 1, 322 et 11, 36, 1 (314 ou 315); pas de faculté d'appel pour les mêmes plus maléfices. Clémence Dupont, *Les Constitutions de Constantin et le droit privé au début du IV^e siècle*, Lille, 1937.

⁴⁵ *CJ* 9, 15.

⁴⁶ *CJ* 9, 14 (319 Constantin).

⁴⁷ Elvire, can. 5.

⁴⁸ Can 34, p. 119.

⁴⁹ Hippolyte de Rome, *Tradition Apostolique*, 16, éd., trad. et notes par Bernard Botte, Sources Chrétiennes 11 bis, 2^e éd., 1968, p. 75.

⁵⁰ Can. 64.

⁵¹ D. 48, 5, 14.

⁵² Elvire, can. 64.

⁵³ Interdiction du concubinat aux hommes mariés: Sentences de Paul, II, 20, 1: celui qui a une épouse ne peut avoir de concubine; encore Constantin, *CJ* 5, 26, 1 et *CJ* 7, 15, 3, 2. Voir C. St. Tomulescu, «Justinien et le concubinat», *Studi in Honore di Gaetano Scherillo*, I, Milan, 1972, aux pp. 321-323 sur la législation constantinienne.

⁵⁴ Can. 17.

⁵⁵ Coll. 6, 4 (285), Dioclétien interdit la polygamie à tous les habitants de l'Empire. En 393, interdiction aux Juifs «de contracter mariage selon leur propre loi» (*CJ* 1, 9, 7, Valentinien, Théodose et Arcadius, 393).

⁵⁶ Jean Chrysostome, *adversus Judeos*, 3-4, *PG* 48, 847-848.

⁵⁷ *CTh* 3, 12, 1 de 342, de incestiis nuptiis, adressée ad provinciales foenices. Constance II: *CTh*. 3, 12, 1 (342): peine capitale (plus probablement déportation) pour qui épouse sa nièce. *CTh*. 3, 12, 2 (355) interdit d'épouser une belle sœur. *CTh*. 3, 12, 3, 196, Arcadius et Honorius.

⁵⁸ Par ex. Concile d'Orléans I (511), can. 18, p. 83; Concile d'Épône en 517: can. 30, pp. 114-117; Orléans II, 533: can. 10, p. 200-201; Clermont 535: can. 12 p. 217.

⁵⁹ Elvire, can. 67: les catéchumènes ou fidèles femmes ne peuvent épouser des *comati* ou des *cenorarii*.

⁶⁰ *CTh*. 9, 1, de 326.

⁶¹ Constance: *CTh*. 16, 8, 9, de 339; Théodose: *CTh*. 3, 7, 2 = 9, 7, 5 = *CJ* 1, 9, 6, 388.

⁶² *CTh* 3, 14, 1 de 370.

⁶³ Bréviaire d'Hippone 12, du concile d'Hippone de 393, Munier, p. 37: les fils de clercs ne doivent pas épouser des gentils, hérétiques, schismatiques.

⁶⁴ Orléans II, 533. can. 19: «*illicitas nuptias*», p. 203; Clermont 535: can. 6, pp. 214-215.

⁶⁵ *CTh*. 4, 6, 3.

⁶⁶ *CTh*. 9, 24, 1, 1.

⁶⁷ *CJ* 2, 11, 16 (240 Gordien); D. 3, 6, définitions des calomniateurs; infâmes: D., 3, 1, 6 et 3, 2, 4, 4.

⁶⁸ *CJ* 2, 11, 18 (260): D. 3, 2, 4: sont infâmes le calomniateur et le prévaricateur.

⁶⁹ *CJ* 2, 11, 20 (290 Dioclétien et Maximien): usuriers à taux illicites. Augustin classe les usuriers dans les professions à écarter, (Olivia Brabant, «Classes et professions maudites chez saint Augustin, d'après les *Enarrationes in Psalmos*», *Rev. des Etudes Augustiniennes*, 17, 1971, pp. 69-81; à la p. 76). Les usuriers sont exclus par les canons conciliaires aussi bien.

⁷⁰ D. 3, 2, 11 et *CJ* 2, 11, 15 (239, Gordien).

⁷¹ D. 25, 6. D. 3, 2, 15-19.

⁷² *CTh*. 9, 7, 3, du 4 déc. 342, Constance et Constant.

⁷³ Voir Käser, art. cit., Gaius IV, 182; D. 3, 1, 1, 6: *personae ignominiosae* ne peuvent postuler que pour elles mêmes.

⁷⁴ D. 3, 1, 1, 1 (Ulpian).

⁷⁵ L'Église réintègre au moment de la mort: l'adultère qui a fait un avortement, Elvire, Ca. 68. Réintégration du délateur après cinq ans, Elvire, can. 73. D'autres canons montrent la capacité des évêques à prononcer des amnisties: à remettre les peines qu'ils avaient prononcées.

⁷⁶ J'exclus de cette étude la question du remariage des laïcs, qui fut débattue mais n'aboutit pas à une interdiction.

Cf. Henri Crouzel, *L'Église primitive face au divorce*, Paris, Beauchesne, coll. «Théologie historique», 13, 1971, où on trouvera pour chaque période les positions sur le remariage après répudiation.

L'INCESTE ADELPHIQUE DANS LA CHRETIENNE MEDIEVALE

par
Alain BOUREAU

Le 13 décembre 1916, le Saint office fit parvenir jusqu'au lointain Chili le résultat de ses délibérations sur une affaire difficile¹. Dans un village de ce pays, à Aramania, un missionnaire avait instruit et baptisé un couple d'Indiens, âgés et malades. Or ils étaient frères et sœurs utérins (de même mère). Fallait-il considérer leur mariage comme valide? L'éventualité proche d'un dernier sacrement rendait la question urgente. Le Saint office pencha pour la tolérance («non esse inquietandos»). L'Eglise, en cette circonstance, n'innovait pas. Saint Thomas, au XIII^e siècle, traitant de la question de l'inceste dans la *Somme théologique*² avait montré que «les autres personnes qui ne sont pas unies directement par elle-mêmes, mais par l'intermédiaire de leurs parents, ne produisent pas d'elles-mêmes de l'indécence; mais, à ce sujet, la décence ou l'indécence varient selon la coutume ou selon la loi humaine ou divine». Autrement dit, le rejet de l'inceste adelphique n'a aucun fondement naturel ni céleste; en langage actuel, il ne relève pas du tabou, mais de la prohibition légale, posée et modifiée par l'Eglise ou par les autorités civiles. Pourtant, on le sait, l'interdiction des mariages consanguins, strictement réglée par la réforme grégorienne du XI^e siècle, légèrement atténuée au XIII^e siècle, ne laisse aucun doute sur la volonté ecclésiale d'éviter toute union entre proches parents, a fortiori entre frères et sœurs.

Je voudrais donc m'interroger sur ce paradoxe: on trouve sur une très longue durée, qui va de saint Augustin à Claude Lévi Strauss, en passant par la tradition romano-canonique, la nécessité de poser l'interdit adelphique, tout en le dévalorisant, en signalant son caractère relatif et mal fondé. Situation étrange, où la virulence semble fonctionnellement atténuée, mais non supprimée: s'agirait-il d'une forme de vaccination institutionnelle destinée à mieux protéger de la virulence absolue de l'inceste parental, ce véritable interdit? A moins que l'institution elle-même ne se représente et ne se valorise dans cet étalonnage des interdits.

On pourrait, certes, imputer cette relativisation à une gradation de gravité dans le tabou. Pourtant, le sentiment de la transgression ne semble pas s'affadir

en Occident et continue à articuler un ensemble organique, bien distinct des interdits entre cousins, dont l'abandon s'est fait graduellement, malgré le relais offert par la biologie des populations, à partir du XIX^e siècle. L'*Ada* de Nabokov, ou l'*Homme sans qualités* de Musil demeurent des romans de la transgression. La relativisation fonctionnelle de l'inceste adelphique me paraît donc constituer un fait original en Occident. Pour tenter de repérer le sens de cette originalité, je l'aborderai par un biais concret, en observant le processus qui consiste à reléguer, sans le rejeter, le cas le plus net d'absence historique de la prohibition adelphique, celui du mariage égyptien entre frère et sœur, qu'une tradition de vingt siècles, en Occident, refoule vers un temps originel, archaïque, barbare, au mépris d'une vérité historique connue. Examinons donc les faits avant de mesurer la portée et le sens de ce long «refoulement».

Pendant les trois premiers siècles de notre ère, les habitants de l'Égypte sous contrôle romain ont pratiqué le mariage entre frère et sœur germains (issus du même père et de la même mère). Cet usage était répandu dans toutes les couches de la société, sur une échelle importante; les derniers calculs, opérés en 1980 par Keith Hopkins³ à partir des recensements romains effectués entre 20 et 257, donnent un pourcentage de 15 à 21% de mariages entre frère et sœur germains; la marge de 6% s'applique aux cas mal documentés, où les époux auraient pu être consanguins (issus du même père) ou utérins (issus de la même mère). Si l'on tient compte des calculs des démographes, 40% des ménages seulement, dans une société à taux de mortalité élevé, ont au moins un garçon et une fille en âge de se marier. De ces deux pourcentages, il résulte que plus du tiers des familles choisissait ou acceptait le mariage adelphique. L'échantillon, sans être considérable (880 personnes recensées) paraît suffisant, d'autant plus qu'il est aléatoire: en effet, il dépend de la conservation des papyrus qui ont enregistré les déclarations, ce qui exclut certes la grande ville d'Alexandrie, au climat trop humide, et privilégie la dépression du Fayoum, au sud-ouest du Caire, pour des raisons climatiques inverses. Mais ces listes proviennent à la fois des villes (54% de l'échantillon) et des villages (41%). Toutes les classes sociales faisaient l'objet du recensement; les réponses étaient extrêmement précises et indiquaient explicitement que tel ou tel couple était de même père (homoiopatrios) et de même mère (homoiomatrios). La source ne permet pas de savoir si cette pratique était plus ancienne, car ces recensements n'ont débuté qu'avec l'occupation romaine; la fin de l'usage semble assez brutale: un édit romain de Dioclétien, en 285, interdit de façon formelle tout mariage adelphique aux citoyens romains; or, depuis l'édit de Caracalla en 212, tous les habitants de l'Empire étaient devenus des citoyens romains. Le mariage adelphique s'est poursuivi quelques temps dans les familles qui renonçaient à la citoyenneté romaine et à ses avantages.

Voilà donc un fait sûr, massif, qui contredit l'idée d'une prohibition universelle de l'inceste adelphique. Ce fait impressionne d'autant plus qu'il se trouve dans une société parfaitement «normale», plutôt mieux alphabétisée que le reste de

l'empire romain, jouissant d'une prospérité économique honorable, recevant la dure occupation romaine sans traumatisme majeur, ajoutant l'acculturation romaine à celle de l'hellénisme, influent en Egypte depuis la conquête d'Alexandre⁴.

Ce fait bien établi doit être distingué d'une autre pratique qui continue, aujourd'hui, d'oblitérer le mariage adelphique commun: durant les trois siècles de monarchie hellénistique en Egypte (III^e-I^{er} siècles avant J.C.), huit des quatorze souverains lagides ont épousé leur propre sœur. Or ce type de mariage adelphique a probablement des causes spécifiques, qui tiennent aux circonstances politiques: d'autres alliances princières semblaient exclues, par crainte d'irriter la puissance romaine; les princesses lagides avaient acquis un prestige politique particulier. Enfin, le mariage adelphique, pour lequel était invoqué explicitement le modèle de Zeus et d'Héra (qui impliquait aussi celui d'Isis et d'Osiris) participait du processus de divinisation des monarques⁵. L'existence d'une pratique analogue à la même époque dans la dynastie séleucide, confirme cette interprétation. L'anthropologue Luc de Heusch a montré que l'on trouvait aussi en Afrique cette transcendance royale qui consiste en la transgression des normes communes⁶.

Le mariage adelphique commun tomba dans un oubli suspect, dont j'examinerai deux moments, privilégiés par la proximité des preuves documentaires, l'un aux premiers siècles de notre ère, l'autre à la fin du XX^e siècle. L'union égyptienne entre frère et sœur était bien connue dans l'antiquité. Quelques témoins illustres en font foi. Diodore de Sicile (90-20 avant J.C.), qui avait longuement voyagé en Egypte, rapporte la coutume dans sa *Bibliothèque historique*, à une date qui précède celle de nos recensements romains: «Les Egyptiens firent une loi, dit-on, contraire à la coutume générale de l'humanité, qui permettait d'épouser sa sœur»⁷. Diodore explique cette loi par l'attraction du modèle d'Isis, déesse qui avait épousé son frère Osiris, et qui, après la mort de son frère-époux, fit prospérer sa terre d'Egypte. La seule crainte qu'il exprime face à cet usage concerne le pouvoir exorbitant que risquent d'en tirer les femmes et particulièrement les reines. Philon d'Alexandrie, au premier siècle de notre ère, offre un autre témoignage important dans son traité *Sur les lois particulières*; il insère l'inceste égyptien dans un ensemble paradigmatique intéressant, en relevant que les lois athéniennes de Solon permettaient le mariage entre frères et sœurs consanguins alors que les lois spartiates de Lycurgue autorisaient cette union seulement entre enfants de même mère. La coutume égyptienne combine les deux systèmes et achève de construire l'inceste adelphique⁸. Au III^e siècle, en Occident, cette fois, l'obscur avocat chrétien Minucius Felix, dans son *Octavius*, rapporte que «les Perses ont le droit de s'unir à leur mère, les Egyptiens et les Athéniens ont le droit de contracter un mariage légal avec leurs sœurs»⁹.

L'intérêt de ces trois témoignages est de montrer le poids croissant de l'interprétation dans l'exposé des faits. Le païen Diodore relève la coutume sans lui attacher de sens particulier, sinon au plan de l'économie domestique; le juif

Philon, en revanche, voit dans la pratique de l'inceste adelphique la cause de la décadence de la Grèce et de l'Égypte: les unions consanguines ont multiplié la haine dans les familles et provoqué les guerres qui ont dépeuplé la Grèce. On voit déjà se profiler l'argument sociologique qui se développera pleinement dans l'anthropologie contemporaine: la prohibition de l'inceste sert à l'échange et donc à la coexistence des hommes en société. Cette démonstration s'insère dans un dessein plus vaste, celui du traité *Sur les lois particulières* dans son ensemble: il s'agit, pour Philon, de montrer que le décalogue mosaïque formule et résume la loi naturelle, c'est à dire le fondement moral universel qui constitue l'homme en tant que tel. La condamnation de l'inceste intervient comme illustration particulière du sixième commandement qui interdit la fornication. L'inceste trouve sa place dans l'histoire de l'humanité: donnée primitive de l'humanité et signe d'une décadence, quand il subsiste aux époques historiques, il désigne le rôle éminent de Moïse. L'éternité de la loi ne peut se manifester que par l'action historique du Législateur, interprète du divin et fondateur de l'humain. Chez Minucius Felix, romain d'origine africaine, pour qui la référence mosaïque n'a pas de pertinence, le rôle fondateur et législateur est donné au Christ, dont la naissance virginale fait contraste avec la vie incestueuse des peuplades païennes.

Les auteurs chrétiens qui, au cours de la période postérieure, rapportent la nuptialité adelphique, tendent à la barbariser en la renvoyant à des temps anciens et à des lieux éloignés. Eusèbe de Césarée, au début du IV^e siècle, fait du mariage égyptien une simple survivance:

«En Perse, la loi permettait d'épouser filles, sœurs, mères; et ce n'est pas seulement dans leur pays et sous leur climat que les Perses contractaient ces mariages impies: tous les Perses émigrés, que l'on appelle Maguséens, pratiquent les mêmes incestes, en transmettant les mêmes lois et coutumes aux enfants qui leur succèdent. Il en reste beaucoup jusqu'à nos jours en Médie, en Égypte, en Phrygie, en Galatie»¹⁰.

L'évêque Théodoret de Cyr, au V^e siècle, oublie les Égyptiens et ne mentionne plus que les Perses; l'abandon de l'inceste correspond à la descente de la grâce chrétienne sur l'humanité:

«Les Perses, qui étaient autrefois régis par les lois de Zoroastre et qui se mariaient sans scrupule avec leurs mères, leurs sœurs et mêmes leurs filles, estimant que cette pratique immorale était conforme à la loi, après avoir entendu parler de la législation des pêcheurs, foulèrent aux pieds les lois de Zoroastre, en raison de leur immoralité et embrassèrent la chasteté évangélique»¹¹.

Théodoret oppose deux lois qui se succèdent historiquement, autour du moment central de l'incarnation. L'inceste a donc une existence culturelle, au sens où la scolastique, au XII^e siècle, définit la culture comme sauvagerie humaine¹², précédant l'assomption de la nature par la grâce. Mais il fait un sort particulier, promis à un grand avenir dans la tradition occidentale, à l'inceste adelphique, qui ne contrevient pas à la loi naturelle à l'inverse de l'inceste parental. Son existence parmi les hommes signale précisément cette étape humaine et non

plus bestiale qui précède la fondation historique de la loi éternelle. En effet, Théodoret, pour condamner la folie païenne qui consiste à représenter le père des dieux comme un incestueux absolu, montre que le pire des humains n'atteint pas cette scélératesse:

«Si quelqu'un vient à s'éprendre de sa sœur, il n'a pas du moins une passion enragée pour sa mère, ni une passion furieuse pour sa fille, mais il respecte la nature et ne rivalise pas en brutalité avec les animaux sans raison»¹³.

A la même époque, saint Augustin fonde, sur les mêmes principes, ce qui deviendra la doctrine majeure de l'Eglise en matière de mariage adelphique. Le mariage égyptien s'éloigne des thèmes de la démonstration, en entrant encore davantage dans la vaste économie religieuse de la société humaine, résolument globale et évolutionniste. L'effacement de l'Egypte s'accomplit dans un texte, qui jouera un rôle essentiel dans la tradition occidentale.

Au livre XV de *La Cité de Dieu*, Augustin traite des mariages consanguins qu'il condamne, tout en rappelant, fait capital, que les générations issues d'Adam et d'Eve furent contraintes au mariage adelphique. Cet épisode biblique, sans cesse rappelé par toute la tradition chrétienne dans les siècles suivants, empêchait de fonder l'interdit sur le droit divin, qu'il soit naturel ou positif (fondé sur l'Ecriture) ; dès lors il relève de la coutume ou de l'interdit proprement ecclésiastique: l'Eglise s'institue par l'interdiction qu'elle crée selon une nécessité historique et non divine:

«Après la première union d'un homme fait de poussière avec son épouse tirée de son côté, le genre humain eut besoin, pour se multiplier par générations, de l'union d'hommes et de femmes; et comme n'existaient que les hommes nés de ces deux premiers, les maris prirent leurs sœurs comme épouses. Plus cette pratique était recommandée sous la pression de la nécessité, plus elle devint condamnable par la défense de la religion (religione prohibente)»¹⁴.

Augustin justifie l'interdit ecclésial par deux raisons: la première annonce très précisément la célèbre analyse de Lévi Strauss¹⁵:

«Eve... fut à la fois mère et belle-mère de ses enfants des deux sexes: et s'il y avait eu deux femmes, l'une mère, l'autre belle-mère, l'amour social eût enrichi ses liens. La sœur devenue épouse tenait à elle seule deux parentés; si de tels liens étaient répartis sur des personnes distinctes, l'une sœur, l'autre épouse, le nombre des proches eût augmenté dans la société. Ainsi, loin de se restreindre dans un cercle étroit, le lien social s'étendrait plus largement et sur plus de têtes par des alliances multiples»¹⁶.

Déjà Plutarque, dans un texte des *Questions romaines* cité par Lévi Strauss, avait donné cette multiplication de relations d'alliance comme principale raison de la prohibition ancienne du mariage consanguin à Rome¹⁷.

La seconde raison relève d'un genre de psychologie morale et historique; l'interdit manifeste une évolution des sociétés:

«Après l'accroissement et la multiplication du genre, nous voyons les impies eux-mêmes, adorateurs d'un grand nombre de faux dieux, respecter tellement cette obligation que, malgré les lois perverses autorisant les mariages entre frères et sœurs, une coutume meilleure leur inspire l'horreur pour cette licence ».

Augustin a l'impression de vivre le moment où la loi civile se conforme enfin à l'horreur morale de l'inceste consanguin et à la coutume:

«Nous avons constaté que même de nos jours, dans des mariages entre cousins, en raison du degré de parenté proche de celui des frères, la coutume laisse rarement faire ce que les lois autorisent. Et de ce fait ni la loi divine ne les a interdits, ni la loi humaine ne les avait encore prohibés»¹⁸.

L'allusion d'Augustin à la loi humaine renvoie certainement à un édit de Théodose I^{er} étendant l'édit de 285 et celui de Constance (355), qui prohibait le mariage consanguin: ainsi s'esquissait, sous l'égide du premier empereur romain qui se soumit à la censure ecclésiastique (celle d'Ambroise), le système de délégation et de collaboration entre les deux pouvoirs. L'inceste adelphique et consanguin, entre l'humain et le divin, jouait un rôle essentiel dans cette stratégie. Mais la réalité des faits ne se conforma pas à cette stratégie: le fils de Théodose, Arcadius, dut suspendre, en 405, l'application de cet édit en Orient, en raison de la forte résistance des populations: la succession des édits impériaux montre que le mariage adelphique égyptien résistait encore à la pression romaine.

La position augustiniennne, arc-boutée sur l'anthropologie biblique et sur le juridisme romain, conforma la réflexion occidentale sur l'inceste adelphique; le texte de *La Cité de Dieu*, repris par Isidore de Séville, entra dans le droit canon par Gratien, fondement durable de la dogmatique occidentale. Le cas égyptien, remplacé par la préhistoire adamique, disparaissait de l'horizon de la réflexion, comme si les hautes figures de la pénitence thébaïde avaient conjuré l'autre Thèbes, celle d'Œdipe. De son passé préchrétien, l'Égypte ne livrait plus aux auteurs de l'âge moderne que son archaïsme mystérieux et lorsque le jésuite Athanase Kircher, au xvii^e siècle, intitula un de ses grands ouvrages *Œdipus Aegyptiacus*, il ne se référait qu'à l'énigme des hiéroglyphes et de la sagesse pharaonique¹⁹. Pourtant, Diodore avait été redécouvert dès le début du xv^e siècle par le Pogge; les éditions et traductions s'étaient multipliées au xv^e siècle. Philon d'Alexandrie, jamais oublié au Moyen Age, avait lui aussi bénéficié des efforts humanistes.

Mais il fallut attendre le xix^e siècle pour rencontrer des preuves évidentes du mariage adelphique commun. L'import de papyrus égyptiens avait commencé dès les années 1770. A partir de 1870, les trouvailles devinrent massives: à la fin du siècle, la bibliothèque de Vienne, à elle seule, conservait plus de cent mille papyrus. Malgré le dépouillement soigneux et la publication continue de ces sources, le fait du mariage adelphique ne fut jamais tout à fait accepté et la lecture des travaux sur la question, jusqu'à nos jours, donne l'impression d'un

savoir pénelopéen, sans cesse défait par le doute, sans cesse recommencé, sans aucun cumul. Dès 1903, Johannes Nietzold consacra sa thèse, à Leipzig, au mariage égyptien à l'époque ptolémaïque et romaine²⁰; il établissait les faits tout en réfutant les tentatives précédentes pour nier le mariage adelphique: Wiedemann, en 1879, avait voulu voir dans les mentions d'époux comme frères et sœurs la désignation d'un genre de mariage à l'essai²¹, qu'il inférait de façon erronée d'une typologie juridique du contrat matrimonial. Erman, en 1885, donnait, lui aussi, une interprétation métaphorique: le mariage philadelphique n'était en fait qu'un concubinage joliment nommé²². Nietzold fournissait tous les documents; rien n'y fit: le silence ou la dénégation se poursuivirent. Kornemann dut recommencer la démonstration en 1923 et 1925²³. Puis vint le tour, en 1946, de H.I. Bell²⁴, qui subit les assauts d'un autre égyptologue, J.G. Griffiths, avant de lui répondre en 1949²⁵. Et encore en 1960, Helmut Thierfelder rédigea une thèse sur le mariage adelphique égyptien qui reprenait inlassablement l'argumentation et la documentation. En 1980, Keith Hopkins réitère l'opération²⁶.

Il faut vraiment parler d'une résistance au fait; illustrée récemment par l'excellente *Histoire de la Famille*, publiée en 1986²⁷: l'anthropologue Françoise Zonabend, dans l'introduction générale au premier volume, évoque la question générale de la prohibition de l'inceste: «Quoique documentés, les exemples de non-respect généralisé de l'inceste restent controversés (voir Annie Forgeau, tome I)»; or, quelques pages plus loin; ledit article de l'égyptologue Annie Forgeau ne laisse subsister aucun doute et n'accorde aucune place à la controverse imaginaire sur les faits. Il reste à comprendre les raisons de cette longue résistance au fait égyptien. Pourquoi la tradition occidentale oublie-t-elle si régulièrement l'attestation d'une soustraction longue et partagée à la prohibition de l'inceste adelphique?

La forme la plus courante de l'oubli procède du désintéret plus que de la censure ou du rejet. Une première explication serait donc à trouver du côté d'une longue indifférence à l'inceste adelphique. Le droit romain privilégie la relation agnatique, du père au fils, qui fonde la succession et l'appartenance civique. Le romaniste Yan Thomas a montré les extraordinaires fictions que le droit construit pour faire de la filiation un processus ininterrompu, où «le mort saisit le vif», selon une formule que les juristes médiévaux sauront tirer de l'adage romain qui affirme que «le père et le fils sont la même chose»²⁸. Les traités d'époque impériale, qui décomptent les degrés de la parenté et qui tiendront lieu de guides à l'Eglise pour construire son système de prohibition, servent d'abord à circonscrire la zone de succession²⁹. Dès lors, les collatéraux se perdent dans la masse complexe du cousinage; la relation adelphique n'a guère d'unité: Paul appelle «frères et sœurs 'patruelles'», par rapport à l'«Ego» de l'arbre généalogique, les cousins issus de germains du côté de l'oncle paternel, alors que ses cousins paternels issus de la tante portent une autre désignation («amitini») et que les cousins maternels doivent se contenter d'une désignation

générique («consobrini»)³⁰. Cet agnatisme fait que le droit est indifférent au statut des enfants nés du même père et de la même mère: le terme de germain, pour les désigner, n'apparaît que fort tardivement³¹.

Le droit canon prolongea ce souci de la filiation en ligne directe masculine, où le juridisme romain et la théologie trinitaire se rencontraient. Ainsi, le jésuite Franz Schmalzgrueber, qui fut sans doute un des meilleurs canonistes du xviii^e siècle, s'employa, selon une tradition ancienne de l'Eglise, à démontrer que l'inceste adelphique ne pouvait se fonder sur le droit divin. Or un de ses arguments consiste à dire que la relation adelphique, sans soumission mutuelle, n'a pas l'importance de la relation agnatique fondée sur cette hiérarchie:

«De deux collatéraux, même au premier degré (c'est à dire les frères et sœurs, A.B.), chaque individu est l'égal de l'autre; aucun n'est le principe de l'autre, ni n'est soumis à l'autre. Donc l'union matrimoniale entre eux ne combat pas la révérence, qu'ils se doivent l'un à l'autre, contrairement au mariage entre ascendants et descendants qui combat la révérence qui est due par les descendants aux ascendants»³².

La même prévalence agnatique se trouve chez Freud: il est banal de constater que, dans le roman familial freudien, c'est l'ordre paternel qui joue le rôle moteur; la sexualité adelphique occupe une place restreinte dans son œuvre et encore est-ce surtout autour de la question de la castration, elle-même indexée sur la figure du Père. Pour reprendre les termes d'un débat récent, la psychanalyse, avant d'être une «science juive», relève de la dogmatique romano-canonique.

Une seconde raison de cette mise à distance du mariage adelphique tient à un effet d'institution: il s'agit de placer le fait et sa prohibition au bon endroit de l'histoire, au moment de l'établissement humain de la loi, signalé par l'action d'un fondateur (Moïse, Jésus, l'Eglise romaine); ou bien, qui instaure le passage de la nature à la culture, de l'animalité à la sociabilité humaine. On comprend dès lors, l'insistance de l'Eglise à prouver que l'interdiction adelphique, à l'inverse de la prohibition parentale, ne se fonde pas sur le droit divin: saint Thomas, tirant les leçons de l'analyse d'Augustin, fut le premier docteur à prouver clairement cette absence de fondement³³, mais la doctrine de l'Eglise fut constante, malgré quelques tentatives contraires (dont celle de Benoît XIV au xviii^e siècle), jusqu'au cardinal Gasparri, principal artisan de la rédaction du nouveau code de droit canonique, promulgué le 20 août 1917, et qui régit l'Eglise contemporaine³⁴. On ne dit pas que la Loi, comme le roi d'Andersen, est nue, mais on montre les échancrures et la légèreté de sa toge. Ainsi on exhibe son caractère de parure. La loi, ou la société humaine, résultent d'un processus continu de construction; leur caractère relatif attesterait l'effort des sociétés pour se penser comme humaines et historiques, pour s'arracher, par le choix, à l'aléa des situations ou à la détermination de la nature. Le rapprochement des deux prohibitions (parentale et adelphique) conduit à injecter un peu de culture dans le tabou «naturel», un peu de nature dans le tabou culturel.

Ainsi on obtient un amalgame, l'inceste en général, qui manifeste l'hominisation des sociétés.

Cette construction graduée, complexe, de l'inceste, pierre de touche de l'ordre humain, se réalise complètement dans l'Eglise chrétienne du Moyen Age, type parfait de l'institution, garantie à la fois par la divinité et par l'histoire humaine, dans l'alliance nouvelle nouée par l'incarnation. Mais avant d'en observer le processus, on se convaincra de l'originalité chrétienne en relevant rapidement deux situations; l'une antérieure, l'autre postérieure à la construction cléricale de l'inceste complexe. Dans les deux cas, l'institution échoue à maîtriser l'intégration de l'interdit à son ordre.

Dans la Rome républicaine, en 61 avant Jésus Christ, l'affaire Clodius fait surgir, pour l'institution communautaire, la nécessité fondatrice de la fiction de l'inceste complexe³⁵. Clodius, grand expérimentateur de la transgression sociale, patricien ayant choisi le statut plébéien, chef puissant de bandes qui mettent en cause l'ordre sénatorial, un soir de décembre 62, se travestit en femme pour assister, dans la demeure du grand pontife César, au culte de la Bona Dea, interdit aux hommes. Malgré les soupçons qui pèsent sur son épouse, cible ou complice de Clodius, César n'entreprend aucune action judiciaire contre l'intrus. Le sénat, résolu de châtier la transgression, ordonne une instruction contre Clodius, selon une procédure extraordinaire. Le délit n'avait aucun précédent; les patriciens choisirent de poursuivre Clodius pour «inceste». Ce chef d'accusation, jusqu'alors, réprimait les relations sexuelles que nous nommons incestueuses, mais aussi celles qui impliquaient les Vestales. Le crime n'avait donc pas un fondement familial, éthique, mais social: il est ce qui met en cause l'ordre naturel de la société, garanti par la divinité. Clodius attentait à la fois aux bonnes relations de la cité avec la déesse et à la séparation des sexes. Notons le paradoxe: Clodius fut accusé seul d'inceste, sans mention d'une complice ou d'une victime. La qualification du crime de Clodius en sus des facilités de procédure qu'elle permettait, offrait la possibilité de punir la mise en cause fondamentale de la cité, au delà des divisions sociales et politiques qui avaient retenu César de s'en prendre à Clodius. La «nature» installait une fiction de neutralité judiciaire; ainsi, le droit impérial, plus tard, parlera de l'«incestus juris gentium», condamnable chez tous, y compris les esclaves et les barbares. Le réquisitoire, pour établir, par analogie, la réalité de l'inceste, évoqua l'inceste que Clodius aurait commis avec sa sœur, quelque temps auparavant sans subir aucune poursuite. Ainsi, l'inceste secondaire, relatif, annonçait et désignait l'inceste absolu, perpétré sans partenaire autre que la cité violée. La communauté divisée construisait une narration fondatrice de l'inceste complexe. Pourtant, ce mortier fondateur de la cité mêlait trop de culture (de social) à la nature: le jury, en partie par conviction politique, en partie par l'effet de la corruption organisée par Clodius, innocentait l'accusé. En prélude à la révolution impériale, la République se montrait incapable de définir la bonne adelphie, la fraternité civique qui protège les pères (les sénateurs) et la mère (la louve romaine).

Ce même souci de la fondation adelphique de la communauté, on le retrouve en l'autre orée de la civilisation chrétienne, au xviii^e siècle, lorsque la déchristianisation impose de légitimer sur de nouveaux frais le lien social, dans son mélange de nature et de culture. La philadelphie civique nouvelle s'inscrit au fronton de la République, sous ce nom utopique de fraternité qui fera durablement rêver l'âge contemporain. Le nouveau fondement politique passait par la mise en cause de l'ordre paternel (royal) et maternel (ecclésial). Mais la rêverie, cantonnée dans la fiction littéraire, ne s'attaque qu'au maillon faible de l'interdit, celui de l'inceste adelphique. Bertrand d'Astorg, dans un bel essai³⁶, a montré à la fois l'émergence et les limites des spéculations littéraires sur l'inceste au xviii^e siècle, chez Diderot (*Supplément au Voyage de Bougainville*), Casanova, Rétif de la Bretonne et Sade: dans la littérature occidentale, du xviii^e siècle à nos jours, l'inceste adelphique apparaît fréquemment, alors que, depuis les tragiques grecs, l'inceste parental ne reçoit guère d'élaboration littéraire. Seul Sade ose passer de la fiction à l'élaboration politique, dans son célèbre libelle de 1795 (*Français, encore un effort si vous voulez devenir républicains!*): «J'ose assurer en un mot que l'inceste devrait être la loi de tout gouvernement dont la fraternité fait la base»³⁷. Mais le procès de Marie-Antoinette, avec les accusations d'inceste portées contre la reine, manifeste que l'ordre nouveau entend lui aussi se fonder en nature et pérenniser sans innovation la fiction de l'inceste complexe. Le Code civil aggrave, par rapport à la loi du 20 septembre 1792, la portée de l'interdit adelphique, étendu aux frères et sœurs par alliance. Un long combat législatif, parallèle aux luttes constitutionnelles, n'abolit ces dispositions qu'en 1914 (interdit limité en cas de divorce) et en 1975 (interdit limité aux frères et sœurs légitimes ou naturels).

Ce double excursus aux frontières de la chrétienté occidentale nous a permis de mieux saisir le sens institutionnel de la relativisation de l'inceste adelphique, construit par l'Eglise médiévale. Revenons un instant, pour conclure, sur le processus.

Dans la logique institutionnelle de l'Eglise, la gradation des interdits lui donne ce pouvoir extraordinaire de la dispense; la terrible contrainte que fit peser la réforme grégorienne, à partir du xi^e siècle, en interdisant le mariage jusqu'au septième degré, mesuré d'une façon nouvelle par rapport au droit romain, ne se comprend que si l'on tient compte de la dispense, accordée après une négociation génératrice de pouvoir supplémentaire³⁸. Or, même en matière d'interdit adelphique, le mariage fit, au Moyen Age, l'objet de demandes de dispenses, il est vrai rarement accordées: l'érudition ecclésiastique n'authentifie ces dispenses que jusqu'au xviii^e siècle. La relativité de l'interdit adelphique, permise par sa relégation à l'origine de l'histoire, permet donc l'instauration d'un système articulé et souple, une échelle continue de la nature à l'institution; l'exclusion véritable ne s'attache qu'à l'interdit parental, réputé naturel: ainsi, lorsqu'au xii^e siècle, de nouvelles légendes soutiennent l'effort canonique de gestion de la

parenté, l'histoire de Judas, calquée sur celle d'Œdipe, associe l'exclusion des juifs à leur pratique de l'inceste parental, tandis que, dans la légende du pape Grégoire, l'inceste adelphique, qui aurait engendré le futur saint, ouvre la voie à la pénitence et au rachat³⁹.

Plus fondamentalement, la relativisation de l'inceste adelphique manifeste, dans la tradition romano-canonique et anthropologique, l'impossibilité de penser les sociétés humaines en dehors de l'acculturation, d'une universalité forte de la société humaine. La rationalité occidentale supporte mal l'idée d'une variété absolue, changeante et historique du fait humain. Le structuralisme de Lévi Strauss, pourtant accusé jadis de chasser l'homme de sa description, en donne un exemple éclatant: la notion de structure constitue à la fois un instrument pour saisir la diversité des sociétés et l'affirmation ontologique d'une réalité irréductible, quasi-naturelle, de la culture. Or cette nature de la culture se définit par l'échange: la prohibition de l'inceste est universelle parce qu'elle permet l'échange des femmes. C'est en quelque sorte la case vide qui enclenche le système généralisé de l'échange des mots et des biens. Pierre Damien, théoricien éminent de la réforme grégorienne au XI^e siècle, ne raisonne pas autrement, lorsqu'il affirme que le mariage doit commencer où finit la succession virtuelle des biens et la dénomination possible de l'autre par un nom de parenté⁴⁰.

L'idée d'une nature de la culture (c'est-à-dire d'une structure) est exprimée, chez saint Pierre Damien, par celle de providence divine: le défaut initial et créateur qui oblige à inventer la prohibition de l'inceste adelphique a été voulu par Dieu. Augustin le disait déjà en parlant du précédent des enfants d'Adam; Pierre Damien précise l'argument en montrant le choix de Dieu, qui a réservé à l'homme la création d'une seule paire d'individus, génératrice à la fois de l'inceste adelphique originel et de la charité fraternelle, de la prohibition future et de son dépassement:

«En les créant ainsi, Dieu, créateur de toutes choses, a mis en cela même toute sa sollicitude. En effet, lorsque, tout au commencement de la création du monde, Il créa de chaque race non pas un seul animal, mais un grand nombre, on lit: 'Dieu créa les grands monstres marins' et un peu plus loin: 'Que la terre produise les bestiaux, les reptiles, les bêtes sauvages de la terre selon leurs espèces'; peu après, Il fit l'homme, non pas plusieurs hommes, mais un seul, et de son flanc Il tira une côte pour en façonner une femme. Pourquoi en effet Dieu tout puissant, après avoir créé plusieurs représentants des autres êtres vivants, s'est-Il contenté de faire un seul homme, à partir de qui, comme si l'argile avait manqué au potier, il voulut aussi propager le sexe féminin, si ce n'est pour commander aux hommes la charité et les attacher les uns aux autres dans l'unité de l'amour fraternel, afin d'empêcher absolument que ceux qui communient dans leur propre origine ne se retirent dans la division en esprit, eux dont l'unité est vérifiée dans leur corps»⁴¹.

Ainsi, les baleines n'accédèrent pas à l'histoire, parce qu'elles n'eurent pas à régler la question historique de leur inceste originel. Défaut et plénitude, culture et nature, l'inceste adelphique, par sa présentation ambivalente dans la tradition

occidentale, exalte et justifie l'institution et poursuivra encore longtemps sa démarche incertaine, faible imitation de la claudication œdipéenne.

NOTES

¹ Cas cité par R. Naz, dans l'article «Consanguinité (empêchements)» du *Dictionnaire de droit canonique*, tome IV, Paris, 1949, col. 242.

² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Secunda Secundae, question 154, article 9, ad tertium.

³ K. Hopkins, «Brother-Sister Marriage in Roman Egypt», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 22, tome 3, 1980, p. 303-355. Cette étude substantielle ne comporte pas, toutefois, de bibliographie complète sur la question. Nous signalerons quelques titres importants au cours de l'exposé.

⁴ Pour une description récente et précise de cette civilisation égyptienne d'époque romaine, voir N. Lewis, *La Mémoire des sables. La vie en Egypte sous la domination romaine*, trad. P. Chuvin, Paris, 1988.

⁵ Cl. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris, 1970, p. 58-62.

⁶ L. de Heusch, «Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique», dans *Ecrits sur la royauté sacrée*, Bruxelles, 1987, p. 13-214.

⁷ Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, 27, éd. Ch. Oldfather, tome I, Cambridge (Massachusetts), 1946, p. 84-87.

⁸ *Les Œuvres de Philon le juif*, trad. F. Morel, Paris, 1619, p. 593-595.

⁹ Minucius Felix, *Octavius*, éd. B. Kytzler, Leipzig, 1982, p. 29.

¹⁰ Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, VI, 10, tome V, éd. E. des Places, Paris, 1980, p. 219.

¹¹ Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, éd. P. Canivet, Paris, 1958, p. 346.

¹² Gratien, *Décret*, cause 26, question 2, canon 9, analysé par P. Legendre, *Leçons II. L'Empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Paris, 1983, p. 20.

¹³ Théodoret, *op. cit.*, p. 198.

- ¹⁴ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XV, XVI, dans *Œuvres complètes*, tome 36, trad. F. Combes, Paris, 1960, p. 105.
- ¹⁵ Cf. Lévi Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.
- ¹⁶ Saint Augustin, *op. cit.*, p. 107.
- ¹⁷ Plutarque, *Questions romaines*, 108 (*Moralia*, 289), texte cité et analysé par P. Moreau, «Plutarque, Augustin et Lévi Strauss: prohibition de l'inceste et mariage préférentiel dans la Rome primitive», *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 56, 1978, p. 41-54.
- ¹⁸ Saint Augustin, *op. cit.*, p. 108-109.
- ¹⁹ Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, Rome, 1652-1654.
- ²⁰ J. Nietzold, *Die Ehe in Aegypten zur Ptolemäisch-Römischen Zeit nach den Griechischen Heiratskontrakten und verwandten Urkunden*, Leipzig, 1903.
- ²¹ E. Wiedemann, *Hieratische Texte aus den Museen zu Berlin und Paris*, Berlin, 1879.
- ²² A. Erman, *Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Tübingen, 1885.
- ²³ E. Kornemann, «Die Geschwisterehe im Altertum», *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*, tome 24, 1923, p. 17-45, et «Zur Geschwisterehe im Altertum», *Klio*, tome 19, 1925, p. 355-361.
- ²⁴ H.I. Bell, *Trwy Diroedd y Dwyrain*, Cymraeg, 1946. Le fait que ce livre ait été publié en gallois n'a certes pas aidé à la diffusion des thèses de son auteur, qui les résume en anglais dans l'article cité à la note suivante.
- ²⁵ H.I. Bell, «Brother and Sister Marriage in graeco-roman Egypt», *Revue internationale des droits de l'antiquité*, tome II, 1949, p. 83-92.
- ²⁶ H. Thierfelder, *Die Geschwisterehe im Hellenistisch-Römisches Aegypten*, Münster, 1960. Pour l'article d'Hopkins, voir la note 1.
- ²⁷ A. Burguière, C. Klapisch Zuber, F. Zonabend, *Histoire de la famille*, Paris, 1986, tome I, p. 32.
- ²⁸ Y. Thomas, «Du sien au soi. Questions romaines dans la langue du droit», *L'Ecrit du Temps*, 14-15, 1987, p. 157-172.
- ²⁹ Voir, dans P. Legendre, *Leçons IV suite. Le dossier occidental de la parenté*, Paris, 1988, le traité du juriste Paul et le précieux commentaire qu'en donne Yan Thomas, p. 28-119.
- ³⁰ Voir le traité de Paul, dans P. Legendre, *op. cit.*, p. 46-47.
- ³¹ Voir la «note technique» de Y. Thomas sur le traité de Paul, *ibid.*, p. 108.
- ³² F. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum*, tome IV, *Sponsalia et Matrimonium...*, Ingolstadt, 1726, p. 314.
- ³³ Voir note 2.
- ³⁴ P. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 1904.
- ³⁵ Ph. Moreau, *Clodiana religio. Un procès politique en 61 av. J.-C.*, Paris, 1982.
- ³⁶ B. d'Astorg, *Variations sur l'interdit majeur. Littérature et inceste en Occident*, Paris, 1990.
- ³⁷ Cité par B. d'Astorg, *op. cit.*, p. 72.
- ³⁸ Voir J. Goody, *The development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, 1983.
- ³⁹ Voir A. Boureau, «L'inceste de Judas. Essai sur la genèse de la haine antisémite au XII^e siècle», *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, tome 33, 1986, p. 25-41.
- ⁴⁰ Pierre Damien, «Lettre 19», texte publié et traduit par Marc Smith dans P. Legendre, *Leçons IV, suite, op. cit.*, p. 141.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 137-138.

LA «FREQUENTATION»: INTERDITS ET PRIVAUTES DANS L'ANGLETERRE DES XVII^e et XVIII^e siècles

par
Henri PLARD

«Tout ce qui peut être caressé l'est sans faire tort au reste».
(Eric Rohmer).

La théologie morale des Réformés ne *rejette* pas la sexualité; elle l'organise, elle tente de l'intégrer dans la sanctification de la vie quotidienne – ou, si l'on préfère, elle l'asservit: dans ce que les Anglais appellent *holy matrimony*, la devise réformée vaut, même dans le lit conjugal: *solī Deo gloria*. Le caractère sacramentel du lien matrimonial est supprimé; la virginité est dévaluée; le célibat suspect: Calvin distinguait déjà, avec sa logique de juriste, le célibat de la chasteté: un ecclésiastique, un moine, en principe célibataire, en fait souvent concubinaire, au xv^e siècle, ou dévoré de désirs «impurs», n'est pas chaste: «la chasteté», selon les calvinistes, est l'union matrimoniale, qui comporte des rapports charnels, entre deux chrétiens soumis à la parole de Dieu, et dont la cohabitation a pour but de mieux servir le Seigneur en toutes choses, car «il n'est pas bon que l'homme soit seul», ce pourquoi Dieu a créé une «aide semblable à lui» (citation de la Genèse, obligatoire dans la liturgie du mariage). La fin première du mariage protestant n'est pas la fécondité, mais le service de Dieu; la conception en est la principale fin secondaire, mais non la seule.

Cette «chasteté» ne saurait être parfaite: la Réforme, et Kierkegaard devait le lui reprocher, supprime le concept de perfection, en ce monde d'imperfection, où ne vivent que des pécheurs, y compris les croyants que la superbe Confession des Eglises réformées en France définit précisément comme «pauvres pécheurs, conçus & nés en iniquité & corruption, enclins à mal faire, inutiles à tout bien»..., prédestinés par Dieu, reconnaissants, mais qui restent en cette vie soumis à «la loi du péché, qui est dans mes membres», comme disait l'Apôtre Paul. *Holy matrimony*, certes: mais cette sanctification ne saurait être que relative: l'homme n'est, devant Dieu, que «poudre et corruption», et doit pourtant se comporter, comme écrivait l'Apôtre, de manière digne de sa vocation. D'où la nécessité d'un strict contrôle de ses pensées, de ses paroles et de ses actes; la sexualité, relevant du domaine des instincts, n'est ni plus ni moins dangereuse que chacun d'eux. Il ne reste donc plus que l'ascèse «intramondaine», comme

l'appelle Max Weber, ou l'«ascèse collective», de Jacques Solé; Voltaire disait, sarcastique et clairvoyant, que Luther avait fait sortir le christianisme du cloître, mais que Calvin tendait à faire du monde un couvent.

Il en résulte trois préceptes généraux. D'abord, le mariage est *obligatoire*, sauf vocation, évidemment rare, à la continence. Le texte de la liturgie du mariage, dans le livre des Psaumes protestants de 1675, est catégorique: «... pour éviter la paillardise, un chacun doit avoir sa femme, & une chacune femme son mari: tellement que tous ceux qui n'ont point le don de continence, sont obligez par la commandement de Dieu de se marier: afin que le saint temple de Dieu, c'est-à-dire, nos corps, ne soient point violez et corrompus». C'est la sexualité «légitime», dont parle Jacques Solé dans son excellente monographie *L'amour en Occident à l'époque moderne*¹. La sexualité ne peut s'exercer que dans le mariage: là-dessus, les protestants sont d'une rigueur qui retrouve celle de la loi mosaïque: «naturelle» ou «contre nature», la sexualité extérieure au mariage est *toujours* pécheresse, même s'il revient au pouvoir civil de la sanctionner plus ou moins durement. Elle peut et *doit* s'exercer dans le «saint mariage», mais non pas s'y donner libre cours: tout est permis, a dit Paul, mais tout n'édifie pas (1 Cor. 10/23).

Il convient que la sexualité conjugale soit conforme à un ensemble complexe et minutieux d'autorisations et d'interdits. C'est, sauf erreur, E.G. Léonard, calviniste, qui remarquait que dans le monde des protestants français, le doute est approuvé, l'immoralité condamnée: car celui qui doute cherche Dieu; celui qui se «déborde en impudicité», comme disait Calvin, celui-là s'écarte de Dieu.

Les lois qui restreignent la liberté matrimoniale sont toutes, bien entendu, tirées de l'Écriture sainte, et particulièrement de la Loi mosaïque, dans l'esprit de cette remise en vigueur de l'Ancien Testament qui caractérise la Réforme calviniste, à la différence de la Réformation luthérienne. Il serait trop long de citer ces références, qu'on trouvera en note²; sont interdits les rapports conjugaux pendant la menstruation, à cause de l'impureté de la femme, pour des raisons culturelles; l'adultère est sévèrement réprimé. La prostitution est rejetée, le divorce autorisé par répudiation de la femme par le mari (et, chez les protestants du xvi^e-xvii^e, interdit, sauf le cas mentionné par le Christ). La Loi punit également l'homosexualité et la bestialité: au xvii^e siècle, on brûlait encore sur le bûcher les homosexuels. Les «fornicateurs» sont exclus de l'Église, en pratique «admonestés» d'abord par des Anciens, ensuite devant le Consistoire, puis excommuniés, car les non-repentants sont exclus du «Royaume de Dieu», et tout particulièrement les homosexuels des *deux sexes* (Romains 1/24-26).

Il existe une différence entre le rigorisme des calviniens et l'indulgence des luthériens, qui se fonde sur une vue réaliste de la faiblesse humaine. Luther parlait sans excessive sévérité des fiancés qui devançaient les libertés du lit conjugal, et conseillait de les marier sans plus attendre. Calvin au contraire, y

voit le comble du débordement sexuel: s'ils sont incapables de se discipliner, selon lui, dans leurs fiançailles, ils le seront encore bien moins une fois mariés. Dans ce milieu, on cite volontiers l'union conjugale exemplaire du jeune Tobie et de Sarah (Tobie 8/7-10) et leur abstention volontaire dans leur première nuit. En Angleterre, dont la théologie est d'inspiration calvinienne, avec des formes rituelles encore catholicisantes, Lawrence Stone³ voit les relations conjugales dominées par ce qu'on appelle *matrimonial chastety* – notion toute calvinienne. L'une des fins du mariage étant la procréation, elles sont interdites quand celle-ci est exclue: selon les connaissances d'alors, uniquement pendant la grossesse; or les grossesses sont fréquentes et se suivent de près, cela fait déjà une restriction sévère. Du ^{xv}^e au ^{xviii}^e siècle, on se marie de plus en plus tard, sauf dans l'aristocratie: vingt-cinq, trente ans ou plus pour l'époux; vingt, vingt-cinq ans pour l'épouse; il en résulte une sorte de restriction des naissances, puisqu'il reste à la femme moins de vingt ans de fécondité. Ensuite, mais sans obligation (c'est une «*continence*», non une «*abstinence*»), les quarante jours du Carême et le dimanche excluent les relations conjugales (*never on sundays*); on cite un pasteur rigoriste qui refuse la communion à des époux qui se sont «*connus charnellement*» avant de se rendre au culte dominical. Même dans le ^{xviii}^e siècle, plus laxiste, c'est un péché que de copuler aux heures du culte (il y en a plusieurs, le dimanche). Stone cite un poème paillard du ^{xvii}^e, la plainte d'un mari dont la femme, insatiable, demande son dû à tout propos et surtout hors de propos: elle finira en Enfer, dit le mari, car:

«And for which I am sure she'll go to Hell,
For she makes me fuck her in church time».

Cette tolérance, toute relative, sera lente à se généraliser: les théologiens, les Anciens, les pasteurs sont méfiants et portés aux interdictions catégoriques devant ce domaine scabreux; Stone remarque que le «*rejet de l'idéal de virginité*» par les Réformés et son remplacement par «*le saint mariage*» n'a eu d'effet que lent. Encore serait-il absurde d'y chercher une libération de la chair: bien plutôt une discipline qui s'étend au mariage même, comme nous l'avons dit. Si le mariage «*saint*» est très hautement estimé, ce n'est pas pour le commerce charnel qu'il comporte. Milton écrivait bien que «*la copulation est un effet de l'amour conjugal*», mais Milton, en ce qui concerne l'amour physique (qu'Adam et Eve eux-mêmes ont pratiqué au Paradis terrestre, bien avant la chute, selon *Paradise lost*), est, en son temps, un libre-penseur, un marginal. En outre, tout ce qui est soupçonné de répandre la semence masculine hors des «*vases*» que la Nature (et Dieu) ont créés à l'usage de la conception est dit «*contre nature*», et sévèrement interdit. C'est de là que vient la formule fameuse de la «*position du missionnaire*», ainsi nommée parce que les missionnaires protestants la considéraient comme seule licite, lorsqu'ils eurent à évangéliser les populations polynésiennes, peu enclines à se poser de telles questions⁴. Autre péché contre nature: la femme en-dessus, l'homme en-dessous, dans cette position que Lord Chesterfield qua-

lifiait de «ridicule»: en effet, la précieuse semence risquerait de s'écouler et de se perdre; mais aussi, dans des siècles qui pensent en symboles, les autres positions sont soit considérées comme contraires à la supériorité de l'homme, soit comme bestiales et dégradantes. L'usage d'orifices naturels autres que le vagin passe tout simplement pour diabolique: chacun sait que l'une des marques de la possession démoniaque, en démonologie, était la copulation *a tergo* et *in ano*; car le Démon, ennemi de Dieu et de l'homme, n'accepte de copulations que froides, douloureuses et stériles. Le coït interrompu, forme la plus courante et la plus simple de la contraception, est durement condamné, avec l'inévitable référence à l'histoire d'Onan (Gen. 3.8, 8/10).

Telle est la théorie, inapplicable, bien entendu, même par des couples scrupuleux. Jacques Solé signale des exemples du mariage tardif dans l'Angleterre du xvii^e et xviii^e siècle: au xvii^e, dans le diocèse de Canterbury, le mariage se situe à plus de vingt-six ans pour les hommes, vingt-quatre pour les femmes. Colyton, dans le Devon, connaît vers 1600 des mariages à vingt-sept ans en moyenne; vers 1700, les épouses y ont trente ans et épousent souvent des hommes plus jeunes qu'elles; c'est seulement à la fin du xviii^e siècle qu'on revient à l'âge moyen de vingt-cinq ans⁵. Or, le nombre très élevé de conceptions pré-nuptiales, dans l'Angleterre dite puritaine, est de 20% dès le xvii^e/xviii^e, monte à 40% au siècle suivant, à Colyton même à 50%; 15% des jeunes mariées y sont enceintes de six mois. Solé en donne pour raison⁶ que l'Angleterre a conservé «un mode archaïque de fréquentations pré-nuptiales,... Dans l'Angleterre d'Elisabeth, la cérémonie religieuse ne représentait souvent qu'une formalité dérisoire dans l'ensemble des rites conduisant au mariage. Unis par l'accord des familles et l'échange des promesses, les jeunes gens vivaient fréquemment sous le même toit sans attendre de passer devant le prêtre». Dans une grande partie de l'Europe rurale, et notamment protestante, des pratiques très répandues permettaient une sorte de compromis entre la loi de Dieu et la «loi de la chair», comme l'appelle l'apôtre Paul: celles qu'on réunit sous le nom dialectal de *kiltgang*, et en particulier une, connue en détail, que les Anglais, les Ecossais et les Puritains de Nouvelle-Angleterre, pas tout à fait puritains⁷, désignent par le mot concret et savoureux de *bundling*. L'un et l'autre font partie de cette fréquentation permise, donnant lieu à de «tendres privautés», qu'on qualifie en Angleterre de *courting*, et plus précisément à sa forme «intensive», le *night courting* ou *nightly courting*.

Il faut bien se dire qu'en des siècles où l'intimité domestique n'existe pas – on passe à travers les pièces de la demeure, ou on vit dans une seule pièce –, ces quelques heures d'intimité entre «promis» et «promise» ne peuvent avoir lieu que la nuit, avec l'autorisation tacite que leur accorde la coutume, et celle des parents de la fille. Il ne s'agit pas de fiançailles – terme du reste à contenu très variable, selon les pays et les temps, et qu'il vaut mieux éviter – mais de préparation aux «accordailles», d'où résulteront, dans le meilleur des cas, des

noces bénies par l'Eglise, catholique ou protestante. (Les accordailles, selon Littré, sont une réunion pour signer le contrat de mariage, les accordés des jeunes gens liés par une promesse de mariage – sens bien connu par l'«Accordée de village» de Greuze). On en trouve une description exacte et claire chez Casanova, lui-même surpris par une coutume que, visiblement, il n'a pas encore rencontrée au cours de ses divagations amoureuses. A Soleure, en 1760, Casanova s'étonne de voir un paysan bernois qui entre par la fenêtre pour passer la nuit avec sa «prétendue», sans qu'elle doive lui accorder les dernières faveurs: un chirurgien lui explique cette coutume «commune à plusieurs pays de la Suisse» (Et, en fait, une grande partie de l'Europe; à ce qu'il semble, les pays protestants surtout). «Cet homme que vous venez de voir» (dit le chirurgien) «est un jeune paysan amoureux qui va passer la nuit tête à tête avec sa prétendue. Demain matin, il la quittera plus amoureux que jamais, car elle ne lui accordera certainement pas les dernières faveurs. Si elle avait la faiblesse de céder à ses désirs, il est probable qu'il ne l'épouserait pas, et alors elle trouverait difficilement un autre époux». Lord Sandwich, cité par Stone, donne crûment et brutalement la raison de cette réserve ultime: «Celui qui engrosse une fille – *doth get a wench with child* – et l'épouse ensuite, c'est comme si un homme chiait dans son chapeau pour se le plaquer ensuite sur la tête». Cet interdit est catégorique: voir les charmantes restrictions que, chez Shakespeare, dans *A midsummer's night dream*, la petite Hermia, qui s'est évadée d'Athènes avec son fiancé Lysandre, pour éviter un mariage odieux, impose à son amoureux, lorsqu'ils se couchent ensemble, mais à distance respectueuse, sous le Chêne du Duc. Dans un cas seulement, la grossesse illégitime était souhaitable: c'est quand une criminelle condamnée au gibet «plaidait son ventre» par la fameuse formule: *My lord, I plead my belly*. On la laissait accoucher à Newgate, et ensuite on la pendait, une fois l'enfant mis au monde – à moins qu'on ne la laissât courir: en effet, la sentence vise la mère, et non l'enfant à naître. Ainsi débute le *Moll Flanders* de Daniel Defoe, très instructif quant à ces questions. Or, la mère de Moll, qui devrait être «suspendue par le col jusqu'à ce que mort s'ensuive», est seulement déportée aux Iles, une fois Moll née, et sa fille l'y retrouvera, vertueuse et repentante, après bien des vicissitudes (1722).

Le domaine de la «cour nocturne» (*night courtship*) est évidemment difficile à délimiter; on met les deux «prétendus» ensemble, on les laisse seuls, et après? Apparemment, ces «privautés», comme on les appelle d'un joli mot français, peuvent être tout à fait chastes, ou tourner aux «papouilles zozées», comme dit la Zazie de Queneau, *pawing* dans la traduction anglaise, *gewagte Griffe* dans l'allemande. C'est l'origine des expressions: *peloter*, *pelotage*, dont le sens est, selon Littré: «Jouer à la paume sans faire une partie réglée. Peloter en attendant sa partie: faire quelque chose de peu important en attendant mieux». Le mot se trouve, en un sens bien innocent, chez Madame de Sévigné (10 avril 1691), et quand Saint-Simon écrit: «un indécent pelotage, » il ne songe pas du tout à ce

qu'on croirait de nos jours: mais bien aux négociations scandaleusement traînantes de Ryswick...

Les témoignages directs des classes paysannes sont rares; j'en ai trouvé un dans le curieux journal de Thomas Turner, 1754-1765^a, un homme quelconque de la campagne anglaise, «boutiquier» et «drapier» et petit fonctionnaire municipal, mais cultivé, liseur passionné et intelligent, très sévère quand à la religion. C'est *a eighteenth-century nonentity*, dit J. B. Priestley, qui vit au village de East Hoathly, dans le Sussex; sa première femme étant morte le 23 juin 1763, il songe à se remarier (et de ce second mariage naîtront une fille et six garçons); il épouse à trente-cinq ans, en 1765, une servante d'un juge de paix local, une Mary (Molly) Hicks, fille sérieuse; il mourra en 1783, elle survivra jusqu'en 1809; en 1765, elle a trente-et-un ans; c'est donc, comme si souvent, une union entre adultes déjà mûrs. Le 28 mars 1765, «nuit extrêmement humide et venteuse», «j'eus l'occasion – je devrais sûrement dire le plaisir, ou peut-être, selon d'autres, le bonheur indicible – de rester assis en compagnie de Molly Hicks, autrement dit ma prétendue (*my charmer*) une nuit entière. Je suis rentré chez moi vers cinq heures quarante du matin, je ne dirai pas: fatigué – Non! non! ce ne pouvait être. Enfin, c'est sûrement une fille très maligne, mais, quoi qu'il en soit, pour parler sérieusement de cette affaire, j'estime certainement cette fille et je pense qu'elle est digne de mon estime». Noter que, consciemment ou non, dans ses notes rédigées pour lui seul, il insiste sur le fait que ses intentions étaient honnêtes: le mauvais temps de mars l'a empêché de rentrer chez lui, le père de sa prétendue était d'accord, pour laisser assis ensemble une nuit ces deux futurs époux, de bonne réputation et d'âge raisonnable. Outre les épithètes affectueuses dont il la nomme, Thomas Turner a bien soin de souligner l'estime qu'il a pour elle – idéal de mariage sanctifié selon la conception protestante, soirée innocente passée à jouer au loto, suivie d'une nuit préconjugale chaste, pour ce qu'on en sait. Le 5 avril (un vendredi-saint, jour austère), Turner a rencontré «le soir, sur rendez-vous, Molly Hicks» et, dit-il, «[je] suis rentré avec elle, là où je suis resté avec elle, le temps étant excessivement mauvais, jusqu'au matin, parti à cinq heures, puis suis retourné chez moi». Le samedi 6, il se sent *very dull and sleepy*, trouve que cette façon de faire sa cour ne convient pas à son tempérament, ce qui est tout naturel: à cinq heures, sa journée de travail va commencer, il a passé la nuit sans sommeil. Le 14 avril, il prend le thé chez elle et rentre vers neuf heures et demie du soir chez lui: c'est apparemment l'heure normale, quand il ne pleut pas trop. Ce protestant pieux joint à cette note de longues considérations sur le mariage, intéressantes en ce qu'elles font connaître les idées, sur cet important sujet, d'un paysan cultivé et réfléchi: «un état conforme à la Nature, à la raison et à la religion, et qui est, en quelque sorte, le devoir indispensable des chrétiens. Car j'estime qu'il est du devoir de chaque chrétien de servir Dieu et d'accomplir ses obligations religieuses de la manière la plus calme, la plus sereine et avec la plus grande maîtrise de soi, ce qui, si cela peut être mieux accompli en l'état de mariage que dans celui de célibat, est donc forcément un

devoir indispensable»: il assume entièrement et expressément la doctrine réformée du mariage. Or, parlant du physique de sa «charmeuse», il la dit «quelconque» (*plain*), mais «propre sur elle et habillée proprement». Elle n'a guère d'éducation, mais «... je dois dire en toute justice qu'elle s'est toujours comportée envers moi avec l'honneur le plus strict, et avec de bonnes manières, sa conduite étant éloignée du formalisme affecté de la prude, ou... de l'affectation niaise qu'on trouve souvent dans la partie la plus légère de son sexe». Et de conclure, en protestant conscient de ses devoirs, que: «n'ayant rien d'autre en vue que de vivre d'une manière plus sobre et plus régulière, et d'être mieux capable de remplir mon devoir envers Dieu, d'une manière plus convenable et véritablement religieuse, et, avec la grâce de l'Être suprême, de vivre heureux dans une union sincère avec la compagne de mon cœur...», il n'hésite pas à l'élire pour épouse; il passe encore une nuit en sa compagnie, le 18 avril, jusque «passé cinq heures du matin», et, comme de juste, le 19 avril, il reste chez lui toute la journée, tombant de sommeil. Il l'épouse le 31 juillet, et définit sans le savoir l'idéal puritain de la Femme Forte: «Elle n'est ni savante, ni de bonne humeur, mais je suis sûr qu'elle a bon caractère, et telle qu'elle fera tous ses efforts pour me rendre heureux, ce qui est peut-être le plus que puisse faire une femme. Quant à sa fortune, j'aurai quelque jour quelque chose de considérable, et il semble qu'il y ait là un courant assez abondant...», et c'est alors qu'il met fin à son Journal. Idéal du *holy matrimony* sage, modéré, «pratique», conforme à la Nature, à la Raison et à la Religion, bien pourvu de bénédictions terrestres (les espérances d'héritage), en un mot: le paradigme de la sagesse matrimoniale selon l'Eglise anglicane. Du reste, on trouve vers la même époque, le milieu du XVIII^e siècle, dans la catholique Normandie, des fiancés aussi pudiques, aussi réservés, et dont la fréquentation est aussi sévèrement surveillée par la communauté villageoise, qui tient au respect des coutumes.

Dans le cas, plus fréquent sans doute, de moindre sagesse, les couples d'amoureux ont recours à ce que Solé appelle la sexualité de manipulation. L'un de ces procédés est le *bundling* (de *to bundle*: emballer, emballer). Il est largement attesté dans l'Angleterre rurale, aux îles d'Ecosse, en Nouvelle Angleterre, où les *Pilgrim fathers* ou des émigrants anglais moins «puritains» l'ont introduit, mais aussi aux Pays-Bas du XVII^e siècle: Simon Schama⁹ parle du *night courting* pratiqué au Brabant (du Nord), en Hollande et en Frise: c'était en général, écrit-il, «une rencontre autorisée par la communauté, avec des limites implicitement reconnues entre ce qui pouvait être osé et ce qui restait interdit». Schama décrit ces réunions, qui lui rappellent les «veillées» françaises: garçons d'un côté d'une grange, par exemple, et filles de l'autre; un «courtier» (*broker*) les apparie le mieux possible, et ces couples provisoires sont parfois autorisés à «cohabiter», puis finissent, dans le meilleur des cas, par s'épouser régulièrement. Selon Solé, le *kiltgang* constitue «une des institutions maîtresses de toute l'Europe germanique, de la Scandinavie à la Suisse», et consiste à rassembler, dans l'intimité de sa chambre, «une fille et ses galants successifs. De tels en-

tretiens demeurent, en principe, chastes, mais on devine aisément qu'ils pouvaient ne pas l'être toujours»; et il cite, dans le cas de la principauté (calviniste) de Neuchâtel, au xviii^e siècle, le *courtship*, matérialisé par «une fréquentation assidue et des caresses certaines» aboutissant souvent à «une grossesse presque aussi honorable qu'un mariage à l'église». Les variantes ont de l'importance: d'une part, une fille peut recevoir dans sa chambre un seul galant – ce qui équivaut à des fiançailles – ou plusieurs, «à l'essai», si l'on ose dire, l'un après l'autre; et si les deux jeunes gens sont plus ou moins dévêtus, reste à savoir jusqu'où ils vont: au pays de Galles, par exemple, au xviii^e siècle, selon Stone, le galant garde «une partie essentielle de son vêtement» (sa culotte, bien entendu) et la fille a «un jupon fermé en bas par un nœud coulant» (*a sliding knot*); en Nouvelle Angleterre, on ajoute souvent, en outre, une pièce de bois entre les amoureux, version rustique de l'épée de Tristan. La coutume se retrouve, selon Stone, aux Pays-Bas, en Allemagne, en Suisse et dans quelques régions de France – d'autres pratiquant le «maraîchinage» vendéen. En 1761, en Nouvelle Angleterre, John Adams écrit qu'il ne peut tout à fait désapprouver le *bundling*, dont Stone signale la pratique jusqu'en 1816 au New Jersey, en 1827 au Cape Cod. Ernst Jünger décrit, dans son «*Myrdun*», récit d'un voyage en Norvège (*Werke* VI, pp. 39/88) une coutume qu'il a découverte dans un magazine bon marché de Brockhaus, 1836, «une mine de curiosités». «Il existe au Nord de l'Ecosse, écrit-il, un archipel isolé, balayé toute l'année par de dures tempêtes, et où ni arbre, ni buisson n'arrivent à vivre. Situation embarrassante pour les couples d'amoureux, surtout pendant les mois d'hiver. Faute du moindre coin discret et protégé du vent, les garçons vont y voir les filles du pays dans leur chambre et se fauillent dans leur lit, pour passer une heure en tendres propos. Ces visites sont officielles, et préparées par la mère; en effet, celles-ci passent à leur fille un énorme bas tricoté, d'une seule jambe, tel qu'on doit en trouver dans toute maison où il y a des filles à marier». (op. cit., p. 70; Eidsbygda, 5 août 1934). Son hôte, un médecin norvégien, lui disait que c'était «une coutume rationnelle. Il en avait observé de semblables chez les lapons». En fait, ce *bundling* et le gros bas tricoté que la mère serre solidement autour de la taille de sa fille n'ont rien à voir avec la rigueur du climat des Orcades ou des Shetlands, puisqu'ils se trouvent bien couramment dans les régions où les amoureux ne manquent pas de coins où se rencontrer seul à seule, sous un ciel clément. Il s'agit, bien plutôt, d'une tolérance traditionnelle assortie d'une stricte limite, accordée à des couples à-demi officiels. La jolie chanson française: «Dormez-vous, Jeanne m'amie?» nous montre un galant demandant à un «paysan» de lui «donner sa fille» en mariage, et le père réplique:

«Ma fille est trop jeune, et voilà tout,
Elle est trop jeune encor d'un an,
Fais-lui la cour en attendant – et voilà tout».

L'avis du médecin ami d'Ernst Jünger paraît sage: le père ou la mère «veillent au grain» et tout se passe sous leur toit et leur contrôle. Dans l'Angleterre du

xvii^e siècle, plus simplement, sans toujours ce «bas» plus symbolique, d'ailleurs, qu'efficace (car un nœud peut se défaire et se refaire), les deux amoureux sur un lit, sont autorisés à se parler et à se caresser. Cette coutume a dû disparaître vers 1800, car en 1804, Bingley, la retrouvant au pays de Galles, note qu'on «n'en à guère (*scarcely*) ne fût-ce qu'entendu parler en Angleterre», ce qui signifie que cette tolérance archaïque subsiste dans une région lointaine, que sa langue et ses mœurs distinguent de l'Angleterre, ce qui, naturellement, est bien plus encore le cas dans les Iles écossaises, que le Dr Johnson, au xviii^e siècle, tient pour «barbares». Chez les Gallois, écrit Bingley, «les gens du commun font effectivement leurs amourettes au lit... et elles se pratiquent honorablement...» pratique «ancienne, générale, et sans difficulté»¹⁰. Barrière bien fragile: les conceptions pré-nuptiales sont très nombreuses dans l'Angleterre rurale du xviii^e siècle, après une période de relative restriction au xvii^e; d'autre part, il faut tenir compte, ce que ne relate aucune statistique, des avortements, des fausses-couches accidentelles ou provoquées, des infanticides suivant des accouchements clandestins. Enfin, comme le dit avec raison Christopher Hill dans *The world turned upside-down*¹¹, un nombre considérable de filles, au xvii^e siècle anglais, sont engrossées à la campagne par des vagants, sans domicile fixe, ni paroisse, dont ils relèvent, qui pullulent notoirement dans l'Angleterre *early modern*: artisans ambulants, colporteurs, bohémiens, travailleurs saisonniers. Quand la pauvre fille s'aperçoit qu'elle est enceinte, elle devrait légalement le déclarer au pasteur et au consistoire; enquête et obligation faite au séducteur d'épouser la fille. Mais s'il s'agit d'un vagant dont on ignore le nom réel, que faire? Feu mon ami le Dr. Jean-Pierre des Coudres a publié jadis un article sur son lointain parent, le lieutenant des Coudres, qui fit la guerre aux Amériques, dans l'infanterie hessoise, contre les Insurgents: l'aumônier de son régiment note dans son journal que le lieutenant des Coudres a engrossé une Anglaise des colonies, et qu'après la fin de la guerre, il est revenu l'épouser. Acte de vertu relative assez surprenant pour que le *Feldprediger* l'ait consigné. Mais combien de filles «séduites et abandonnées»? Car les restrictions de la *night courtship* ne peuvent, une fois enfreintes, entraîner de sanctions que pour un membre de la communauté rurale.

Ainsi, on peut douter de l'efficacité des tabous sexuels imposés à la jeunesse de l'Angleterre rurale (et de bien d'autres pays). La première barrière, celle des interdits de l'Eglise, est à peu près sans effet, sauf sur des chrétiens très scrupuleux et très vertueux, qui sont forcément une minorité. La seconde barrière – les frontières tracées par la coutume et la surveillance de la communauté rurale – est plus efficace, mais, comme on le voit, bien incertaine: c'est en somme une assurance relative. Swift, amer, opposait à la noblesse des aristocratiques chevaux la dégradation morale des Yahoos: il est peu probable que les Yahoos, mâle et femelle, aient tenu compte de tabous que ni la Nature, ni leur âge ne les portaient à respecter.

NOTES

¹ Jacques Solé. *L'amour en Occident à l'époque moderne*. (Coll. *Historiques*). Ed. Complexe, Bruxelles s.d., [1984, réimpression du texte de Paris 1976]. Voir également; Jean-Louis Flandrin. *Le sexe et l'Occident. Evolution des attitudes et des comportements*. (Coll. *Points/Histoire*, Paris, Ed. du Seuil, s.d. [1981]). Pour le Royaume-Uni, surtout; Laurence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*. Penguin Books, s.l.n.d. [1979], éd. abrégée de l'éd. Weindenfeld & Nicolson, 1977.

² Voir l'article «Mariage» (par J.-J. Von Allmen) dans: J.J. Von Allmen *et alii: Vocabulaire biblique*, Neuchâtel et Paris s.d. [1954], pp. 165-168, avec référence complètes de l'A.T. et du N.T. Quant au premier, on cite surtout Gen. 2, 18/24, en particulier le v. 24, repris par Jésus pour justifier l'indissolubilité du mariage; cf. Matthieu 19, 5/9, avec le *seul* cas permettant le divorce. Et les passages bien connus des épîtres pauliniennes: 1 Cor. 5/9-11, 1 Cor. 6/9-10, Gal. 5, 19-21, Hébr. 13/4, 1 Cor. 10/8. Sont exclus du «Royaume de Dieu» les «fornicateurs»: d'où la question: peut-on parler de «fornication» à propos de certaines pratiques sexuelles dans le mariage? L'abstention des relations charnelles dans le mariage est mentionnée et nettement limitée par 1. Cor. 7/6; sont interdits les unions incestueuses (1 Cor. 5, 1/5) et le remariage alors que le premier conjoint est encore en vie (Rom. 7/3, 1 Cor. 7/11, 39). Ce qui, déjà, soulève des questions: quel degré de parenté entraîne l'inceste? Que faut-il entendre par *pornéia* dans Matth. 19.9? Conformément à la loi mosaïque, les homosexuels sont exclus du salut (Rom. 1, 24/26). Paul mentionne séparément l'adultère (*porneia*) et l'impureté (*akatharsia*). Il rejette les «impudiques», *pornoï*, les adultères (*moikhoi*), les gitons (*arsenokoïtai*), dans 1 Cor. 6, 9 b/10. Bien entendu, le mariage protestant est strictement monogamique, et le laxisme de Luther et Melanchthon, à l'égard de Philippe de Hesse; du Consistoire supérieur de Brandebourg, à l'égard de Frédéric-Guillaume II, une union morganatique, «de la main gauche», à côté de l'union légitime, ont été fortement blâmés. L'impureté de la femme durant la menstruation est une reprise de la loi mosaïque.

³ *Op. cit.*, IVe partie, pp. 149/299. Les vers cités s'y trouvent p. 314.

⁴ Les modifications de la morale conjugale ont lieu très lentement; elles tendent à une liberté plus grande dans le choix du conjoint, et surtout par rapport à la décision des parents, à un statut plus libéral de la femme mariée, à l'autorisation donnée avec réticence, de rapports physiques entre le mari et la femme allaitant – sans quoi, la fréquence des grossesses et la longueur de l'allaitement forçaient, en pratique, le mari à chercher ailleurs ce que son épouse ne pouvait lui donner – et surtout, la fin essentielle du mariage devient l'aide mutuelle (*mutual comfort*) entre époux. Cf. Laurence Stone *op. cit.*, p. 176-177.

⁵ Voir l'excellent chapitre d'introduction «Le mariage tardif», chez Solé, *op. cit.*, pp. 17/49; Solé met avec raison les «rapports préconjugaux» en relation avec ces mariages de plus en plus tardifs. Sur la conjugalité en Angleterre, xvii^e siècle, cf. *ibid.*, p. 56/58.

⁶ *Ibid.*, pp. 28-29.

⁷ Un ouvrage plus humoristique qu'historique sur les mœurs de la Nouvelle Angleterre au xvii^e-xviii^e siècle est éloquentement intitulé: *The Not-Quite Puritans*. Il faut songer, comme le notait déjà Gaxotte dans *Le Siècle de Louis XV*, que les immigrants ne sont pas uniquement des *Pilgrim Fathers* héroïques et vertueux; on trouve parmi eux, très tôt, des prostituées déportées, des criminels grâciés, des aventuriers, des associaux, etc. Dès 1797, le jeune Duc de Chartres, voyageant dans la Confédération des Treize Etats, est frappé par le nombre énorme de crapules, gens sans aveu, escrocs dans la «seconde vague» de l'immigration, et notamment par les pratiques, parfaitement cyniques, qui leur permettent de ravir aux tribus indiennes les territoires qu'on leur a concédés par traité. Casanova: voir *Mémoires*, éd. Robert Abirached, Pléiade, vol. II, chap. XVI, p. 387.

⁸ *The Diary of Thomas Turner*. Edited by David Vaisey. Oxford University Press, Oxford and New York, s.d. [1985]. Source de premier ordre sur un sujet peu connu par les mémoires, les détails de l'existence rurale dans l'Angleterre de 1754-1765. Le fait que Turner commence son *Journal* à son premier mariage et y mette fin au moment de son second dit assez l'importance que prennent pour lui ces deux événements. Le premier mariage tourne mal: sur les difficultés morales et les scrupules d'un bon Protestant mal marié, voir, *op. cit.*, p. 27/28.

⁹ Simon Schama, *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*. Fontana Press (2), s.d. [1987], pp. 438. Selon Schama, qui se réfère aux impressions des voyageurs, on trouve aux Pays-Bas une grande liberté sexuelle accordée à la jeunesse, suivie d'un «strict respect de la fidélité conjugale. C'est seulement au xviii^e siècle (comme ailleurs en Europe) que fut passée la ligne qui sépare le badinage des expériences sexuelles» (*ibid.*).

¹⁰ Laurence Stone, *op. cit.*, p. 385.

¹¹ Christopher Hill. *The World Turned Upside-down. Radical Ideas during the English Revolution*. Penguin Books 1975 (reprod. l'éd. Maurice Temple Smith de 1972), pp. 306/323 (*Base Impudent Kisses*). Traite de «la révolution sexuelle puritaine» et du «dépassement» de cette révolution. Voir notamment la p. 319. Hill remarque avec raison que l'extrême liberté sexuelle n'était possible qu'aux vagants. «Les prudents et les sédentaires, comme Samuel Pepys, préféreraient batifoler avec les épouses des autres; pondre leurs œufs, à la manière du coucou, dans des nids étrangers». De fait, Pepys, fort «coureur» pour son temps (en dix ans de son journal, 1660-1669, il a des rapports sexuels plus ou moins poussés avec une cinquantaine de femmes), observe quelques précautions: il s'assure que ses partenaires ne sont pas atteintes d'un mal vénérien; quand il s'agit de vierges, comme dans l'histoire célèbre de Deborah Willett, il se «contente» de manipulations audacieuses, mais en respectant l'obstacle essentiel; il a surtout des rapports charnels avec des femmes mariées, épouses de ses subordonnés de l'Amirauté; et enfin, dans la plupart des cas, il ne va pas plus loin que des séances de voyeurisme et de pelotage intensif. Il semble que dans celles-ci, il estime qu'il n'y a qu'un péché vénériel.

TENSIONS ENTRE LE VATICAN ET SA «PÉRIPHÉRIE» A PROPOS DE LA SEXUALITÉ SOUS LE PONTIFICAT DE JEAN-PAUL II

par
Anne MORELLI

La première décennie du pontificat de Jean-Paul II a été marquée par une «reprise en main» de l'Eglise par le Pape, dans divers domaines où le Concile de Vatican II avait ouvert des brèches dans lesquelles les tendances les plus libérales du catholicisme n'avaient pas manqué de s'engouffrer.

Ces «débordements», du point de vue du Vatican, se vérifient tant dans le domaine de la contestation du magistère que dans l'aspiration à un gouvernement plus collégial de l'institution. On retrouve aussi des innovations, lancées et avalisées à partir du Concile et que Jean-Paul II tentera de freiner, dans le domaine de la théologie – où des penseurs de l'Eglise réclament le droit au pluralisme – et dans le domaine de la liturgie où la confession individuelle, par exemple, tend à la fin des années 70 à faire place à d'autres formes de pénitence.

Même des points de foi sont alors contestés. Qu'on se souvienne des catéchismes hollandais et français qui négligeaient des notions telles que le péché originel, la conception virginale du Christ ou l'existence des anges.

Face à ces «dérapages», le nouveau Pape réagit pour rétablir une ferme orthodoxie. Cette fermeté doctrinale va également se manifester dans le domaine de l'éthique conjugale et sexuelle. Mais cette «restauration» ne se fait pas partout ni dans tous les domaines sans entraîner de réactions. Le clergé *conciliaire*, qui a entamé les ouvertures vers le monde, accepte mal en Occident de se voir autoritairement renvoyé à la stricte observance.

Certains points, comme par exemple la condamnation de l'avortement, sont acceptés avec une quasi unanimité par les hiérarchies nationales. Certes, la «base» catholique n'est pas aussi unanime à condamner l'avortement. Dès 1980 il n'y a qu'une minorité de catholiques français qui approuvent la condamnation formelle de l'avortement par l'Eglise¹ et les Italiens – réputés catholiques – votent par référendum la liberté d'avortement, tandis que Jean-Paul II venait d'adresser à Sainte Catherine de Sienne, patronne de l'Italie, sa *supplication fervente* pour que les Italiens n'adoptent pas une législation légalisant l'avorte-

ment². En Belgique, les défections de personnalités catholiques vis-à-vis de la position de l'Eglise en cette matière seront rares. Le cas le plus célèbre est celui du Chanoine Pierre de Lochet qui payera d'un éloignement de l'Eglise sa théorie du «moindre mal» en matière d'avortement. Dans son ouvrage³, il s'élevait en 1983 contre la *conception idolâtre de la vie* que se faisait l'Eglise.

A la même époque, quelques prêtres et religieuses acceptèrent aussi de s'exprimer dans une émission de la R.T.B.F.⁴ en faveur de l'avortement.

Lors des votes à la Chambre, pour ou contre l'avortement, le député bruxellois du Parti Social Chrétien, Jean-Louis Thys, inaugura aussi par son abstention un vote de conscience des catholiques en cette matière.

Mais ces protestations contre la position vaticane en matière d'avortement restèrent le fait de la base et ne furent pas relayées par les autorités ecclésiastiques. C'est sans doute sur cette question que les Eglises nationales furent le plus près de l'unanimité avec Rome.

Le Pape réitère, sans créer pour autant d'opposition, qu'il est opposé à l'interruption de grossesse dans *tous* les cas et même lorsque le foetus est porteur d'un défaut génétique ou d'une maladie héréditaire⁵. L'évêque de Jaen, en Espagne, excommunie l'équipe médicale ayant réalisé l'un des premiers avortements légaux du pays et la jeune femme qui l'avait demandé après avoir contracté la rubéole⁶. Suivant la même ligne de conduite, un prêtre italien décourage une droguée atteinte du Sida d'avorter de son enfant séropositif, qui sera plutôt abandonné à sa naissance mais ne trouvera pas de parents adoptifs⁷.

En Belgique aussi, en continuité avec la position du Pape, les évêques – suivis par une partie du clergé et des fidèles – organiseront en mars 1990 trois jours de prière *pour la vie* afin d'influencer négativement la décision parlementaire d'autoriser l'interruption de grossesse en Belgique qui allait finalement être prise.

Mais s'il y a en matière d'avortement une quasi unanimité – au moins de la hiérarchie catholique sinon de la base des prêtres et des fidèles – pour appuyer les thèses du Vatican, il n'en est pas de même dans les autres matières qui tendent tout simplement à réglementer le comportement sexuel des fidèles et des prêtres. La règle de Jean-Paul II en cette matière peut se résumer simplement: la seule alternative est la virginité ou le mariage.

Pendant plus de trois ans, de septembre 1979 à février 1983, le pape polonais va consacrer ses catéchèses hebdomadaires durant les audiences pontificales du mercredi à cette *théologie du corps* (sic). L'éloge de la continence⁸ et la complémentarité de la virginité et du mariage⁹ sont les points forts de cette réflexion sur le sens chrétien du corps.

La seule manifestation de sexualité permise est celle qui s'exerce à l'intérieur du mariage chrétien. L'encyclique *Familiaris consortio* (22 novembre 1981) est une exhortation apostolique *sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui*, où Jean-Paul II tente une revalorisation théologique du mariage chrétien, seule alternative à la virginité.

Dans ce cadre, les relations pré-conjugales n'ont évidemment aucune place et la Congrégation romaine pour l'éducation catholique¹⁰ estime qu'elles *constituent un désordre grave*¹¹. Telle est donc la position, par ailleurs d'une certaine logique, du Vatican.

Mais comment ces relations pré-conjugales sont-elles jugées par la base catholique de nos pays? Les pourcentages sont pratiquement semblables en Belgique et en France. Dès 1980, selon une enquête de l'archevêché de Malines, seulement 33% des catholiques belges condamnaient la cohabitation des jeunes avant le mariage¹² et ce pourcentage était de 32% en France¹³.

En 1984, un sondage de *La Vie*¹⁴, auprès des catholiques français de plus de 18 ans, donnait un pourcentage semblable et le sondage Sobemap de 1989¹⁵ ne trouvait en Belgique que 20,6% des personnes interrogées pour considérer les relations pré-nuptiales comme mauvaises, ce pourcentage se réduisant à 8% chez les jeunes. Il y a donc en cette matière un décalage énorme entre le discours du Pape et la pratique des catholiques dans nos pays.

Cette pratique a d'ailleurs fini par être, non pas approuvée évidemment, mais prise en considération par l'Eglise de France comme de Belgique.

En France, l'ouvrage en matière de sexualité, conseillé par les évêques présidant la Commission sociale et la Commission de la famille de l'épiscopat français, considère que les relations sexuelles pré-conjugales ne sont pas purement négatives¹⁶. Le tout récent dossier de préparation au mariage, publié par les «Centres de préparation au mariage des diocèses francophones de Belgique»¹⁷, tient compte de la situation, de plus en plus fréquente, où des jeunes qui cohabitent déjà, demandent à se marier. Il précise que ce n'est pas une raison pour renoncer à préparer ces jeunes au mariage¹⁸. Même si la jeune fille est enceinte, aucun reproche n'est prévu¹⁹.

Le document, qui *écarte le langage de l'obligation et de la contrainte*²⁰, demande de ne pas porter de jugement hâtif: *On ne peut considérer comme idéal la cohabitation juvénile (...) mais la situation de chaque couple est le seul point de départ d'un cheminement pastoral. Le discernement est requis dans chaque cas*²¹. Il manifeste là une ouverture et une tolérance bien plus large que celle en vigueur à Rome.

Puisque toute sexualité n'est permise que dans le cadre du mariage chrétien, l'homosexualité est naturellement fermement condamnée par le Vatican. Une lettre de Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, approuvée par Jean-Paul II et adressée en 1986 à tous les évêques, condamne fermement l'homosexualité et met au ban de l'Eglise toute association d'homosexuels catholiques²².

Cette rigidité doctrinale est relayée par le très conservateur primat de l'Eglise catholique néerlandaise, Mgr Simonis, qui déclare à la radio des Pays-Bas que les propriétaires qui refusent de louer à des homosexuels font bien car ils manifestent ainsi leur rejet d'un mode de vie déplorable²³. Il refusera aussi la communion à Utrecht à des homosexuels catholiques s'étant présentés à l'eucharistie en arborant une étoile rose²⁴.

Au séminaire St Paul de Louvain-la-Neuve aussi, on reprend strictement l'enseignement du Vatican, et l'abbé André Léonard, président de ce séminaire et professeur à l'U.C.L., écrit²⁵ que la seule solution chrétienne à l'homosexualité est la chasteté dans le célibat.

Mais l'excommunication par le Cardinal Ratzinger des associations d'homosexuels *catholiques* prouve a contrario que celles-ci existent.

Sur insistence de Ratzinger, les jésuites américains ont exclu John Mac Neill qui défendait ouvertement le droit à l'homosexualité, mais les homosexuels catholiques et les prêtres homosexuels – dont un bon nombre sont par ailleurs atteints du Sida – sont une réalité que des Eglises locales veulent prendre en compte.

A Bruxelles, les communautés du «Christ libérateur» et «Homosexualité et foi chrétienne» font des célébrations oecuméniques et sont bien accueillies par l'Eglise locale²⁶.

En France, l'ouvrage d'un théologien salésien, professeur à l'Institut catholique de Paris²⁷, critique les *limites* du document pontifical «Persona humana» sur les homosexuels. Il relève, via une enquête chez les homosexuels catholiques français, qu'un tiers des interviewés voudraient former *un couple sur le modèle du couple hétérosexuel chrétien* et il dénonce l'ostracisme dont ils sont l'objet. L'auteur ne va pas cependant jusqu'à suggérer, comme dans certains pays nordiques, le mariage religieux des homosexuels. Au Danemark, où les homosexuels peuvent depuis 1989 contracter un mariage civil légal à la mairie de Copenhague, la majorité des évêques protestants²⁸ sont depuis longtemps favorables à ce type de mariage religieux.

Aux Etats-Unis, où le phénomène de l'homosexualité tant féminine que masculine est très visible, des groupes d'homosexuels et de lesbiennes, catholiques demandent depuis des années à l'Eglise de reconnaître la légitimité de leur comportement sexuel²⁹.

A Oakland, où il y aurait 30.000 *gays* et où 30% des prêtres catholiques seraient – comme à San Francisco – homosexuels³⁰, le texte de Ratzinger choqua et fut considéré comme *insensible et inhumain*. La hiérarchie catholique locale finit par susciter des groupes de *gays*³¹ pour discuter avec des prêtres et méditer l'évangile. Les homosexuels furent intégrés dans de nombreuses paroisses et des récollections spéciales organisées à leur intention.

Lorsque, quelques mois après la déclaration vaticane contre l'homosexualité, Jean-Paul II vint à San Francisco, il eut évidemment à y affronter une manifestation hostile composée largement de *gays*³².

La question de l'homosexualité allait se prolonger avec les campagnes prophylactiques de protection contre le Sida.

Les préservatifs conseillés étant d'une part utilisés dans des relations «illégitimes» et d'autre part pouvant avoir, entre partenaires chrétiennement mariés, une fonction contraceptive, ils sont condamnés par le Vatican. Mais, dans un pre-

mier temps, l'absence d'une déclaration précise du Saint Siège sur ce sujet permit dans les Eglise locales des réactions en ordre dispersé.

L'épiscopat français publie au début de 1987 un communiqué demandant de ne pas se cantonner à la prophylaxie et d'élever le débat vers le sens des engagements, mais il concède que *se défendre du Sida est un bien, c'est une nécessité sociale, familiale et personnelle*³³.

Quelques mois plus tard³⁴, la Commission sociale de l'épiscopat français, sous la signature de son président, publie un texte excluant tout blâme et tout jugement a priori.

Les évêques de Belgique réagissent dans le même sens³⁵, ne condamnent pas la campagne anti-sida, et, en juillet 1987, le directeur général de l'enseignement catholique belge, Mgr Daelemans, demande aux directions d'écoles d'accompagner la campagne anti-sida d'une guidance éthique. *La campagne nationale est dirigée, à juste titre, contre l'extension de la contamination* mais les contacts sexuels extra-conjugaux n'en sont pas moins moralement inadmissibles³⁶. Le 11 décembre 1987, les évêques américains publient un texte³⁷ conseillant la chasteté et l'abstinence mais acceptant que l'on donne, même dans les écoles, une information sur les moyens prophylactiques pour se préserver du Sida³⁸.

En France, Mgr Gaillot est le premier évêque à admettre l'utilisation des préservatifs dans la lutte contre le Sida. Alors que le Cardinal Decourtray est encore hostile à leur publicité, l'enfant terrible de l'épiscopat français déclare: *Pour ceux qui ne respectent pas les idéaux chrétiens du mariage, le préservatif est une nécessité absolue. S'y opposer, c'est risquer de faire mourir*³⁹. Il déclarera dans une interview au mensuel *Lui*: *si le préservatif peut sauver des vies, alors utilisons-le!*⁴⁰.

L'évêque d'Evreux va finir par être suivi par le reste de l'épiscopat français considérant que le préservatif est un *moyen de ne pas ajouter au mal un autre mal*. Le communiqué de l'épiscopat français réaffirme la nécessité de l'éducation morale mais admet l'utilisation de moyens prophylactiques⁴¹.

Dans le même esprit, le directeur du Centre d'études bio-éthiques de l'Université catholique de Louvain estimait en décembre 1988 qu'il *n'est jamais immoral de limiter les dégâts*⁴².

Mais Rome va parler... *L'Osservatore romano* avait déjà tonné en 1988 contre la campagne anti-sida menée sur les ondes de la RAI, bien que les spots destinés au public italien aient été mis au point avec le ministre démocrate-chrétien de la santé⁴³.

L'organe du Vatican rappelait à cet égard que seule l'abstinence était reconnue par l'Eglise comme moyen de prévention contre le Sida.

En novembre 1989, un discours du pape et une conférence de presse de son «ministre de la santé»⁴⁴ vont préciser, sans équivoque possible, la position officielle de l'Eglise à propos de l'usage des préservatifs. Elle confirme le refus par l'Eglise des préservatifs – moralement illicites – comme moyens de prévention contre le Sida.

Le moraliste hollandais Boniface Honings va encore renchérir en précisant que l'usage des préservatifs est exclu même dans les couples mariés chrétiennement, où l'un des partenaires est séropositif et peut donc transmettre la maladie à son conjoint⁴⁵. C'est que l'Eglise ne condamne pas seulement toute sexualité hors mariage mais a aussi à intervenir moralement à l'intérieur des couples chrétiens.

La question d'éthique sexuelle la plus rencorée par les ménages catholiques est celle de la contraception. Sur ce point, l'encyclique «*Humanae vitae*» de Paul VI⁴⁶ reconnaît comme seule méthode licite la continence périodique. Jean-Paul II va reprendre et radicaliser cette condamnation de la contraception.

A plusieurs reprises, il déclarera que même les méthodes naturelles peuvent être répréhensibles: *Le recours aux périodes infécondes dans la vie conjugale peut devenir une source d'abus si, sans justes motifs (sic), les époux s'en servent pour éluder la procréation ou pour limiter les naissances à un niveau inférieur à ce qui est moralement fondé*⁴⁷.

Le pape précisera même: *La contraception est, à juger objectivement, tellement illicite que l'on ne peut jamais et, pour aucune raison, la justifier. Penser ou dire le contraire équivaut à affirmer que, dans la vie humaine, il existe des situations dans lesquelles il est licite de ne pas reconnaître Dieu comme Dieu*⁴⁸. Ces déclarations seront minimisées par les Eglises locales car c'est sans doute sur la licéité de la contraception qu'on peut constater les plus fortes tensions entre le Vatican et sa périphérie, du Rwanda aux Etats-Unis, en passant par l'Europe occidentale.

Ces tensions sont bien perceptibles dans les comptes rendus embarrassés que font les journalistes catholiques du synode de 1980 sur la famille⁴⁹.

Par exemple, Mgr Bruno Wechner, au nom de la conférence épiscopale d'Autriche, demande au synode qu'il prenne en considération l'accroissement de la fécondité des femmes en âge de procréer, la baisse de la mortalité infantile, et la menace de surpopulation de la terre *pour tirer des conséquences qui soient acceptables*⁵⁰.

Ces demandes étant restées sans réponses *acceptables* par la base catholique, les Eglises locales vont élaborer une stratégie pastorale de *miséricorde* envers les couples qui ne peuvent *réaliser dans leur vie l'idéal indiqué par l'Eglise*⁵¹ et les croyants vont d'autre part prendre leurs *dispositions particulières avec la divinité pour se concocter un catholicisme maison*⁵².

Tous les sondages sur les pratiques contraceptives des catholiques convergent sur ce point. 64% des Espagnols ne sont pas d'accord avec les prescriptions de l'Eglise en matière de contraception⁵³, en France ils sont 72% en 1980 et 84%, quant aux jeunes, pour 1984⁵⁴.

En 1980 déjà, les catholiques belges, selon une enquête de l'archevêché de Malines, n'approuvaient la position de l'Eglise en matière de contraception que dans la mesure de 19% et n'utilisaient les méthodes naturelles tolérées par l'Eglise que dans 4% des cas⁵⁵. Même à Rome, diocèse du pape, seuls 20% des catholiques disaient se conformer à la doctrine de l'Eglise en matière de con-

trapection⁵⁶. Bien que Jean-Paul II ait affirmé à maintes reprises que la foi ne se définit pas à partir des sondages d'opinion, les Eglises locales se sont en quelque sorte adaptées au comportement de leur base en matière de contraception. Le Congrès pastoral national catholique d'Angleterre réclame le réexamen des positions traditionnelles de l'Eglise⁵⁷ et obtient de ses évêques la promesse de soulever la question de la contraception au synode de 1980 sur la famille⁵⁸. De retour de ce synode, un évêque français⁵⁹, dans une conférence, confirme que l'Eglise peut apparaître «trop sévère» mais qu'il considère comme positifs la parenté responsable et la *réhabilitation du corps et du plaisir*. Dans sa célèbre interview au mensuel *Lui*⁶⁰, Mgr Gaillot plaide aussi en faveur de la reconnaissance du plaisir, une notion qui, comme nous le verrons plus loin, n'est pas centrale pour Jean-Paul II.

Lorsqu'en 1987, le pape visite Los Angeles et que les évêques américains l'interrogent sur les couples utilisant la contraception, Jean-Paul II répond: *On prétend parfois que le désaccord avec le Magistère est totalement compatible à la réception des sacrements. Ceci est une grave erreur*⁶¹.

En voyage en Inde en février 1986, il réaffirme à Bombay l'opposition de l'Eglise à la contraception et refusera de répondre au responsable rwandais qui en 1990 l'interpelle publiquement pour lui demander la réponse à apporter aux couples catholiques qui chaque année mettent au monde un enfant squelettique destiné à mourir de malnutrition.

En Belgique, le dossier publié cette même année par les Centres catholiques de préparation au mariage ne se hasarde pas à condamner la contraception mais suggère la *parenté responsable (...)* en recherche loyale de la meilleure harmonie possible avec le dessein de Dieu⁶².

En résumé sur cette question, beaucoup de catholiques rejoignent la position du père Haering. Ce rédemptoriste allemand proche de Paul VI et ayant enseigné pendant plus de trente-cinq ans la théologie morale en Bavière et à Rome, attaque le président de l'Institut pontifical du mariage et de la famille⁶³ créé par Jean-Paul II et conteste le caractère obligatoire de la norme enseignée par l'Eglise en matière de contraception. Il assure que les déclarations intempestives de Rome ont sur ce point creusé le fossé entre l'enseignement du Magistère et la pratique des fidèles.

Dans le domaine de la fécondation in vitro (F.I.V.) aussi, l'intransigeance de Rome a entraîné des désobéissances nombreuses et spectaculaires. On se souvient que le premier «bébé-éprouvette» de Belgique fut «l'œuvre» des laboratoires de l'Université catholique de Louvain. A cette époque, Rome n'avait pas encore pris position sur cette question et les scientifiques de l'U.C.L. se réjouissaient de ce que Rome n'ait pas condamné la F.I.V. alors que le pape avait déjà condamné les manipulations génétiques⁶⁴. L'ancien recteur de la Faculté Notre-Dame de la Paix à Namur, jésuite et biologiste, assurait que la masturbation, nécessaire pour prélever les spermatozoïdes, n'était pas dans ce cas répréhensible, car *la malice de l'acte ne semble pas s'appliquer ici*⁶⁵.

En France, le président de la Commission familiale de l'épiscopat français⁶⁶ relevait en 1984 avec bon sens qu'il n'y avait pas de réponses toutes faites à ces questions nouvelles. Mais sur ce point aussi Rome allait parler. Le 11 février 1985, Jean-Paul II créait une «Commission pontificale pour la pastorale des praticiens de la Santé» justifiée par les *problèmes éthiques graves et délicats apparus dans le domaine médical*.

Alors que seule l'insémination artificielle avec le sperme d'un donneur avait été précédemment condamnée, le 22 février 1987, la Congrégation pour la doctrine de la Foi proclamait l'opposition de l'Eglise à la procréation assistée et illicite même l'insémination faite avec le sperme du conjoint⁶⁷.

Dans *La Croix*, on put lire que ce texte était *agaçant, raide, fermé, un peu cruel, rempli d'interdits, de conception abrupte* et devait être pris comme point de départ d'un dialogue⁶⁸.

Le Conseil permanent de l'épiscopat français se soumit à la condamnation de Rome tout en relevant: *cet enseignement n'est pas facilement accepté par les mentalités actuelles*⁶⁹. A la question de savoir s'il n'était plus possible de discuter, le cardinal Ratzinger répondit: *L'autorité compétente de l'Eglise a pris sa décision. C'est la position du magistrè sur laquelle il n'est pas possible de revenir*⁷⁰.

Les quatre universités catholiques pratiquant la F.I.V. (Nimègue-Louvain-Lille-Leuven) furent bien reçues avec leurs chanceliers (Simonis, Danneels et Vilnet) à Rome mais il n'y eut aucun accord possible.

A Paris, l'équipe ultra-performante de l'hôpital catholique Notre-Dame de Bon Secours démissionna en janvier 1988 lorsque son Conseil d'administration décida de mettre fin au programme de F.I.V.

Mgr Albert Decourtray, président de la conférence des évêques de France, demanda aux couples et médecins catholiques d'obéir à l'instruction du Vatican⁷¹. Les quatre hôpitaux catholiques, continuant à pratiquer la F.I.V., furent condamnés en termes sévères par le cardinal Ratzinger et leur attitude taxée de *très grave rébellion*⁷².

Les médecins catholiques de ces universités n'en furent pas ébranlés. Ils rejoignaient en cela l'avis des croyantes belges qui, interrogées par *Le Soir* en mars 1987, se déclaraient à 68% d'accord avec le principe de la F.I.V. réalisée avec le sperme du conjoint.

D'autres *ingérences* de l'Eglise dans la vie des couples sont mal reçues, que ce soit lorsqu'un évêque plaide pour un retour à l'accouchement dans la douleur⁷³ ou lorsque le Pape consacre deux audiences à définir et condamner, ce que la presse a appelé l'adultère *conjugal*, péché que commet le mari lorsqu'il regarde sa propre épouse avec concupiscence⁷⁴.

Le divorce est aussi accepté désormais par les catholiques comme un fait de société. Dès 1978, seuls 13% des pratiquants français étaient opposés à l'admission aux sacrements des divorcés remariés⁷⁵. Le sondage d'opinion de l'Archevêché de Malines en 1980 révélait également que 78% des catholiques

belges étaient favorables à cette admission⁷⁶, chiffre confirmé par les enquêtes ultérieures⁷⁷.

La pastorale des Eglises de France et de Belgique s'est donc libéralisée sur ce point. Le dossier pastoral français sur les divorcés remariés, de 1980⁷⁸, décrit les *cérémonies d'accueil* imaginées par des prêtres pour le remariage et propose d'utiliser largement les demandes en nullité de mariage en invoquant l'imaturité psychologique des conjoints.

Des évêques prirent des *risques* dans cette pastorale d'accueil⁷⁹ et le diocèse de Malines-Bruxelles, bien qu'excluant toujours les divorcés-remariés de la pénitence et de la communion, reconnaît deux équipes pastorales des divorcés et des divorcés remariés à Bruxelles et en Brabant wallon⁸⁰.

Cette attitude mitigée est critiquée par les prêtres les plus progressistes qui estiment que le remariage est actuellement le seul péché que l'Eglise ne veut pas pardonner⁸¹ alors qu'il est parfois *une nécessité, un événement positif, une renaissance*⁸².

L'attitude du Vatican est naturellement très différente. Rome s'est inquiétée de l'augmentation du nombre de nullités déclarées par exemple par les évêques américains⁸³. Le Cardinal Felici, préfet du Tribunal suprême de la signature apostolique, s'est plaint de la *légèreté* des évêques et a plaidé pour un retour strict aux cas de nullité prévus par le droit⁸⁴. Enfin, en clôturant les travaux du synode sur la famille, Jean-Paul II s'est félicité de la réaffirmation par les Pères de l'indissolubilité du mariage et de la pratique de l'Eglise de ne pas admettre les époux divorcés ou remariés à la communion, sauf s'ils vivent en totale continence!⁸⁵

Sur ce point aussi, il y a donc un abîme entre le discours du Vatican et la pratique de sa base.

Le dernier problème où je relèverai cette dissymétrie est celui du célibat des prêtres.

Les catholiques et les prêtres, de l'Espagne aux Etats-Unis, en passant par nos régions, sont favorables, dans leur énorme majorité, à ce que l'Eglise ne s'ingère plus dans la conduite sexuelle à tenir par ses prêtres et surtout ne leur impose plus le célibat⁸⁶.

Le théologien Hans Küng dénonce le *scandale* du célibat obligatoire pour les prêtres catholiques⁸⁷, tandis que les prêtres mariés et leurs épouses s'organisent en groupes de pression.

Depuis 1983 en effet, les délégués des prêtres mariés (ils seraient 70 à 80.000) se réunissent chaque été en «synode» près de Rome. La plupart d'entre eux ont été réduits à l'état laïc avant le pontificat de Jean-Paul II, à une époque où les dispenses s'obtenaient assez facilement.

Ils ont fondé en 1986 à Paris la «Fédération internationale des prêtres catholiques mariés» sous la présidence du belge Bert Peeters⁸⁸.

En Belgique, la section francophone de cette fédération est l'association «Hors les murs», née à Charleroi en 1979, qui en 1990 s'est réunie à l'abbaye de

Floreffe⁹⁹. Le groupe de concertation des prêtres mariés de Flandre est quant à lui intitulé «*Inspraak*».

En Allemagne, une «*Association de femmes mariées ou liées à un prêtre en exercice*» née en 1988, assure représenter 4.000 femmes dans cette situation⁹⁰. Le but de tous ces groupes, outre l'aide aux prêtres et religieux(es) sortis de leur fonction, est bien entendu de faire pression sur Rome pour que le célibat ne soit plus imposé aux prêtres. Contrairement à ce qui se passait autrefois, les prêtres en rupture avec le Vatican par leur conduite sexuelle sont très généralement soutenus par leurs paroissiens.

Ainsi une enquête du Centre de Recherches Sociales de Madrid montrait que les prêtres mariés, souvent pères de famille, qui seraient plusieurs centaines en Espagne, continuent à officier avec l'assentiment de leurs ouailles⁹¹.

La toute récente révélation de la liaison entre l'abbé de l'abbaye du Bec-Hellouin et la prieure du couvent voisin de Sainte-Françoise Romaine n'a pas entraîné dans le village du «*scandale*» autre chose que de la sympathie⁹².

Le journal *La Croix* a relativisé l'incident et même insinué que les deux «*pécheurs*», malgré leurs faiblesses, étaient peut-être plus près de Dieu que des évêques ou le pape lui-même. Il est d'autres manquements plus graves des hommes de Dieu, dit le journal catholique: *se détourner des plus faibles et des plus démunis, pactiser avec des pouvoirs économiques ou politiques oppressifs ou donner libre cours à leur volonté de puissance pour régenter les consciences*⁹³.

Même le tabou de l'homosexualité chez les prêtres est tombé. On parle aux U.S.A. des prêtres et religieux américains atteints du Sida et abandonnés par leurs communautés⁹⁴, et Mgr Gaillot assiste en 1990 à un dîner-débat sur le thème «*L'homosexualité, une chance pour l'Eglise*» où des prêtres viennent se plaindre de leur marginalisation dans l'Eglise⁹⁵.

Au Canada et en Suisse, des évêques et des théologiens interviennent également auprès du pape afin que les prêtres ne soient plus condamnés au célibat mais puissent orienter autrement leur vie sexuelle⁹⁶.

Mais, à leur grande déception, Jean-Paul II ne leur répond pas, ou s'il leur répond c'est pour confirmer le statu quo, faire l'éloge de la virginité et réaffirmer, via un document sur la formation à la vie religieuse (mars 1990), que doivent être écartés *celles et ceux qui ne parviennent pas à maîtriser des tendances homosexuelles ou qui prétendraient pouvoir adopter une troisième voie vécue comme un état ambigu entre le célibat et le mariage*. Seuls les pasteurs anglicans mariés qui passent au catholicisme peuvent obtenir la dispense de célibat.

Conclusion

Comme nous l'avons vu, les directives de l'Eglise ne sont plus guère suivies par les pratiquants ni même par un certain nombre de prêtres quand l'Eglise entend réglementer leur comportement sexuel et leur vie de couple.

Des questions nouvelles sont apparues grâce notamment aux progrès de la biologie. Les indications de l'Écriture et de la tradition chrétienne ne pouvaient être en ces domaines nouveaux que très indirectes. A chacune de ces questions, Rome a voulu donner une réponse d'une redoutable précision et a généralement choisi le radicalisme. Ces instructions du Vatican ont soulevé, même dans les évêchés locaux, doutes et interrogations.

Beaucoup de catholiques écartent donc ces prises de positions qui les dérangent⁷⁷ et revendiquent le pluralisme dans l'Église en matière d'éthique sexuelle. Deux mille catholiques français se sont ainsi réunis en octobre 1989 à l'appel de *Témoignage chrétien* pour dire leur inquiétude face à la montée de *l'intransigeance* dans l'Église. Mais est-il possible pour un catholique d'écarter le point de vue de Rome? Le théologien Charles Curran, professeur à l'université catholique «America» de Washington, a précisément été condamné par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi parce qu'il était le champion de la *théologie du compromis* en matière d'éthique sexuelle.

Cette théologie pouvant selon lui seule combler le fossé croissant entre la pratique des catholiques et les discours de Rome⁷⁸.

Devant ces «déviation» Jean-Paul II a rappelé aux vingt-trois évêques américains qui lui rendaient visite à Rome «ad limina», qu'ils doivent proclamer *sans ambiguïté* les enseignements de l'Église sur l'indissolubilité du mariage, l'homosexualité, les rapports pré-conjugaux. *La même clarté est exigée en ce qui concerne l'interdiction du contrôle artificiel des naissances et celle de l'avortement*⁷⁹.

Les évêques des États-Unis, comme la plupart de ceux d'Europe occidentale, sont aujourd'hui écartelés à propos de l'éthique de la sexualité entre la fidélité qu'ils ont promise à Rome et leur volonté d'ouverture au monde et d'écoute de leurs fidèles.

NOTES

- ¹ Sondage public SA, publié par Paris-Match (*Libération*, 23 octobre 1980).
- ² *Libre Belgique*, 16 septembre 1980.
- ³ *Pour une approche plus sereine à propos de l'avortement*, CEFA, Bruxelles 1983.
- ⁴ 18 mars 1983.
- ⁵ Discours à des juristes catholiques italiens (cf *La Croix*, 8 décembre 1987).
- ⁶ *Libre Belgique*, 24/25 août 1987.
- ⁷ *La Stampa*, 25 mars 1987.
- ⁸ Voir par exemple *Libre Belgique*, 26 avril 1982.
- ⁹ Par exemple *Libre Belgique* 19 avril 1982.
- ¹⁰ Dont le préfet était le cardinal américain William Baum.
- ¹¹ *Orientations éducatives sur l'amour humain. Traits d'éducation sexuelle*, 1er décembre 1983, 40 pages.
- ¹² Cf. *La Cité*, 19 juin 1980 et *Libre Belgique*, 7 juillet 1980. 82% des personnes interrogées provenaient de l'enseignement catholique.
- ¹³ Sondage cité en (1).
- ¹⁴ *Libre Belgique*, 21 juin 1984 (65% condamnaient la position de l'Eglise sur ce point).
- ¹⁵ Réalisé pour le *Soir* (cf *Le Soir* 13 février 1989).
- ¹⁶ *Sexualité et vie chrétienne: point de vue catholique*, par Pierre Boillon, évêque de Verdun, Louis Simonneaux, évêque de Versailles, et divers autres auteurs, Centurion 1981.
- Les comptes rendus du *Figaro* (2 juin 1981) et du *Monde* (14/15 juin 1981) mettent en avant des aspects différents de l'ouvrage.
- ¹⁷ Janvier 1990.
- ¹⁸ *Ibid* p. 39.
- ¹⁹ *Ibid* p. 42.
- ²⁰ P. 47.
- ²¹ P. 37.
- ²² *Soir*, 31 octobre et 1er novembre 1986.
- ²³ *Soir*, 31 janvier et 1er février 1987.
- ²⁴ *Croix*, 17 juin 1987.
- ²⁵ *Libre Belgique*, 12 mars 1982.
- ²⁶ *Soir*, 2 février 1987.
- ²⁷ Xavier THÉVENOT, *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, Cerf 1987.
- ²⁸ 7 sur les 10 du royaume (cf *Libre Belgique*, 12 mars 1982). Le Vatican, lui, a également déclaré invalides les mariages entre transsexuels opérés.
- ²⁹ Par exemple le groupe «Dignity» à Los Angeles.
- ³⁰ *Croix*, 9 septembre 1987.
- ³¹ Par exemple «Community».
- ³² *Figaro*, 19/20 septembre 1987.
- ³³ *Croix*, 12 février 1987.
- ³⁴ *De la peur à la solidarité*, juin 1987 (Didier-Léon Marchand).
- ³⁵ 27 mars 1987.
- ³⁶ Cf *Libre Belgique*, 1er septembre 1987.
- ³⁷ *Les différents visages du Sida: une réponse évangélique*.
- ³⁸ Cf *Time magazine*, 21 décembre 1987 et *Croix*, 2 janvier 1988.

- ³⁹ *Soir*, 24/25 décembre 1988.
- ⁴⁰ Cf *Figaro*, 11 janvier 1989.
- ⁴¹ Cf *Figaro*, 11 janvier 1989.
- ⁴² François Malherbe, cf *Soir*, 24/25 décembre 1988.
- ⁴³ *Soir*, 2 août 1988.
- ⁴⁴ Mgr Angelini.
- ⁴⁵ *Libre Belgique*, 14 novembre 1989.
- ⁴⁶ 25 juillet 1968.
- ⁴⁷ Texte de l'audience pontificale repris par la *Libre Belgique*, 10 septembre 1984.
- ⁴⁸ Déclaration du 20 septembre 1983 au cours d'un séminaire à Castelgandolfo.
- ⁴⁹ Par exemple *Libre Belgique*, 13 octobre 1980.
- ⁵⁰ *Osservatore romano*, 21 octobre 1980.
- ⁵¹ *Libre Belgique*, 4 mai 1989.
- ⁵² *Soir*, 20 novembre 1985.
- ⁵³ *Ibid.*
- ⁵⁴ Cité en (1) et sondage *La Vie-TF 1* de juin 1984.
- ⁵⁵ *La Cité*, 19 juin 1980.
- ⁵⁶ *La Cité*, 22 octobre 1980.
- ⁵⁷ Liverpool, mai 1980.
- ⁵⁸ Le texte, intitulé «The Easter People», convient que le but des relations sexuelles n'est pas seulement de donner la vie (*Monde* 23 août 1980).
- ⁵⁹ Mgr Jullien, évêque de Beauvais (*Figaro-Magazine*, 30 avril 1982).
- ⁶⁰ Février 1989.
- ⁶¹ *Figaro*, 20 janvier 1989.
- ⁶² *Construire solide*. Le dossier est pourtant préfacé par l'évêque de Liège, Albert Houssiau, conservateur.
- ⁶³ Mgr Carlo Caffarra.
- ⁶⁴ *Libre Belgique*, 5 décembre 1983.
- ⁶⁵ Cf *Libre Belgique*, 14 mai 1984 et article du Père Boné dans la *Revue de théologie* de Louvain 12, 1981.
- ⁶⁶ Mgr Jacques Jullien (*Libre Belgique*, 22 novembre 1984).
- ⁶⁷ *Le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation* ou *Donum Vitae*.
- ⁶⁸ 14 mars 1987, Yves de Gentil-Baichis.
- ⁶⁹ *La Croix*, 14 mars 1987.
- ⁷⁰ Interview par Henri Tincq (*Monde*, 22 avril 1987).
- ⁷¹ *Figaro*, 5 février 1988 – *Croix*, 6 février 1988.
- ⁷² *Osservatore romano* (en italien), 23 décembre 1988.
- ⁷³ L'évêque de Mayence, Karl Lehmann, président de la conférence épiscopale ouest-allemande, au VI^e symposium épiscopal européen de Rome en 1989.
- ⁷⁴ Cf *Osservatore romano*, 14 et 21 octobre 1980.
- ⁷⁵ Enquête de la *Vie*.
- ⁷⁶ *La Cité*, 19 juin 1980 et *Libre Belgique*, 7 juillet 1980.
- ⁷⁷ Sondages publics «SA-Paris Match» de 1980, «La Vie-TV1» de 1984, pour Rome sondage de la Curie épiscopale en 1980.
- ⁷⁸ *Les divorcés-remariés*, Cerf 1980.
- ⁷⁹ Armand Le Bourgeois (évêque d'Autun) dans son ouvrage *Un évêque français*, éd. D.D.B., 1986, évoque ces «risques».

⁸⁰ Mgr Danneels, lettre pastorale *Familles, ombres et lumières*, 1989, demande leur soutien et encouragement.

⁸¹ Cf Fabien Deleclos, *Libre Belgique*, 15 septembre 1980 et 17 novembre 1987.

⁸² Le père Philippe Denis dans le *Soir*, 26 avril 1989.

En 1979 déjà, quatre théologiens belges, dans *Le remariage des divorcés* (Cerf), plaident pour la reconnaissance religieuse de certains remariages.

⁸³ *Figaro*, 10 décembre 1982.

⁸⁴ *Osservatore romano* hebdomadaire, 21 octobre 1980.

⁸⁵ *Figaro*, 27 octobre 1980.

⁸⁶ Sondage de 1983 aux Etats-Unis, 60% de catholiques favorables au mariage des prêtres (*La Croix*, 9 août 1984), quatre cinquièmes des prêtres anglais lors de leur Conférence nationale (Birmingham 7/12 septembre 1984) demandent l'accès de la prêtrise aux hommes mariés. Sondage du *Soir* 1984, 32% seulement des pratiquants sont hostiles au mariage des prêtres. En 1990, le sondage de *L'Appel* (cf *Soir*, 7 septembre 1990) révèle que 61% des catholiques de Belgique sont hostiles au célibat des prêtres. L'enquête des évêques auprès des prêtres de la région bruxelloise (*Libre Belgique*, 9 juin 1987) confirme cette tendance.

⁸⁷ *Süd-deutsche Zeitung*, 12 février 1983 citée par le *Monde*, 15 février 1983.

⁸⁸ Cf *Libre Belgique*, 11 juin 1985, 3 septembre 1985, *Monde*, 1er septembre 1987.

⁸⁹ *Libre Belgique*, 10 avril 1990.

⁹⁰ *Soir*, 24 mai 1988.

⁹¹ *Soir*, 20 novembre 1985.

⁹² *Monde*, 30 mars 1990.

⁹³ *Croix*, 3 avril 1990.

⁹⁴ Enquête du quotidien *San Francisco Examiner (Drapeau rouge)*, 8 janvier 1987.

⁹⁵ *Monde*, 14 février 1990. Mgr Lustiger par contre réaffirme l'exigence du célibat pour les prêtres.

⁹⁶ Lors du voyage de Jean-Paul II en 1984 dans ces deux pays.

⁹⁷ Cf un lecteur du *Soir*, (5 décembre 1984) réagissant à un article que j'avais écrit et déclarant que l'énorme majorité des catholiques ne sont plus *satisfaits* par les prises de position de Jean-Paul II en matière de morale sexuelle et suivent la position d'autres théologiens et moralistes en la matière!

⁹⁸ Condamné par Ratzinger il fut l'objet d'une immense campagne internationale des théologiens catholiques (600 signatures) défendant sa liberté (cf *Monde*, 4 avril 1986 et *Soir* 12/13 avril 1986).

⁹⁹ *Libre Belgique*, 10 juillet 1983.

LA FLEUR DÉFENDUE. Interdits sexuels en Mésoamérique

par
Michel GRAULICH

L'extraordinaire intérêt que présentent les anciennes civilisations américaines provient surtout du fait que, isolées du reste du monde depuis le Paléolithique, elles se développèrent à l'abri de toute influence extérieure. Parmi toutes ces civilisations, c'est celle des Aztèques Mexicas qui est, et de loin, la mieux documentée. Or, tout indique qu'à bien des égards, la morale sexuelle aztèque ressemblait étonnamment à celle des Européens du *xvi^e* siècle – tout en étant, bien sûr –, plus rigoureuse, comme c'était le cas dans la plupart des anciennes civilisations amérindiennes.

L'éducation, d'abord, était sévère. Très tôt, les sexes étaient séparés. Agé parfois de six à neuf ans à peine, le petit garçon était confié à la «maison des jeunes gens» (*telpochcalli*) ou, s'il était noble, au *calmecac*, sorte de couvent préparant également à la prêtrise, où il restait jusqu'à son mariage. Dans la maison des jeunes gens, ses maîtres le chargeaient de menus travaux (transport de bois à brûler, allumage de feu, balayage) et lui apprenaient à faire pénitence ainsi qu'à chanter et à danser en l'honneur des dieux. Adolescent, il se préparait en outre au métier des armes et accompagnait ses aînés à la guerre. Tout écart de conduite était réprimé avec vigueur, les châtements les plus usuels étant les coups de verges ou d'orties et les piqûres avec des épines d'agave. Mais il n'était par rare de suspendre un enfant par les pieds au-dessus d'un feu arrosé de piments, voire, s'il était menteur invétéré, de lui couper un bout de lèvres. Ceux qu'on surprenait en état d'ivresse étaient mis à mort¹.

Pourtant, en dépit de ces rigueurs, l'éducation dans le *telpochcalli* n'avait malgré tout pas très bonne réputation. On reprochait en effet aux jeunes gens qui en sortaient d'être bruyants, blagueurs et portés sur les femmes. Et, de fait, il était toléré qu'ils aient des maîtresses, pourvu qu'elles ne fussent pas mariées. Celles-ci étaient soit des femmes du peuple², dans lequel cas les amants étaient censés régulariser leur situation, surtout si leur union était féconde, soit des filles publiques. Car, comme le dit l'évêque Bartolomé de Las Casas³, les Aztèques avaient la sagesse de tolérer ces «joyeuses» (*ahuianime*), considérées

par ailleurs comme des «sales chiennes de m...», qui «se détruisaient comme des chiennes», qui «s’amusaient avec leur chair», qui «suivaient la route large, le chemin du lapin, du cerf». Les pères conseillaient à leurs fils de s’en défier plus que de l’ennemi, parce qu’elles épuisaient, et de se garder des aphrodisiaques qui accentuaient encore cet effet⁴.

Au *calmecac* en revanche, où l’éducation était bien plus complète, la chasteté était de rigueur. Quiconque couchait avec une femme était, paraît-il, brûlé vif, étranglé ou percé d’une flèche. Il fallait vivre «proprement» (*in chipaoaca nemiliztli*). A celui qui «se rappelait la chair et la désirait», on conseillait: «blesse-toi, châtie-toi et humilie-toi... car qui a faim et est maigre ne désire pas la chair». Un exercice aussi prisé que périlleux consistait à se passer dans le sexe, entre chair et peau, une corde épaisse comme le poignet; seuls ceux qui étaient vierges ne tombaient pas évanouis⁵. Pour ceux qui, après le *calmecac*, décidaient de devenir prêtres, la chasteté était de rigueur, mais il leur était loisible de quitter leur fonction et de se marier. S’ils étaient surpris avec une femme, ils étaient chassés du sacerdoce⁶ – quoique, selon d’autres sources, qui peut-être rapportent des traditions d’autres cités, ils étaient exécutés. Tel était en tout cas le sort du grand-prêtre jugé coupable de commerce sexuel: on l’étranglait ou le brûlait en secret tandis que sa maison était démolie et ses biens confisqués. Étaient également mis à mort, tous ceux qui étaient au courant de la chose mais s’étaient tus⁷.

C’est à des jeunes nobles du *calmecac* que s’adressent les conseils suivants, extraits de différents «discours d’un père à son fils» qui nous ont été conservés. Le jeune homme devait attendre l’âge requis et la femme que le destin lui tenait en réserve avant d’avoir des relations sexuelles. Il lui appartenait d’être pur comme la turquoise ou le jade, à l’instar du prêtre ou du guerrier, car c’était «dans l’enfance, dans le temps de pureté, qu’on méritait une bonne mort» (*auh pillopan, oc chipaoalizpan in maceoalo qualli mjqujztli*) – et donc, un destin heureux dans l’au-delà. Certes, la terre devait être peuplée et le sexe était dès lors indispensable; mais il ne fallait pas se jeter sur les femmes avec impétuosité, comme un chien, et surtout pas trop tôt, car on risquait alors de s’épuiser, de devenir impuissant et de frustrer sa femme. L’abus du sexe dessèche et consume sang, couleur, graisse et semence. «Même si tu as envie de femmes, disait encore le père, résiste à ton cœur jusqu’à ce que tu sois un homme parfait et vigoureux; considère que si on ouvre l’agave quand il est petit pour en extraire le suc, il manque de substance et de miel»⁸. Par ailleurs, certain texte de médecine recueilli par Sahagún semble évoquer des maux liés à la pollution nocturne⁹. Quant à la masturbation, il n’en est question que dans un mythe sur l’origine des fleurs et donc, des menstruations, auxquelles elles étaient assimilées. Le dieu Quetzalcoatl se «toucha le membre viril» et la semence qui en jaillit tomba sur une pierre, d’où apparut la chauve-souris. Celle-ci, qui de nos jours encore est considérée comme l’animal qui amène les règles, arracha un morceau

du sexe de Xochiquetzal endormie et les fleurs en naquirent¹⁰. L'Espagnol qui nous rapporte ce mythe qualifie l'acte de Quetzalcoatl de «grande turpitude abominable», mais sans doute nous donne-t-il ici son avis d'Européen. Il est néanmoins probable que pour les anciens Mexicains aussi, une émission de semence, et donc d'ardeur (*cf. infra*), en pure perte était peu recommandable. C'est peut-être pour cette raison notamment que dans le mythe, il en résulte la chauve-souris, animal dont les connotations nocturnes, infernales et mortifères, sont bien établies¹¹.

La petite fille, de son côté, restait à la maison et était éduquée par sa mère; mais si ses parents en avaient fait le vœu, elle pouvait elle aussi être envoyée au «couvent» où elle apprenait à filer et à tisser, à chanter, à danser et à préparer de la nourriture pour les dieux¹². On veillait, principe général qui valait aussi pour les garçons, à les occuper sans arrêt, de manière à leur ôter l'occasion de s'adonner aux plaisirs des sens¹³.

Les filles nobles ne sortaient guère de chez elles avant leur mariage, sauf pour aller au temple ou à une fête religieuse. Si, dans la rue, elles levaient les yeux ou se retournaient, on les battait avec des orties¹⁴. Dans les palais, elles avaient leurs propres appartements qui étaient gardés. Quiconque y pénétrait indûment était puni de mort. On raconte qu'un jeune seigneur avait pénétré auprès de la fille du roi de Texcoco pour converser avec elle: tous deux furent mis à mort¹⁵.

Les hommes se mariaient aux alentours de vingt et un, les filles à dix-sept ou dix-huit ans. Celui qui s'y refusait était rasé et chassé de la maison des jeunes gens¹⁶. Les jeunes mariés faisaient pénitence et continence pendant quatre jours avant de consommer leur union. Chez les Mazatèques, la période de continence était de vingt jours. Si l'épouse n'était plus vierge, la chose était rendue publique – lors du banquet de noces, on mangeait dans de la vaisselle perforée – et constituait un motif de répudiation¹⁷. Une fois enceinte de quelques mois, il lui était conseillé de ne pas abuser de l'amour, pour éviter que toute la semence, «l'ordure (*ilaelli*)» accumulée en elle ne finisse par former une sorte de glu, fatale au moment de l'accouchement¹⁸. De plus, des périodes de jeûne et de continence étaient régulièrement imposées à chacun en guise de préparation à l'une ou l'autre fête religieuse. Afin de limiter les naissances, les mères allaitaient pendant quatre ans et s'abstenaient cependant de tout commerce avec leur mari¹⁹. On ne dispose pas d'autres informations quant à la contraception. En cas d'avortement, la femme et ses complices étaient punis de mort²⁰.

Il était recommandé aux femmes de se laver souvent mais de ne pas se maquiller, de bien garder la maison, de tisser et de faire à manger. Leurs vêtements devaient être simples, leur parler mesuré. Dans la rue, elles devaient marcher droit, sans se presser et sans traîner, sans regarder à gauche ou à droite, sans répondre à qui les abordait. Il leur fallait éviter l'ombre et la fraîcheur, le repos et la rêverie qui engendrent la paresse et le vice. Elles ne devaient pas désirer

les «choses terrestres» (*tlalticpacayotl*) – la chair –, et moins encore connaître «les excréments, l'ordure» – c'est-à-dire le péché sexuel. «Accepte», disait en substance la mère à sa fille, «celui qui t'est échu, sois fidèle, ne connais qu'un seul homme, obéis-lui avec joie. Le monde est un lieu de danger et de tourment; la joie y est rare. Si la divinité nous donne le rire, la nourriture et le «terrestre», c'est pour qu'on ne meure pas de tristesse et qu'il y ait reproduction. Ne suis pas les élans de ton cœur, car il te fera vicieuse, te trompera et te salira». Les pères enjoignaient même à leurs fils de ne connaître que leur propre femme et de fuir le vice et les penchants de leur cœur. La femme, enfin, devait être pieuse de jour comme de nuit. Chaque matin, dans le patio de sa maison, il lui fallait «purifier la terre» et assurer la course du soleil et la bonne marche du monde par des offrandes au soleil, au feu, à la terre et aux autres dieux²¹.

Le divorce était possible mais il était mal considéré, car il allait à l'encontre de l'union des forces vitales qu'impliquait le mariage, union qui perdurait jusque dans l'au-delà. Quant à la polygamie, elle n'était permise qu'aux seuls nobles, ainsi qu'aux hommes du commun qui s'étaient distingués à la guerre. Certains grands seigneurs avaient des centaines d'épouses²². A leur mort, leur fils aîné héritait des épouses et concubines qui n'avaient pas eu d'enfant²³.

L'adultère était puni de mort. Après une éventuelle torture pour obtenir des aveux, les femmes coupables et leurs amants étaient le plus souvent lapidés, quoiqu'il arrivât aussi qu'on les brûle ou les pendre. Les nobles étaient pendus, puis on leur emplumait la tête et on la décorait de panaches verts, pour enfin les brûler «par compassion». Même les princes les plus nobles ne pouvaient, paraît-il, espérer de la mansuétude. Un roi de Texcoco fit tuer plusieurs de ses épouses et quatre de ses fils qui avaient commerce ensemble²⁴. Il est à noter que les relations d'un homme marié avec une célibataire n'étaient pas sanctionnées en tant qu'adultère, mais parce qu'elles risquaient d'amener des maladies dans la famille²⁵ – alors que la femme adultère menaçait, elle, d'y introduire un intrus. Celle qui, mariée, profitait de l'ivresse d'un citoyen pour le séduire était lapidée, mais non sa victime²⁶. On ne pouvait faire justice soi-même: le mari qui tuait son épouse adultère prise sur le fait était exécuté²⁷.

Le même châtement était réservé aux incestueux à l'intérieur de la famille nucléaire, mais y compris les beaux-parents et les beaux-enfants. Encouraient également la peine de mort, celui qui violait une jeune fille et le guerrier qui abusait de la femme qu'il avait capturée²⁸. D'autre part, les esclaves n'étaient pas laissés sans protection, quoique les textes à ce sujet ne sont pas tous limpides. Toujours est-il que celui qui couchait avec une esclave non nubile était lui-même réduit en esclavage si elle venait à mourir; sinon, il devait payer les soins que demandait son état. Si une esclave mourait en couches, le responsable de son état devenait esclave à sa place. On peu supposer qu'il ne s'agissait pas du maître mais d'une tierce personne qui devait le dédommager de cette manière²⁹.

L'homosexualité, aussi bien entre hommes qu'entre femmes et, comme le dit Las Casas, pour les patients comme pour les agents, était punie de mort. On affirmait en effet, paraît-il, que même les animaux ne s'adonnaient pas à péché aussi grave³⁰. Quelques rares textes espagnols font pourtant état de travestis à Mexico. On sait par exemple qu'à certaines cérémonies, il y avait participation de danseurs habillés en femmes; mais d'autres étaient déguisés de diverses manières, et notamment en animaux, de sorte qu'il n'est pas indispensable d'y subodorer de l'homosexualité³¹.

Plus précise est l'indication de Torquemada³² selon laquelle, lors de la fête du «mois» de Quecholli, des travestis se montraient en public, en même temps que des femmes à soldats qui s'offraient volontairement à une mort sacrificielle vraisemblablement conçue comme rédemptrice. Il s'agissait, précise l'auteur, de «gens très avilis et peu estimés et méprisés», comme l'était aussi le «giton», qu'on qualifiait aussi d'«excrément, chien d'excrément, qui empeste l'odorat des gens, qui joue le rôle de la femme, bon à être brûlé» (*chimouhqui, tlahelli, tlahelchichi, teiacapitzlahelti, mocioanenequini, tlatiloni*)³³. Selon une source unique d'origine espagnole, ce profond mépris n'aurait pourtant pas empêché certains seigneurs d'entretenir un ou deux travestis «pour leurs vices»³⁴. On ne sait s'il faut ajouter foi à cette information ou s'il ne s'agit que d'un ragot. Si certains Espagnols étaient prompts à voir de la sodomie partout, les Indiens de leur côté n'hésitaient pas à traiter même leur principal dieu de «prostitué» s'ils en étaient mécontents³⁵.

Il semble cependant que dans certaines régions, on ait été plus tolérant. A Tlaxcala, les homosexuels n'étaient pas exécutés³⁶. Qui plus est, chez les Cakchiquels du Vera Paz, moins sévères dans tous les domaines, l'homosexualité aurait été presque tolérée à partir du moment où un individu réussit à convaincre ses concitoyens que les dieux en usaient. Certains parents mettaient même un de leurs garçonnets à la disposition de jeunes gens. Néanmoins, poursuit Las Casas, à qui nous devons ces données, l'homosexualité fut toujours considérée comme un mal et le fait d'hommes vils et infâmes³⁷. Mais peut-être le célèbre défenseur des Indiens n'ajoute-t-il cela que pour leur éviter le mépris des Espagnols.

La bestialité, enfin, n'est pas attestée chez les Aztèques³⁸.

En somme, l'idéal des anciens Mexicains, dans le domaine qui nous occupe, était le juste milieu, la retenue et la pureté. La sexualité avait pour but la procréation; le plaisir qui l'accompagnait était avant tout un incitant à cet effet et il fallait tout faire pour se conserver dans les meilleures conditions possibles. Les excès étaient censés épuiser, apporter des maladies et souiller. La pureté, en revanche – entendue dans le sens développé par Mary Douglas³⁹ du respect des discriminations établies –, libérait de la matière, du «terrestre». Que des catégories telles que le mâle et le femelle s'unissent était un mal nécessaire; que

des hommes (ou des femmes) usent entre eux, avec des parents ou avec des animaux de ces relations réservées à la procréation était une abomination et engluait dans ce que la matière avait de plus vil, de plus bas et de plus «lourd»: la pourriture, l'ordure, les fèces, apanage des forces infernales⁴⁰.

Les similitudes entre les conceptions aztèque et espagnole de la sexualité ont étonné et ont jeté la suspicion sur l'authenticité de nos informations. Elles ont étonné surtout à une époque où on croyait encore à la liberté sexuelle primitive, et ce à la suite des explorateurs du XVIII^e siècle ou de tel anthropologue des années 1930 qui, dans les Mers du Sud, ne voyaient les choses que telles qu'ils voulaient qu'elles fussent. Depuis, l'éthologie et l'anthropologie ont fait un sort à ces mythes. On sait par exemple que même des sociétés animales peuvent être très intolérantes et imposer une grande rigueur sexuelle à des femelles habituées ailleurs à une grande liberté⁴¹. On sait que, de l'aveu même des explorateurs qui s'en étonnaient, les femmes qui s'offraient impudemment aux marins européens à Tahiti, à l'île de Pâques ou à Hawaï n'étaient que quelques dizaines, cependant que les autres étaient jalousement dérobées aux regards⁴².

Ceci dit, les ressemblances mêmes entre les morales sexuelles de part et d'autre de l'Atlantique ont eu pour effet, en Nouvelle-Espagne, une rapide adoption d'attitudes chrétiennes en la matière, et comme nos textes sont tous d'époque coloniale et ont donc pu être influencés, il est légitime de s'interroger sur l'authenticité précolombienne des conceptions qu'ils rapportent. Les moyens de contrôle dont nous disposons: dessins de pêcheurs et de souillures dans les manuscrits figuratifs précolombiens, statuaire d'une pudeur frappante, et surtout les mythes et l'anthropologie dont il sera bientôt question et dont on sait qu'ils sont profondément enracinés dans le passé amérindien, suffisent à nous rassurer à cet égard.

Les babouins *hamadryas* ne cherchent pas à s'expliquer leur comportement sexuel, les hommes si. Chez les anciens Mexicains, il était justifié par leur vision du monde, leur médecine et leur anthropologie. Un domaine aussi vital et aussi dangereux que celui du sexe, lieu de vie et de mort, de filiation, de rivalité, de conflit, de maladies nombreuses – entre autres la syphilis –, ne pouvait qu'être soumis à des règles strictes. Les relations anarchiques pouvaient infecter, c'était un fait observé; mais on les croyait bien plus redoutables encore qu'elles ne l'étaient. Lors d'une naissance, il suffisait de la présence d'une personne ayant des désirs lubriques, ou d'un fornicateur, ou que la mère ait été en contact avec un tel individu au cours de sa grossesse, pour que le nouveau-né fût exposé aux pires maladies⁴³. A cela s'ajoutait l'idée que la vie, l'énergie vitale, c'était d'abord une étincelle de feu emprisonnée dans le corps, et qu'il fallait augmenter ce feu au détriment du corps-matière. Mais dans l'étreinte, cette énergie vitale diminuait. Les mythes et les légendes de la Mésoamérique mettent fréquemment en scène des femmes qui, en se montrant nues devant des héros ou des dieux et en les séduisant, parviennent à les priver de leur feu

intérieur, c'est-à-dire de leur ardeur, de l'allant qui devrait leur permettre d'accomplir leur destin⁴⁴.

Il reste à examiner le rapport de la religion avec la sexualité. Reprenait-elle à son compte et justifiait-elle la morale et les croyances qui ont été décrites? Le fait est, d'abord, que les fautes (*tlatlacolli*) dans ce domaine étaient souvent considérées comme des péchés, c'est-à-dire des comportements ou des pensées qui déplaisaient à la divinité et qui pouvaient faire l'objet d'un châtement divin⁴⁵. On les qualifiait de «saleté ou excrément» (*tlaelli*), «ordure, poussière» (*in tlazolli, in teuhili*), «ma puanteur, ma pourriture» (*in njiaca in nopalanca*), «chose terrestre» (*tlalticpac, tlalticpacayotl*). Comme l'ont d'ailleurs dit des auteurs anciens et comme l'ont fort bien relevé certains chercheurs modernes, tous ces termes s'appliquaient surtout aux transgressions sexuelles⁴⁶. Lorsqu'un Indien se confessait auprès du prêtre qui représentait la déesse Tlaelcuani, «Mangeuse d'excréments», il s'en tenait à «ses grandes fautes, ses grands méfaits, l'adultère» (*çan yio vey nequalli, vey nequaujtecli, in tetlaximaliztli*)⁴⁷. Tlaelcuani, du reste, ne se contentait pas de pardonner les péchés: elle les inspirait aussi, de même que Tezcatlipoca, dont on disait qu'il «donnait vie à la poussière, à l'ordure⁴⁸». Il est à noter qu'on était souillé dès le départ; l'homme ne naissait-il pas recouvert de «l'ordure, la poussière» de ses parents, et ne convenait-il dès lors pas de le purifier promptement avec l'eau de la déesse Chalchiuhtlicue, l'eau du baptême⁴⁹?

L'origine de bien des catastrophes était attribuée à des excès sexuels. Par exemple, ce qui provoqua, paraît-il, la destruction de Tlatelolco en 1473, ce fut l'inqualifiable conduite du roi de cette cité. Non content de s'adonner aux pires excès avec les femmes, Moquihuis maltraitait sa femme, notamment en lui introduisant le bras jusqu'au coude dans le sexe, sa main ne restant pas inactive. L'infortunée s'en plaignit auprès de son père, le roi de Mexico, et il s'ensuivit une guerre qui fut fatale à Moquihuis et aux Tlatelolcas⁵⁰.

L'anecdote qui précède est évidemment apocryphe. Ce qu'il importe d'en retenir, c'est que, Tlatelolco ayant été vaincu, on chercha à expliquer le désastre par des excès sexuels dans le chef de celui qui incarnait la cité, et cela en fonction de prototypes mythiques.

La fin de l'empire des Toltèques de Tollan aurait en effet eu une cause comparable. Tout allait merveilleusement bien dans ce royaume paradisiaque jusqu'au jour où le roi-dieu Quetzalcoatl, trompé par son rival Tezcatlipoca, s'enivra et passa ensuite la nuit avec sa sœur Xochiquetzal. Il en résulta l'apparition des maladies, des pestilences, de la guerre, de la mort et de tous les malheurs du monde. Tollan fut abandonné et ce fut la fin d'une ère cosmique. Dans une autre version, quelque peu hispanisée, c'est le père de Quetzalcoatl qui est à l'origine du cataclysme, pour avoir abusé de l'innocence d'une jeune fille et imposé ensuite son fils illégitime comme héritier du trône.

Dans les anciennes cités du Mexique, les souverains étaient souvent au nombre de deux ou quatre. Quetzalcoatl le roi-prêtre était flanqué d'un roi guerrier, Huemac, «Grande Main», auquel les mythes attribuent également une part de responsabilité dans les événements de la fin de Tollan. Selon les versions, on lui prête à lui ou à sa fille des appétits sexuels immodérés. Lui-même réclamait à ses sujets des femmes ayant des hanches larges de quatre emfans – à la mesure, sans doute, de sa grande main, qui a dû inspirer Moquihui. Quant à sa fille, ayant aperçu au marché un Huastèque nu, elle tomba malade de désir, ce qui ne manqua pas de provoquer toute une série de malheurs⁵¹.

Les fautes de Tollan ne font que reproduire le péché qui fut commis à l'aube des temps. Le couple divin originel produisit des créatures qu'il installa dans le paradis de Tamoanchan où leur seul devoir consistait à reconnaître la supériorité de leur parents. Une déesse, appelée notamment Xochiquetzal, cueillit malheureusement les fleurs ou le fruit d'un arbre interdit et les créatures furent expulsées sur terre, dans les ténèbres. Contrairement à ce qui se passe dans le mythe biblique, le caractère sexuel de la transgression est ici indéniable. On sait que pour les Mésoaméricains, «cueillir une fleur» désignait métaphoriquement les relations sexuelles. Ensuite, on dispose de variantes du mythe où il est clairement dit que Xochiquetzal fut séduite par un dieu et coucha avec lui. Puis, dans une version maya-quiché, le fruit de l'arbre interdit est en réalité la tête transformée d'un personnage d'une ère révolue. Au moment où la jeune fille s'approche de lui, il se met à parler et lui dit de tendre la main pour qu'il puisse lui transmettre sa semence et sa postérité. Enfin et surtout, Xochiquetzal met au monde un enfant, Cinteotl, «Dieu Maïs», qui est non seulement le premier être engendré, donc le premier homme, mais aussi le maïs, Vénus, c'est-à-dire la première lumière dans la nuit, et le feu culinaire. Les créatures ont perdu la vie éternelle au paradis et la proximité du couple suprême qui s'est retiré au douzième ciel; mais leur audace criminelle leur a valu en échange la succession des générations, la terre et les instruments d'une survie indépendante et de la culture, le feu et le maïs⁵².

Le couple suprême s'est donc retiré dans les hauteurs. Désormais, il devient *otiosus*: il n'intervient plus dans les affaires humaines, se contentant de forer, avec la drille à feu, les étincelles qui descendent dans le corps des femmes au moment de la procréation et y deviennent des vies nouvelles. Il reste donc essentiellement maître de la vie et c'est cette circonstance qui nous permet de voir en quoi consiste exactement la faute du paradis. En fait, les créatures ont usurpé le privilège des créateurs, elles ont nié la différence et se sont égalées à eux en pro-crétant sans autorisation. Selon une version, elles ont volé une étincelle et l'ont jetée sur la terre. Bref, et nous disposons de sources qui le disent explicitement, elles ont commis une faute d'orgueil. En créant Cinteotl, elles se sont arrogé les instruments de la civilisation et d'une relative indépendance. Leur faute est donc, plus encore qu'il n'apparaît à première vue,

aux premières fautes bibliques, qui elles aussi associent systématiquement les coupables à la civilisation. Adam et Eve veulent égaler Dieu par la connaissance, Caïn est agriculteur, bâtisseur de villes et, peut-être, forgeron, les «fils de Dieu» qui viennent coucher avec les femmes de la terre apportent ici-bas différents arts (Gen. 6: 1-8; 1 Hénoch 7-8), les habitants de Babel tentent de se rapprocher du ciel en construisant une tour immense...

La sexualité en Mésoamérique pourrait donc être coupable, ne fût-ce que parce qu'elle reproduit l'usurpation originelle. Mais, apparemment, ce qui lui est surtout reproché, c'est – comme dans le christianisme – d'ancrer l'homme dans la chair. Après la chute, rappelons-nous, les créatures étaient exilées sur terre et à partir de ce moment, leur principe de vie igné apparaissait comme prisonnier de ce qui est lourd, de la matière étouffante. Lorsqu'elles mouraient, elles étaient entraînées dans les profondeurs de l'inframonde. Pour rendre possible une survie heureuse dans un au-delà meilleur, il fallut qu'un ou deux dieux se sacrifient en se jetant dans un brasier, détruisant ainsi leur enveloppe matérielle au profit de leur feu intérieur. Depuis, les hommes doivent agir de même s'ils veulent survivre. Il leur faut par tous les moyens réduire la part de la chair («un corps maigre ne désire pas la chair») et alimenter leur ardeur. De là, le jeûne, la danse et les pénitences qui allègent, la continence qui empêche la perte de feu vital, les mises à mort de victimes humaines substitués du sacrifiant, victimes à travers lesquelles on meurt et détruit son corps symboliquement... Une économie de salut très singulière dans l'Amérique ancienne vient ainsi se greffer sur une anthropologie qui, elle, est en revanche très répandue et elle donne du sens à un ensemble de pratiques rigoureuses, qui paraissent aller bien au-delà de ce que semble exiger la seule bonne marche de la société.

NOTES

- ¹ Fray Bartolomé de Las Casas, *Los indios de Mexico y Nueva España*, Ed. Porrúa, Mexico 1974, p. 154-7 et Alonso de Zurita, *Los Señores de la Nueva España*, Ed. UNAM, Mexico 1963, p. 56-63.
- ² Fray Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, texte aztèque établi et traduit par Charles E. Dibble et Arthur J.O. Anderson, 12 vol., (Ed. The School of American Research and The Museum of New Mexico), Santa Fe, Nouveau Mexique 1950-1969, t. 3 p. 56-58; Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vol., Ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Mexico 1980, t 1 p. 334; Zurita, *op. cit.* p. 60.
- ³ Las Casas, *op. cit.*, p. 130, 137, 151.
- ⁴ Sahagún, *op. cit.* t. 10 p. 55-56; t. 6 p. 125-126; López Austin, *op. cit.* t. 1 p. 349: une noble qui se prostitue est tuée; Las Casas, *op. cit.* p. 134: aux entremetteuses, on brûlait publiquement les cheveux.
- ⁵ Sahagún, *op. cit.* t. 3 p. 63-5; t. 6 p. 213-8; Las Casas, *op. cit.* p. 93.
- ⁶ Sahagún, *op. cit.* t. 3 p. 65; Alfredo López Austin, *La educación de los antiguos nahuas*, 2 vol., Ed. Secretaría de Educación Pública, Mexico 1985, t. 2 p. 65.
- ⁷ Las Casas, *op. cit.* p. 140; «Historia de los mexicanos por sus pinturas», dans *Teogonia e historia de los mexicanos, Tres opúsculos del siglo XVI*, texte établi par Angel Ma. Garibay K., Ed. Porrúa, Mexico 1965, p. 75-76.
- ⁸ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de Mexico*, publié par et avec un prologue du R.P. Mariano Cuevas, Ed. Porrúa, Mexico 1964, p. 202; Sahagún, *op. cit.* t. 6 p. 113-125.
- ⁹ Sahagún, *op. cit.* t. 11 p. 183.
- ¹⁰ *The Codex Magliabechiano and the lost prototype of the Magliabechiano group*, éd. facs. avec une étude préliminaire de Elisabeth Hill Boone, 2 vol., Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres 1983, t. 2, fol. 61 V°.
- ¹¹ Eduard Selzer, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 vol., Ed. A. Asher et C°, Berlin 1902-1923, t. 4 p. 464; Thomas Barthel, «Demonios murciélago mesoamericanos», dans *Traducciones Mesoamericanistas*, t. 2 (p. 79-105), Ed. Sociedad Mexicana de Antropología, Mexico 1968.
- ¹² Fray Diego Duran, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, texte établi par Angel Ma. Garibay K., 2 vol., Ed. Porrúa, Mexico 1967, t. 1 p. 24-6.
- ¹³ Codex Mendoza, dans *Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, facs. commenté par José Corona Nuñez, vol. 1, Mexico 1964.
- ¹⁴ Ce qui n'empêche pas Noemi Quezada (*Amor y magia amorosa entre los aztecas*, Ed. UNAM, Mexico 1975, p. 50) de parler d'absence presque totale de répression physique dans l'éducation aztèque!
- ¹⁵ Las Casas, *op. cit.* p. 154-157 et Zurita, *op. cit.* p. 56-63; Clavijero, *op. cit.* p. 202.16.
- ¹⁶ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, 4 vol., Ed. Salvador Chávez Hayhoe, Mexico 1945, t. 1 p. 136; Clavijero, *op. cit.* p. 207.
- ¹⁷ Las Casas, *op. cit.* p. 150-151.
- ¹⁸ Sahagún, *op. cit.* t. 6 p. 143.
- ¹⁹ Zurita, *op. cit.* p. 62.
- ²⁰ Las Casas, *op. cit.* p. 131; Lopez Austin, *Cuerpo humano...*, t. 1 p. 310, 332, 344.
- ²¹ Las Casas, *op. cit.* p. 159-60, 166; Clavijero, *op. cit.* p. 205; Sahagún, *op. cit.* t. 6 p. 93-103.
- ²² Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, 2 vol., Ed. Iberia, Madrid 1965, t. 2 p. 140; López Austin, *Cuerpo humano...*, t. 1 p. 310, 342.

- ²³ Las Casas, *op. cit.* p. 152.
- ²⁴ Zurita, *op. cit.* p. 56; Las Casas, *op. cit.* p. 131-2; «Historia de los mexicanos», *op. cit.* p. 71.
- ²⁵ López Austin, *Cuerpo humano...*, t. 1 p. 329.
- ²⁶ Historia de los mexicanos..., *op. cit.* p. 72.
- ²⁷ Las Casas, *op. cit.* p. 131.
- ²⁸ Las Casas, *op. cit.* p. 131-132, 140; «Historia de los mexicanos»... *op. cit.* p. 71, 74-76.
- ²⁹ «Historia de los mexicanos»..., *op. cit.* p. 74; Las Casas, *op. cit.* p. 139.
- ³⁰ Zurita, *op. cit.* p. 56, Las Casas, *op. cit.* p. 131; «Historia de los mexicanos»..., *op. cit.* p. 70.
- ³¹ Duran, *op. cit.* t. 1 p. 193.
- ³² Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, publ. par et avec une introduction de Miguel Leon-Portilla, 3 vol., Ed. Porrúa, Mexico 1969, t. 2 p. 299.
- ³³ Sahagún, *op. cit.* t. 10 p. 37-38; le texte date de la seconde moitié du seizième siècle; des influences espagnoles n'en sont évidemment pas exclues, comme pourrait l'indiquer le «digne d'être brûlé».
- ³⁴ «Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los Indios de la Nueva España», texte établi par Federico Gómez de Orozco, dans *Tlalocan*, n° 2, 1 (p. 37-63) p. 58, 35. Voir par exemple Alfonso Zuazo qui, dans une lettre datée du 11 novembre 1521 – soit peu après la chute de Mexico – écrit que «ils sont presque tous sodomites» et que «avant d'approcher l'autel ou de faire un sacrifice, ils [les prêtres] prennent chacun son garçonnet, les plus petits parmi ceux qui servent dans le temple, et ils font avec eux ce que ceux de Sodome voulurent faire avec les Anges, et pour cela ils ne sont jamais aveugles...»: Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique, les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Ed. Privat, Toulouse, 1977, p. 14 note 14.
- ³⁵ Sahagún, *op. cit.*, t. 4 p. 35.
- ³⁶ López Austin, *Cuerpo humano...*, t. 1 p. 334.
- ³⁷ Fray Bartolomé de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, texte établi par et avec une étude préliminaire de Edmundo O'Gorman, 2 vol., Ed. UNAM, Mexico 1967, t. 2 p. 522.
- ³⁸ Zurita, *op. cit.* p. 56, Las Casas, *Los Indios...*, p. 132.
- ³⁹ Mary Douglas, *De la souillure, Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Traduit de l'anglais par Anne Guérin, préface de Luc de Heusch, Ed. François Maspéro, Paris 1971.
- ⁴⁰ *Popol Vuh, The Sacred Book of the Ancient Quiché Maya*, Texte traduit du quiché par A. Recinos, Univ. of Oklahoma Press, Norman 1950, p. 161; Eduard Seler, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún*, Stuttgart 1927, p. 302-304; sur le poids de la matière qui retient ici-bas, cf. Michel Graulich, «Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique», *Mémoires de la Classe des Lettres*, t. LXVII, fasc. 3, Académie Royale de Belgique, Bruxelles 1987, p. ex. p. 122-124; Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza Editorial Mexicana, Mexico 1990, p. 183.
- ⁴¹ Jacques Ruffié, *De la biologie à la culture*, t. 2, Flammarion, coll. «Champs», Paris 1983, p. 25-26.
- ⁴² Ainsi, lors de son passage à l'île de Pâques, l'expédition de Cook (Gerhard Steiner, éd., *Dr. Johann Reinhold Forster's und seines Sohnes Georg Forster's Reise um die Welt*, Berlin 1780) n'y observe que sept cents habitants, dont trente femmes: cela signifie simplement qu'il n'a jamais eu l'occasion de voir les autres femmes!

⁴³ Quezada, *op. cit.* p. 58.

⁴⁴ Michel Graulich, «Les femmes aztèques dévoreuses de cœurs», dans *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, Ed. de l'Université de Bruxelles, coll. Laïcité, Série «Recherches», Bruxelles 1984 (p. 147-155).

⁴⁵ J'emprunte la définition à Konrad Th. Preuss, «Die Sünde in der mexikanischen Religion», dans *Globus* n° 83, 1903 (253-257, 268-273). Si je n'hésite pas à employer le mot «péché», c'est d'abord parce que, utilisé depuis bien des siècles, il recouvre des sens très divers et laisse donc une grande latitude, ensuite parce qu'en l'occurrence, le sens que lui donnaient les Espagnols ne s'écarte pas trop de la signification aztèque du concept.

⁴⁶ Las Casas, *Apologética...*, t. 2 p. 521. Sur les Cakchiquels du Vera Paz; Alfredo López Austin, *Una vieja historia de la mierda*, Ed. Toledo, Mexico 1988, p. 27; José Alcina, *Procreación, amor y sexo entre los Mexica*, manuscrit, 1989; Elzey Wayne, «Some Remarks on the Space and Time of the Center in Aztec Religion», *Estudios de Cultura Náhuatl*, n° 12, 1976 (315-334) p. 321-322.

⁴⁷ Sahagún, *op. cit.* p. 27.

⁴⁸ Sahagún, *op. cit.* t. 1 p. 2.

⁴⁹ Sahagún, *op. cit.* t. 6 p. 175-176.

⁵⁰ *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, texte aztèque traduit par Primo Feliciano Velázquez, Ed. UNAM, Mexico 1945, p. 55.

⁵¹ Tous les textes relatifs à Tollan sont rassemblés et analysés dans Michel Graulich, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Instituut voor Amerikanistiek, Anvers 1988.

⁵² Une autre version de la transgression dans le paradis parle d'un Huastèque qui s'enivra et se montra nu. Sur les mythes mexicains du paradis perdu, cf. Michel Graulich, «Mythes et rituels...»; «Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico», dans *Current Anthropology*, n° 24, 5, 1983 (p. 575-588); «L'arbre interdit du paradis aztèque», dans *Revue de l'Histoire des Religions*, n° CCVII-1, 1990 (p. 31-64).

**«VOUS NE SUIVREZ PAS LES DESIRS DE VOTRE
CŒUR ET DE VOS YEUX...»
JUDAÏSME ET COMPORTEMENT SEXUEL (*)**

par
Thomas GERGELY

«Vous ne prospecterez pas derrière votre cœur et derrière vos yeux, derrière lesquels vous putassiez». Tel est, au complet, le verset 39 de Nombres XV, du moins selon la rude mais fidèle traduction d'André Chouraqui¹. C'est dire que la Bible, tout en posant avec fermeté, face aux débordements possibles de l'instinct, les marques de sa morale sourcilleuse, ne s'embarrasse de périphrases ni pour rappeler à l'homme son humaine nature, ni pour célébrer cette même nature.

Bref, si la culture juive classique sait se montrer réservée en matière d'éthique sexuelle, elle ne se révèle, dans son expression, guère pudibonde. Toute sa philosophie sexuelle tendra, en fait, à trouver son point d'équilibre entre les multiples interdits qui la sous-tendent et un constant rejet de l'ascétisme.

Quelles sont les principales défenses en cause; quels accommodements avec les appels de la nature les rabbins ont-ils ménagé à ces interdits? Deux questions aux réponses desquelles nous consacrerons les propos qui suivent, dans un survol naturellement fugace.

On le sait, le judaïsme, tel qu'il est vécu aujourd'hui, du moins par les juifs pratiquants – mais également par ceux qui, tenant les commandements pour rien, n'échappent guère à certains schémas comportementaux et culturels qui en sont issus – le judaïsme donc, est plus talmudique et rabbinique que biblique. Une différence qui se conçoit: car si c'est la Bible qui a fourni les matériaux de base de la pensée juive, c'est le Talmud qui l'a façonnée et préservée deux mille années durant. Rappeler cela, c'est, naturellement, affirmer du même coup qu'entre les lois et les interdits bibliques, auxquels il faudra toujours se référer d'abord, et les positions assumées par les juifs nos contemporains, se situent le

(*) A l'exception des notes, ce texte constitue la reproduction de l'exposé oral présenté au colloque.

Talmud et les rabbins, avec leurs interprétations, leurs atténuations, leurs amplifications et, surtout, leurs actualisations.

On en trouvera d'ailleurs une preuve immédiate dans notre verset épigraphe de Nombres XV, 39: «Vous ne prospecterez point, etc.», qui ne concernait au départ nullement la sexualité. A cet endroit, la Bible instituait en fait l'usage des *tzitzit*, ces franges rituelles attachées aux coins de vêtements² en manière de *rappel* des commandements divins qu'il fallait ne pas oublier pour ne point divaguer à la suite de l'idolâtrie, autrement appelée «prostitution». En effet, le texte hébreu porte ici le verbe «zoneh», se prostituer, notamment au sens spirituel du mot.

Mais Rachi, le grand commentateur juif français de Troyes (x^e siècle), interprétait ainsi le verset: «... le cœur et les yeux sont les explorateurs du corps, ils en sont les intermédiaires pour le péché; l'œil voit, le cœur désire et le corps commet le péché»³. Etrange. Comment tirer une telle conclusion d'un texte renvoyant à des préoccupations autres que sexuelles? S'agirait-il, dans le chef de Rachi, d'une sollicitation induite du texte? Non. Car si l'on se remémore les caractéristiques de l'exégèse talmudique, fondée sur l'idée de l'unité d'inspiration du texte sacré, donc de l'éclairage mutuel possible de toute partie par toute autre, on découvre rapidement le sens de la démarche de Rachi: ici, le renvoi, à l'occasion d'un verset qui s'y prête grâce à sa formulation et à la polysémie de son terme-clé, *zoneh*, au souci habituel des rabbins de concilier les contradictoires pour les expliquer. En l'occurrence, l'innocence originelle du corps et de ses fonctions, dont la fonction sexuelle, mais leur dépravation possible par l'usage auquel l'homme peut les destiner.

D'autres versets, pas plus explicites, sont d'ailleurs également considérés par les rabbins comme autant de mises en garde contre le même risque de dévoiement. Tel est, par exemple, Deutéronome XXII, 10: «Lorsque tu camperas contre tes ennemis, garde-toi de toute chose mauvaise», interprété par le Talmud (traité Avodah Zara, 20b) en tant que mise en garde contre les pensées lascives.

Chacun l'aura compris: pour saisir le judaïsme, le texte biblique ne suffit pas, tant il est vrai qu'en deux millénaires, Ecriture et commentaires ont fini par constituer un couple indissociable.

L'attitude fondamentale de la Bible en matière de sexualité est bien connue: elle figure, au début de la Genèse (chap. I à III), dans l'histoire d'Adam et Eve, un récit qui insiste sur la complémentarité de l'homme et de la femme, puis sur leur destination réciproque, à savoir la procréation. Chronologiquement, le premier des commandements s'énonce: «Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre...» (Genèse I, 28). La procréation constitue donc, selon la Bible, le premier des devoirs. Comme, aux époques anciennes, l'homme hébreu appartenait à une tribu, son comportement sexuel relevait des affaires du clan et se

trouvait conditionné par les règles destinées, avant tout, à préserver l'ordre du groupe. Toutes les interdictions touchant aux unions consanguines, dont notre Code Civil est d'ailleurs l'héritier, renvoient à cette préoccupation.

Ainsi, par exemple, devenue signe de reconnaissance nationale et religieuse, la circoncision imposée à Abraham en Genèse XVIII, 1-14, «L'alliance sera marquée dans votre chair», était probablement, à l'origine, comme partout où elle se pratiquait, un acte d'initiation au mariage⁴. Un mariage qui seul conférait à l'activité sexuelle, sinon sa raison d'être, en tout cas sa légitimité. D'où l'injonction des Dix Commandements: «Tu ne commettras point d'adultère», Exode XX, 14 et, plus loin: «Tu ne convoiteras pas... la femme de ton prochain», Exode XX, 17, le modèle biblique idéal demeurant, en ce domaine, le Joseph de Genèse XXXIX, 9 refusant les avances répétées de la femme de Putiphar. Cette condamnation de l'adultère revient d'ailleurs régulièrement, comme, par exemple, en Jérémie, XXI, 23, où le prophète justifie ainsi les malédictions divines: «... parce qu'ils ont commis une infamie en Israël, se livrant à l'adultère avec les femmes de leur prochain».

La Bible stigmatise aussi le viol, tout comme la perte de la virginité de la jeune fille encore dans la maison de son père (Deutéronome XX, 21).

La prostitution est condamnée en maints passages de la Torah, mais ailleurs aussi. Proverbes XXIII, 27 n'avertit-il pas: «Mon fils... que tes yeux se plaisent dans mes voies, car la prostituée est une fosse profonde»? La prostitution sacrée, masculine et féminine, commune en Canaan, est spécialement réprouvée: «Tu n'apporteras point dans la maison de l'Eternel, ton Dieu, le salaire d'une prostituée, ni le prix d'un chien, pour l'accomplissement d'un vœu quelconque» (Deutéronome XXIII 18).

Identiquement, les multiples déviances sexuelles sont répertoriées et, en général, sanctionnées. L'homosexualité et la sodomie, termes synonymes s'agissant des rapports de deux hommes, soulèvent la réprobation de Lévitique XVIII, 22: «Tu ne coucheras point avec un homme comme on couche avec une femme, c'est une abomination». Le traitement que subissent presque les messagers divins de passage à Sodome (Genèse XIX) est également interprété comme une tentative collective de viol homosexuel, avec les conséquences que l'on sait pour la ville.

L'inceste est aussi réprimé: «Tu ne découvriras point la nudité de ta sœur», (Deutéronome XXVII, 20), interdiction s'étendant à toutes les proches parentes, à commencer par la mère.

L'onanisme n'a pas meilleure réputation, encore qu'il s'agisse de ne pas confondre l'acte mis en cause et son interprétation. En effet, ce que Genèse XXXVIII, 8-10 reproche à Onan n'est pas de se masturber, ce qu'il ne fait d'ailleurs pas, mais de manquer aux obligations du lévirat en refusant de donner

une descendance à sa belle-sœur, veuve sans enfants. Dieu fait mourir Onan, dit le texte, parce qu'il «fraudait par terre»... «lorsqu'il allait vers la femme de son frère, afin de ne point donner de postérité à son frère».

La bestialité est rejetée sans appel: «Quiconque couche avec un animal sera puni de mort» (Exode XXII, 19).

Les rapports sexuels sont interdits durant les règles par Lévitique XX, 18 disposant que «Si un homme couche avec une femme qui a son indisposition et découvre sa nudité,... ils seront retranchés du milieu du peuple».

Plus généralement, la nudité est mal considérée, ainsi qu'en témoignent l'épisode de Noé se découvrant dans son sommeil (Genèse IX, 22) et l'injonction d'Exode XX, 26: «Tu ne monteras point à mon autel par des degrés, afin que ta nudité ne soit point découverte». A l'inverse, les Sages prisent hautement la réserve et la modestie (Siracide IX, 1-9).

En somme, on trouve là une conception de la sexualité essentiellement orientée vers l'équilibre conjugal (condamnation de l'adultère), la procréation («Soyez féconds...»), l'insertion des enfants dans l'alliance avec Dieu (la circoncision des fils). Bref, il s'agit d'une sexualité particulièrement filtrée et socialisée. Les prophètes useront d'ailleurs souvent du modèle idéal ainsi offert pour exprimer symboliquement les liens unissant Dieu et Israël, la nation apparaissant alors comme l'épouse du Seigneur et ses trahisons comme des adultères. Isaïe ne dit-il pas en LIV, 1-10: «L'Eternel te rappelle comme une femme délaissée et au cœur attristé, comme une épouse de la jeunesse qui a été répudiée⁶⁷ [sous-entendu pour adultère]»? Mais jamais la religion d'Israël n'usera du sexuel dans les cérémonies du culte, sauf du temps des souverains «impies», comme Achab ou Athalie, qui avaient introduit la prostitution sacrée dans le culte du Temple.

En somme, on peut constater que la législation biblique tente déjà d'assigner à la sexualité une place loin de l'animalité ou du purement biologique (ce que visent les restrictions liées aux indispositions féminines, mais aussi masculines: «Tout homme qui a une gonorrhée est par là même impur» (Lévitique XV, 2) ou les condamnations de la bestialité, mais loin aussi de la sacralisation, au sens religieux et culturel, commune à l'époque. Cette dernière prise de distance ressort également de la constatation selon laquelle le modèle donné par la Bible est celui d'Adam et Eve, couple humain innocent – avant la première faute, il est vrai – et non quelque dyade divine, remarquable par la liberté de ses mœurs.

C'est en s'appuyant sur les dispositions bibliques évoquées jusqu'à présent (et beaucoup d'autres) que les rabbins du Talmud, puis leurs successeurs, vont bâtir le système comportemental juif à l'égard de la sexualité. Ceci, principalement par réduction ou développement de la législation mosaïque, voire sa réinterprétation radicale.

Deux principes guideront les rabbins en ce domaine, l'un et l'autre tirés de la Bible: respectivement ce que l'on pourrait nommer des appels à la *pureté* et des appels à la *sainteté*, injonctions que l'on trouve fréquemment répétées dans la Torah, isolément, ou groupées comme dans Lévitique XV, 44-45 ordonnant: «Vous vous sanctifierez et vous serez saints, car je suis saint, et vous ne vous rendrez pas impurs par tous ces reptiles qui rampent sur la terre (sous-entendu: en les consommant)». Appliquées à la sexualité, les lois de pureté régiront les actes relatifs à l'hygiène ou à la pureté rituelle; quant aux lois de sainteté, elles commanderont la dimension morale du comportement sexuel en ce que ce dernier exige de dignité et de respect mutuel entre partenaires.

On pourrait naturellement discuter ici de savoir si les nombreux interdits déjà signalés, et auxquels on s'attachera encore, correspondent à des tabous, surtout considérés dans la nuit de leurs origines. En soi, la question présente un vif intérêt, mais il n'est pas certain qu'y répondre éclairerait beaucoup le pourquoi et le comment du régime sexuel auquel se réfère le judaïsme. Qu'importe, en effet, que les rabbins aient eu à prendre en compte des *tabous* (au sens primitif du mot, c'est-à-dire de défense dont la transgression apporterait la mort) ou seulement des *interdits* jetés, par exemple, pour des raisons de cohésion sociale? L'essentiel réside, nous semble-t-il, dans les transmutations que les rabbins ont imprimées aux lois bibliques afin de les acclimater aux époques et aux lieux de la diaspora, différents naturellement de ceux pour lesquels elles avaient été édictées.

La Bible était nataliste, le judaïsme le sera aussi: jadis, l'homme sans enfants était considéré comme mort (Talmud, Nedarim, 64 b); celui qui refusait délibérément de procréer connaissait l'opprobre de l'assassin (Talmud, Yebamot, 64 b). Toutefois, les rabbins considéraient qu'avait accompli son devoir le père d'au moins un fils et une fille capables, à leur tour, d'engendrer. L'auteur d'enfants stériles devait continuer à produire une descendance jusqu'à obtenir le minimum requis.

Ce natalisme poussait les Sages à encourager aux mariages précoces, tout comme la conscience aiguë qu'ils avaient de la puissance de l'attrait physique. Le grand patriarche Simeon ben Gamliel (II^e siècle) était connu pour s'exclamer au passage de femmes de grande beauté: «Que tes œuvres sont magnifiques, ô Seigneur!». Hommes de chair et pédagogues avisés, les mêmes rabbins se préoccupaient de l'éveil des sens de leurs disciples. Maïmonide résume ainsi le problème: «L'on étudiera toujours la loi d'abord et l'on ne prendra femme qu'ensuite, car si l'on se mariait en premier, on n'aurait plus l'esprit disponible pour l'étude. Cependant, si son penchant l'emporte au point de détourner son cœur de l'étude, le jeune homme se mariera d'abord et n'étudiera qu'ensuite⁵.»

Comme l'interdiction de l'adultère figure dans les Dix Commandements, les maîtres du Talmud ont inlassablement mis en garde contre les tentations. Et de décourager les femmes de fréquenter d'autres hommes que leurs maris, comme

aussi, par exemple, de recommander aux hommes de ne pas marcher dans la rue derrière les femmes, mais devant elles (Talmud, Berahot, 61a), de peu converser avec l'autre sexe (Talmud, Aboth 1 : 5), a fortiori, fût-ce par dessus une haie, lorsque l'interlocutrice était désirée (Talmud, Sanhedrin, 75 a).

Autant pour la vie publique. Cependant, au sein même du mariage, il en allait autrement, dans la mesure où tout y était licite entre partenaires, à la réserve près du respect des droits de l'épouse et de l'observance des lois de séparation périodique, dites «lois de pureté conjugale», deux sujets sur lesquels il convient de s'expliquer.

Deutéronome XXIV, 5 prévoyant que le jeune marié «n'ira point à l'armée pendant un an [afin qu'il] *réjouisse* la femme qu'il a prise» et Exode XXI, 10 stipulant que si un homme prend une seconde femme⁶, il ne retranchera rien pour la première à la nourriture, au vêtement et au *droit conjugal*», les rabbins en ont conclu que, sexuellement parlant, la femme disposait de véritables droits. D'où le concept talmudique de la *mitzvat onah*, littéralement du «commandement de la relation conjugale». Cette *mitzvat*, ce commandement, impose au mari de «connaître» régulièrement sa femme, en tout cas aussi souvent que l'exercice de son métier le lui permet. Le Talmud organise d'ailleurs cette périodicité en exigeant, par exemple, du portefaix des rapports une fois par mois; du marin ou du caravanier chaque fois qu'ils rentrent. Le savant, lui, honorerait sa femme une fois par semaine, et le fainéant... tous les jours de sa vie. Mais, surtout, la *mitzvat onah* implique aussi que, dans l'union, le mari veille au plaisir physique de sa femme, afin que le *rapport* sexuel soit, d'abord, une *relation* sexuelle. C'est pourquoi la *mitzvat onah* se trouve mentionnée dans le contrat de mariage, au même rang que les obligations de nature légale. Conséquence de ces dispositions, la femme ne saurait être prise contre son gré et le mari refusant la cohabitation sexuelle se verrait obligé de rendre sa liberté à son épouse, en lui restituant d'ailleurs sa dot⁷.

On le voit: les rabbins se préoccupaient bien plus de réglementer l'aspect social de la relation sexuelle que l'acte lui-même. Maïmonide en personne, connu cependant pour son austérité, s'était ainsi exprimé à ce sujet dans la *Michneh Torah* (XII, 9): «L'homme peut avoir des rapports avec sa femme quand il veut, l'embrasser en toute partie de son corps et s'unir à elle dans n'importe quelle position» (sous-entendu à condition qu'elle soit consentante). Ce point de vue, contraire au sentiment privé du philosophe, mais néanmoins fixé par lui, constituera le principe directeur de la plupart des commentateurs juifs ultérieurs, tant ils étaient convaincus que Dieu, auteur de tout, donc aussi du plaisir, ne pouvait avoir créé celui-ci entaché de péché. En d'autres mots, si l'idéal de réserve demeure, il n'est là que pour tempérer des ardeurs excessives, ou pour régler ce qu'on pourrait appeler «la politesse du lit» et protéger le couple contre les tentations du monde extérieur. La page que voici, due à Maïmonide, en témoigne à l'évidence.

Traçant dans sa *Michneh Torah* le portrait du sage, Maïmonide lui propose les préceptes de savoir-vivre sexuel suivants* : « Bien que les relations intimes avec l'épouse soient licites à tout moment, il sied au disciple des Sages de se conduire saintement. Il ne poursuit pas sa femme de ses assiduités à la façon d'un coq : le moment recommandé pour la rencontre intime est une fois par semaine, la nuit du vendredi, s'il en a la force. Lorsqu'il a des rapports avec sa femme, ce n'est ni au début de la nuit lorsqu'il est rassasié et a l'estomac plein, ni à la fin de la nuit lorsqu'il a faim, mais au milieu de la nuit, lorsqu'il a digéré son repas. Même au moment de l'étreinte, il ne doit pas se conduire trop légèrement, il ne déshonore jamais sa bouche par des propos légers même lorsqu'il est seul à seul avec sa femme, car, comme le déclare le prophète : « Il remémore à l'homme ses propos » [Amos, IV, 13] (...). Ni l'homme, ni la femme au moment de l'union charnelle, ne se trouveront en état d'ébriété. Ils accompliront l'acte, l'un comme l'autre, sans paresse ni tristesse. L'épouse ne sera pas étreinte dans son sommeil et l'homme ne la prendra pas contre son gré, (...). Le mari lutinera et caressera un peu sa femme pour la préparer, puis il fera œuvre de chair avec une certaine retenue et sans se laisser aller à la grossièreté. Il s'écartera de sa femme aussitôt après l'étreinte ».

La tradition mystique juive ira plus loin encore dans la valorisation de la sensualité au sein même du mariage. Nous possédons en effet un ouvrage cabballistique anonyme du XIII^e siècle intitulé *Iggeret hakodesh, Épître sur la sainteté*. Critiquant les Juifs rationalistes pour leur penchant à l'ascétisme, l'auteur écrit : « Que personne n'aille croire que des rapports sexuels normaux soient honteux. Le Ciel nous garde de le penser ! » (...) « Lorsqu'un homme a en toute sainteté des rapports avec sa femme, la Présence divine repose entre eux ». Et plus loin, en forme de conseil au mari : « Commence à parler (à ta femme) de manière à rapprocher son cœur de toi, tranquillise son esprit et rends-la heureuse, de sorte que vos âmes s'unissent... Parle-lui de manière à ce que tes paroles lui inspirent du désir, de l'amour, du vouloir et de la passion... ».

Le souci de s'élever dans l'exercice même d'une des activités renvoyant le plus intensément l'homme à sa vérité biologique est, ici, patent, notamment par la séparation opérée entre procréation et rapport sexuel. C'est d'ailleurs la même préoccupation qui prévaut également, sinon dans l'explication profonde, du moins dans celle qui émerge au niveau du vécu, en ce qui touche aux lois de séparation mensuelle, une caractéristique marquante, en occident chrétien surtout, du comportement sexuel juif.

L'abstinence sexuelle requise au moment des règles repose sur la Bible, notamment sur Lévitique XVIII, 19 ordonnant : « Tu ne t'approcheras point d'une femme pendant son impureté menstruelle, pour découvrir sa nudité » et sur Lévitique XV, 19 disposant ainsi : « Quand une femme éprouve un flux, son flux étant du sang qui est en son corps, elle sera sept jours dans sa souillure ».

Le Talmud, au traité *Niddah* notamment, codifie la situation. La Torah prévoyait que les relations eussent à cesser durant les règles plus un ou deux jours, sept au total. Les rabbins, soucieux d'élever des «haïes», ou protections, autour de la Loi, ont amplifié la défense en fixant à la menstruation une durée arbitraire de cinq jours et en prolongeant l'abstinence de sept autres, soit une interruption des rapports de douze jours. Durant cette période, les relations sexuelles cessent, et, chez les très pratiquants, même les contacts physiques. Le temps révolu, la femme se rend au bain rituel d'immersion – la *miqvah* – et la vie conjugale peut reprendre.

Cette abstinence repose sur l'idée que le contact du sang menstruel rend impur, dans la mesure même où le contact de la mort, considéré comme l'impureté absolue, rend également impur (Nombres IX, 9: «Si quelqu'un d'entre vous est impur à cause d'un mort...»). Or, les Anciens avaient pressenti que les règles correspondaient à l'élimination des préparatifs d'une nouvelle vie, ce que la biologie confirme. Philon d'Alexandrie, dans son *De Specialibus Legibus* (III, 31-33) le dit à peu près ainsi quand il justifie l'abstinence périodique par le fait que le flux sanguin entraînerait la semence et tuerait le principe de vie masculin. La vérité n'y trouve que partiellement son compte, mais l'association règles-mort est bien présente dans l'explication. La purification dans la *miqvah*, où coule de l'eau vive, renforce cette mise en perspective par tout ce que ce symbole représente de renaissance à une nouvelle vie.

Sans doute faudrait-il chercher l'origine de l'interdit frappant le commerce des femmes indisposées, dans la nuit des vieilles angoisses masculines, induites par les mécanismes biologiques féminins évoquant cycliquement quelque mystérieuse blessure⁹. Néanmoins, à la lumière du vécu, la séparation rituelle est autrement expliquée et ressentie: ceux qui respectent cet interdit y voient une école de maîtrise, une solution à l'ennui conjugal, une protection aussi de la femme contre une assiduité masculine éventuellement importune, une garantie enfin de fécondité, quoique ce point soit controversé¹⁰. En effet, nul ne l'ignore, la fécondité ne s'établit que les dix-septième, seizième et quinzième jours avant les prochaines règles, le follicule de De Graaf éclatant le quinzième jour avant la menstruation. Or, si l'on considère un cycle moyen d'environ vingt-huit jours, on obtient $28-12=16$ et $27-12=15$: les rapports reprennent les jours de fécondité maximale. Ce n'est naturellement vrai que pour les femmes dont le cycle est de vingt-neuf jours ou plus. En-dessous de vingt-sept jours, les lois de séparation produisant un effet contraceptif puisque $26-12=14$ et $25-12=13$.

Touchant à la contraception, l'allusion juive la plus ancienne est celle, déjà évoquée, concernant Onan, qui ne se masturbe donc pas, mais frustre sa belle-sœur. Certains rabbins ont pourtant assimilé son acte à ce qu'on appelle ordinairement «l'onanisme» et l'ont condamné au titre «d'éjaculation vaine». Un débat complexe entoure la question¹¹, dont l'essentiel tient en ceci: tout en réprouvant la masturbation, perçue comme antinaturelle par rapport à la desti-

nation réciproque des organes sexuels masculins et féminins, beaucoup de rabbins l'ont surtout stigmatisée lorsqu'elle remplaçait régulièrement l'acte sexuel et conduisait à une destruction systématique de possibilités de vies. Mais si la masturbation s'imposait pour préserver la femme d'une grossesse dangereuse pour sa santé, elle devenait aussitôt acceptable.

De là à admettre des moyens contraceptifs, toujours utilisés, si nécessaire, en vue de protéger la femme, il n'y avait qu'un pas, franchi dès le XVIII^e siècle, quoique le Talmud autorisât, dès l'Antiquité, l'usage de tampons contraceptifs, du moins lorsqu'il s'agissait de protéger une mineure en danger, une femme enceinte ou une nourrice.

Néanmoins, comme, selon le judaïsme, le devoir de procréer repose sur l'homme et non sur la femme, les juifs pratiquants d'aujourd'hui s'abstiennent d'utiliser des préservatifs parce que ce moyen conduit à la destruction de la semence. La réticence tombe dès l'instant où cette technique permet, s'il le faut, de ménager la santé de la femme. Il en va de même des autres procédés anticonceptionnels, tels le stérilet ou le diaphragme. Tous les rabbins autorisent l'usage de la pilule, dès qu'une descendance d'un garçon et d'une fille est obtenue, parce que la contraception orale n'entrave pas l'acte sexuel. Si la santé de la mère est fragile, ils en permettent même l'emploi avant l'établissement d'une famille optimale, par application du principe directeur du judaïsme en matière d'astreinte aux prescriptions religieuses, principe voulant que les lois soient données aux hommes afin qu'ils vivent par elles («Je vous donne des lois de vie», déclare Dieu) et non que les hommes soient livrés aux lois pour mourir par elles. De là encore l'obligation de transgresser 610 commandements sur les 613 de la Torah, *lorsque leur observance menace la vie du fidèle*, sauf ceux portant sur l'interdiction du meurtre, de l'inceste et de l'idolâtrie.

L'avortement est exclu, excepté lorsqu'il s'agit, à nouveau, de sauvegarder la vie de la mère et, plus récemment, sa santé mentale.

Au registre des déviances, après l'épisode de Sodome, la Bible condamne, on le sait, les pratiques homosexuelles au titre d'abomination insultant à la nature. Les rabbins ont suivi, en consentant, toutefois, à ignorer le lesbianisme, supposé ne pas impliquer de pénétration. Le judaïsme moderne, surtout américain, a été récemment confronté à des demandes émanant d'homosexuels aspirant à être reconnus, en tant que tels. Leur argument: quoique le mariage soit destiné à la procréation, le judaïsme lui connaît aussi, comme finalité, l'épanouissement personnel du couple. Ce plaidoyer a convaincu certains rabbins qui ont autorisé la formation de congrégations d'homosexuels, malgré les vives protestations de la majorité de leurs homologues. Mais il ne viendrait à l'idée d'aucune communauté juive d'exclure ses membres homosexuels.

On lit dans le Talmud, à la page 33a du traité Shabbat, la mise en garde suivante: «Chacun sait pour quelle raison précise la fiancée s'avance sous le dais nuptial, mais quiconque ose à ce sujet la moindre remarque obscène tourne soixante-dix ans de bonheur prévus au ciel en véritable tragédie. Et cela vaut également pour quiconque prête l'oreille à cette obscénité, sans protester».

Au-delà de la vérité humaine et psychologique contenue dans cette remarque talmudique, on peut surtout y voir, nous semble-t-il, comme le résumé du système comportemental dont on vient de parcourir l'essentiel. Un système qui, refusant l'angélisme (chacun sait ce que la mariée désire), rejetait tout autant l'animalité (que révèle l'obscène), pour tendre, de toutes ses forces, vers ce point d'équilibre où la sexualité, libérée et du sacré et du profane, et enfin apprivoisée, cesse de menacer ceux-là même qu'elle fait vivre.

NOTES

¹ *La Bible, traduite et présentée par André Chouraqui*, Paris, Desclée de Brouwer, 1974.

² Ces franges, jadis attachées aux coins des vêtements, se trouvent, de nos jours, fixées sur le *tallit*, le châle de prière. Le Jésus de Matthieu IX, 20 les porte également: «Et voici, une femme atteinte d'une perte de sang depuis douze ans s'approcha par derrière et toucha la frange de son vêtement».

³ *Le Pentateuque... accompagné du commentaire de Rachi*, tome IV, les Nombres, Fondation O. Lévy, Paris, 1968.

⁴ La circoncision est un rite très ancien, partout répandu et probablement lié au mariage. Matériellement, l'élimination du prépuce, en évitant les risques de phimosis, garantit la possibilité de rapports sexuels. L'opération devient naturellement une épreuve – douloureuse – de passage, lorsqu'elle est pratiquée à l'adolescence. La psychanalyse, pour sa part, situe symboliquement l'acte dans le triangle œdipien: il serait alors l'expression (par métonymie de la partie pour le tout) du combat du père décidé à se battre pour garder sa femme contre la convoitise de son fils. Du temps de l'empereur Hadrien, les Romains avaient d'ailleurs interdit la circoncision parce qu'ils l'assimilaient à la castration. En Afrique, l'opération, rite de puberté, vise souvent à «masculiniser» complètement le

garçon en le privant de ce qui, par sa conformation, pouvait, parfois, rappeler, en réduit, l'organe féminin externe. Dans le judaïsme, la circoncision, empruntée probablement aux Egyptiens, se pratique à huit jours et sert de rite d'agrégation à la communauté. Elle n'est donc pas un sacrement, notion d'ailleurs inconnue du judaïsme. Un garçon né de mère juive, mais non-circoncis, est juif. L'excision ne semble jamais avoir été pratiquée. Saint Paul a poussé à l'abandon de la pratique parce que les rabbins, ses collègues, ne permettaient la conversion au judaïsme qu'aux circoncis, ce qui dissuadait beaucoup de païens et freinait par là même la diffusion du christianisme naissant. Cependant, de nos jours, beaucoup d'Américains et d'Anglais sont circoncis, essentiellement pour des raisons tenant à la fois de l'hygiène et du fondamentalisme. Les musulmans ont emprunté l'usage aux juifs.

Au sujet de la circoncision, on lira avec intérêt l'ouvrage de Jean-Thierry Maertens, *Le Corps sexionné*, Paris, Aubier Montaigne, 1978.

⁵ Maïmonide, *Le Livre de la Connaissance*, traduit de l'hébreu et annoté par Valentin Nikiprowetzky et André Zaoui, Paris, PUF, 1961, p. 169.

⁶ La polygamie, tombée en désuétude dès l'antiquité, n'a été formellement interdite chez les juifs occidentaux (ashkenazes) que vers l'an 1000 par Rabbenou Gershom ben Judah (Allemagne 965-1028) désireux d'aligner, en ce domaine délicat, le comportement social des juifs sur celui des chrétiens.

⁷ La femme qui se refusait systématiquement à son mari s'exposait à la répudiation.

⁸ Maïmonide, *op. cit.*, chap. V, pp. 139-140.

⁹ La question a suscité une littérature surabondante. Voir, par exemple, Lévy-Bruhl, *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1931; Lévy-Strauss, *Mythologiques*, t. I, «Le cru et le cuit», Paris, Plon, 1964; Jean-Pierre Roux, *Le Sang, mythes, symboles et réalités*, Paris, Fayard, 1988. Il convient d'ajouter à l'interdiction de rapports durant les règles, celle qui frappe la sexualité pendant les semaines suivant l'accouchement: «Lorsqu'une femme deviendra enceinte, et qu'elle enfantera un mâle, elle sera impure pendant sept jours; elle sera impure comme au temps de son indisposition menstruelle. Le huitième jour l'enfant sera circoncis. Elle restera encore trente-trois jours à se purifier de son sang; (...)». Lévitique, XII, 2-4. L'explication de la prescription tient en ceci: l'accouchement s'accompagne de pertes de sang qui rappellent celles des règles; d'autre part, les retours de couches se produisent bien environ six semaines plus tard, soit 42 jours. Or 33 et 7 font 40. Les chrétiens célèbrent la fête de la Purification le 2 février, c'est-à-dire quarante jours après Noël. Se fondant sur l'attitude libérale de Jésus à l'égard de la femme hémorroïsse, donc impure, le christianisme n'a pas retenu les lois de séparation bibliques. Saint Thomas d'Aquin affirmait d'ailleurs que si la femme ne devait pas demander de rapports durant les règles, elle ne pouvait pas les refuser si son mari les exigeait. L'Islam ne prévoit l'abstinence que durant les jours des règles.

¹⁰ Voir, à cet égard, l'excellente étude de Willy Bok, «Aspects de la limitation des naissances dans la société juive traditionnelle», *Société et procréation, les facteurs sociaux qui l'influencent*, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1979, pp. 81 sq.

¹¹ *Ibid.*, p. 86.

Nous retiendrons encore, au sein d'une abondante bibliographie, l'étude très accessible de Raphaël Patai, *L'amour et le couple aux temps bibliques*, Paris, Mame, 1967, ainsi que le livre de Walter Schubart, *Eros et religion*, Paris, Fayard, 1972. La consultation de l'*Encyclopaedia Judaica* et de la *Jewish Encyclopedia* reste indispensable.

L'INSERTION DES TABOUS SEXUELS DANS LE SYSTEME DU *FIQH**

par
Anne-Claude DERO

Un examen de la place des tabous sexuels dans le système juridique de l'islam, donc dans la société musulmane, révèle des aspects curieusement contradictoires.

L'islam est en effet beaucoup plus favorable à l'épanouissement de la sexualité (masculine s'entend...) qu'aucune des autres religions révélées. Cependant alors que la complaisance semble entourer ce type de plaisirs charnels, leur recherche sera étroitement limitée au cadre du mariage et du concubinage légal. Même dans ces circonstances, le tabou subsistera en face de certains actes liés aux pratiques religieuses: il y aura donc des périodes d'abstinence obligatoire. Enfin, dans le domaine du rituel, l'impureté causée par les rapports sexuels est une impureté majeure nécessitant le recours à l'ablution générale¹. Il est donc intéressant d'analyser ce double aspect «positif-négatif» du problème de la sexualité légitime et pour ce faire, il convient de remonter aux origines de l'islam.

Pour établir les bases de notre réflexion, il faut se rappeler que la religion musulmane se fonde, au point de vue textuel, d'une part sur les révélations divines énoncées dans le Coran durant toute la vie active de Muhammad et d'autre part sur la *Sunna*, la Tradition, formée d'un corpus canonique de recueils d'anecdotes retraçant les actes et les paroles du Prophète.

Il est bien évident que le Coran et la *Sunna* plus encore, se feront l'écho des comportements et des lois de la société hedjazienne du VII^e siècle. Là résidait certainement l'attitude laxiste vis-à-vis de la sexualité que le système juridique et pénal de la nouvelle religion va réglementer de manière si rigoureuse que les interdits se développeront à l'envi.

* Pour des raisons de simplifications typographiques, les translittérations-type de l'Encyclopédie de l'islam seront modifiées comme suit: 6^eme lettre: *h*, 21^eme lettre *q*, les quatre consonnes emphatiques: *s*, *d*, *t*, *z*. Les voyelles longues seront indiquées par un accent circonflexe.

Les polémistes byzantins (de bonne ou de mauvaise foi) seront d'ailleurs assez peu sensibles à ces restrictions. Leur critique de l'éthique sexuelle de l'Islam se plaira à épiloguer en chapitres croustillants sur le dévergondage que prônerait systématiquement la religion de leurs adversaires².

Lorsque l'Islam explosera géographiquement dès le VIII^e siècle, son enseignement s'implantera dans des régions de cultures extrêmement diversifiées. La religion des nouveaux conquérants ne fera pas table rase du substrat culturel. Celui-ci gardera juridiquement droit de cité pour autant qu'il ne soit pas en contradiction avec la nouvelle loi... du moins en théorie. En fait, les situations les plus antinomiques verront le jour, comme par exemple dans certaines îles de la Sonde où la législation de structure patrilinéaire de l'Arabie aura à coexister avec les systèmes matrilineaires locaux³. On conçoit aisément que dans la pratique quotidienne, bon nombre de tabous d'origine non musulmane seront indéradicables dans les terres nouvellement converties. Le recensement et l'analyse de ces pratiques sont encore bien loin d'être accomplis, d'autant qu'il s'agit d'un domaine où les réticences subsistent toujours fortement et où le chercheur ne rencontre souvent que mutisme ou imprécision délibérés. Nous nous limiterons donc aux pratiques généralement respectées par l'ensemble des populations islamisées appartenant tant aux quatre écoles juridiques du sunnisme qu'au shi'isme.

En schématisant, nous pouvons dire que l'Islam va véhiculer le modèle de la société archaïque arabe dans lequel le statut de la femme reste inférieur à celui de l'homme malgré les tentatives d'amélioration introduites par Muhammad mais souvent contredites dans les faits (statut successoral entre autres). Il arrivera d'ailleurs que ce modèle s'impose dans des sociétés où le statut féminin était nettement moins contraignant⁴ et où la liberté sexuelle des femmes, par exemple, était pratiquement égale à celle des hommes⁵. Il est vrai que le Prophète avait essayé de modifier des attitudes séculaires. Il n'était plus question d'enterrer vivantes les fillettes (*wa'd al banât*)⁶, d'avoir plus de quatre épouses légitimes – lui-même, par la grâce d'Allah en avait neuf⁷ –, d'exclure les femmes des héritages etc... Cependant la femme restera une incapable juridique et son père, son tuteur ou son époux l'aura ainsi à charge durant toute sa vie. Les versets du Coran attestant son infériorité sont limpides: «les hommes ont sur elles une prééminence» (II, 228) et encore; «les hommes ont autorité sur les femmes du fait qu'Allah a préféré certains d'entre vous à certains autres et du fait que les hommes font dépense, sur leurs biens (en leur faveur)» (IV, 38). Les modernistes musulmans ont souvent tenté de jongler avec ces textes⁸ tandis que les défenseurs de l'Islam rappelaient à ses détracteurs le statut diaboliquement impur réservé aux femmes dans le christianisme des origines!

La sexualité codifiée sera à l'image de ce déséquilibre. La satisfaction masculine se taillera la part du lion dans le schéma juridique. Les plaisirs charnels faisant partie des bienfaits qu'Allah a accordés à l'humanité, il convient donc d'en profiter sans qu'aucune hypocrisie soit de mise. Le grand théologien et mystique

Ghazâlî (†1111), homme de référence s'il en fut, a lui-même précisé que l'instinct sexuel n'était pas uniquement lié à la procréation, qu'il apporte un apaisement à la sensualité naturelle de l'être humain et que la satisfaction qu'il procure, avant-goût du paradis, sera un élément moteur qui conduira l'homme vers la recherche des récompenses de l'au-delà⁹. Pour le musulman moyen, celles-ci pourront prendre les formes sensuelles des houris, ravissantes vierges paradisiaques, hôtesse des célestes festins. Pour ceux dont la quête est plus exigeante, la récompense sera l'ineffable contemplation de l'absolu divin et n'aura, bien entendu, plus rien de charnel. En attendant, la satisfaction des désirs légitimes du croyant ne pourra se réaliser que dans un cadre bien précis et en dehors du célibat.

La notion du célibat et plus encore, celle de célibat monastique, sont étrangères à l'ancienne société arabe. Lorsque le mot «célibataire» apparaît dans le Coran, il est accompagné d'une recommandation essentielle: «Mariez les célibataires (vivant) parmi vous ainsi que ceux de vos esclaves, hommes et femmes qui sont honnêtes!» (XXIV, 32). On ne peut être plus clair. La solitude des soufis est encore inimaginable. Le célibat n'est conçu que comme un état temporaire avant l'âge du mariage, après un deuil ou une répudiation. Notons, bien sûr, que de même qu'il existe dans l'Islam des couples rigoureusement monogames, il y a des veufs et des veuves inconsolables mais ils ne représentent pas le niveau moyen de la population.

Le musulman a donc en théorie le droit d'avoir quatre épouses légitimes et autant de concubines que ses moyens ou ses faits d'armes lui permettent de se procurer (IV, 3-4). La disparition de l'esclavage a éliminé le système du concubinage dans la plupart des états arabo-musulmans et l'a fait évoluer curieusement dans quelques autres¹⁰. La concubine était soit une captive tombée en esclavage soit une femme achetée. Certaines ethnies étaient même appréciées en fonction de leurs capacités à fournir d'agréables compagnes et les tarifs correspondaient aux prestations possibles: danse, chant, musique etc...¹¹.

Lorsque l'époux désire se débarrasser de sa femme, la technique de la répudiation le lui permet sans problème. C'est ainsi que si la polygamie simultanée (fort coûteuse!) est beaucoup moins répandue que les phantasmes de l'Occident ne le laissent supposer, la polygamie successive due aux répudiations à répétition, est, elle, d'application courante. Cette pratique est d'ailleurs, de l'avis même des responsables musulmans, à l'origine de l'instabilité familiale génératrice de misère, de prostitution et de délinquance juvénile. Il faut savoir que dans les régions rurales ou encore très traditionnelles, le poids de la contrainte sociale sera un frein important aux répudiations inconsidérées, mais il n'en est plus de même dans les régions urbanisées et frappées par l'exode rural.

Voici donc établies les limites de la sexualité autorisée par le Coran et la *Sunna*: en ce bas-monde les épouses légitimes et les concubines, et dans l'au-

delà, les houris. Tous les rapports sexuels avec d'autres partenaires seront tenus pour coupables. Ils seront des délits de *zinâ*, de fornication.

Le mariage, lui-même, est entouré d'interdits rigoureux concernant le choix des partenaires. Gaodefroy-Demombynes, précisant le rôle exemplatif de Muhammad dans ce domaine, rappelle un verset du Coran énumérant les femmes qui lui sont accessibles et le seront aux musulmans: «Prophète, nous avons fait licites pour toi les épouses auxquelles tu as donné leur douaire, celles que ta droite possède par le butin qu'Allah t'a accordé, les filles de tes oncles et tantes du côté paternel, les filles de tes oncles et tantes du côté maternel, qui ont émigré avec toi... etc»¹². En fait, ces interdits varient peu selon les rites juridiques. Il y a tout d'abord les interdits religieux, les musulmans n'auront pour épouses que des musulmanes ou des femmes appartenant aux religions du Livre. Les musulmanes ne pourront épouser que des coreligionnaires. Il y a les interdits liés à la parenté de sang, tels ceux qui frappent l'union avec les ascendants ou les descendants, l'union simultanée avec des sœurs, avec des femmes qui sont proches parentes. Cependant le mariage jugé le plus favorable sera conclu entre les cousins croisés. La parenté de lait est à l'origine du même interdit que la parenté de sang. Plus encore, si des commerces charnels illicites ont malgré tout eu lieu, le coupable doit s'abstenir des mariages qui enfreindraient les interdits de sang ou de lait avec les parents du ou de la partenaire.

On le voit, nous sommes maintenant très loin de la joyeuse sexualité débridée que laissaient présager les prémices de cette brève réflexion.

En dehors de l'état de mari ou de propriétaire d'une concubine, toutes formes de sexualité seront frappées de tabous et, qui plus est, le coupable sera gravement pécheur.

Bien sûr, l'Islam connaît des péchés de diverses importances (*Khatî'a* ou *dhanb*)¹³, mais Allah est avant tout «absoluteur», il est *al ghafûr al ghaffar*, le pardonneur qui ne cesse de pardonner. Sa toute puissance n'est limitée par aucune liste de péchés précis (capitaux ou véniels) telle qu'il en existe dans le Catholicisme.

Deux péchés seuls, paraissent exclus de cette mansuétude possible: l'apostasie est le premier. «Ceux qui auront cru puis auront été infidèles et dont l'infidélité n'aura fait que croître, Allah ne se trouvera point leur pardonner ni les diriger dans le (droit) chemin» (IV, 137). Le refus de croire en l'existence d'un dieu unique est le second. «Allah ne pardonne point qu'il lui soit donné des associés, alors qu'il pardonne, à qui il le veut, les péchés autres que celui-là (IV, 48).

Le coupable de *zinâ* pourra donc toujours espérer le pardon mais, malheureusement pour lui ou pour elle, c'est là un péché très grave. Ce délit que les juristes français traduisent par fornication ou par adultère (nous verrons plus loin ce qu'il en est) est un des sept délits cités par le Coran.

J. Schacht en dit: c'est l'un des «actes qui ont été interdits, ou sanctionnés par des châtements dans le Coran (et qui) sont par là-même devenus des crimes contre la religion»¹⁴. Bousquet précisera la définition: «la *zinâ* est le coït (*wal'a*) pratiqué avec qui on n'est pas uni par les liens, soit d'un mariage, valable ou putatif, soit d'une propriété à titre d'esclave concubine, ceci sous réserve de la théorie de l'*ih'çan*»¹⁵.

Avant d'aller plus loin, il faut préciser ce qu'il en est de l'*ih'çan*. Ce terme décrit l'état de *muh'çan*, mot que nous utiliserons sous cette forme car il est intraduisible à moins d'une longue périphrase. Pour mériter la qualification de *muh'çan*, il faut être «pubère, sain d'esprit, musulman (ou musulmane) libre, marié, ayant consommé régulièrement le mariage»¹⁶. Il s'agit donc là d'une qualité juridique qui explique pourquoi l'interprétation du droit colonial français a souvent traduit le mot *zinâ* par adultère, celui qui s'en rend coupable devant avoir le statut de marié. Cette interprétation évoque en fait un délit très différent par nature de celui que l'Islam veut considérer. L'adultère occidental est en effet une violation d'un engagement monogame bilatéral. Le terme désuet de fornication est en fait plus adéquat car, en langage dogmatique chrétien, il décrit les relations charnelles entre des individus qui ne sont pas mariés entre eux ni avec d'autres et ne sont liés par aucun vœu religieux. Il faut aussi exclure de la notion de *zinâ* toute connotation liée à la morale chrétienne.

Les rapports sexuels accomplis avec une fillette non pubère ne relèvent pas de ce délit car la victime n'est pas *muh'çan*. La peine encourue par le coupable sera donc moindre que celle encourue avec une partenaire ayant ce statut, une veuve non remariée par exemple... nous sommes donc bien en face d'une codification de tabous et non d'une sanction d'ordre éthique. Pour aussi choquante que puisse paraître une telle différence de conceptions, il ne faut pas perdre de vue un fait de société fondamental. Si le *zinâ* est publiquement jugé, les coupables tomberont sous le coup de la justice publique et dans l'au-delà, ils seront châtiés aussi rigoureusement. Cependant, ils tomberont beaucoup plus vraisemblablement sous le coup de la justice privée qui se montre souvent bien plus impitoyable. Le père de famille ou plus simplement celui qui fait office de patriarce possédait dans la société patrilinéaire arabe antéislamique un droit de justice extrêmement développé qui comprenait le droit de vie ou de mort. Le rôle des anciens et l'intérêt de la tribu en atténuaient le possible arbitraire. Ce pouvoir ne sera pas aboli par l'Islam. Il faisait d'ailleurs tellement partie intégrante d'un fonctionnement satisfaisant de la société qu'il ne fut jamais codifié avec précision. Bien au contraire on verra se développer en parallèle avec l'existence reconnue de ce droit, certains schémas juridiques fictifs. Ces lois occupent la place requise dans l'édifice du *fiqh* mais requièrent des modalités d'application volontairement irréalistes. Un des exemples les plus caractéristiques – avec celui de «l'enfant endormi»¹⁷ – concerne le *zinâ*. Celui-ci sera établi sur constatation d'un état de grossesse, aveu de l'un des coupables ou preuve légale¹⁸. Cette preuve de fornication (il en est de même pour la sodomie tout aussi

coupable) doit être apportée par le témoignage de quatre témoins «comparaisant à un même moment et déclarant avoir vu le fait ensemble; mais il est obligatoire, ou recommandé, qu'ils déposent séparément... Ils attesteront que le coupable a introduit ses parties génitales dans celles de sa partenaire, – comme le style dans la boîte à collyre. Chacun désireux de témoigner peut licitement jeter un regard sur la nudité légale du couple»¹⁹. De telles exigences requises pour valider des témoignages recevables sont évidemment purement théoriques, d'autant que dans ce cas précis le rôle de témoin peut se révéler tout aussi dangereux que celui de coupable. En effet tout comme le crime de *zinâ*, la fausse accusation de *zinâ* est également un des sept délits graves sanctionnés par le Coran. La peine encourue pour ce délit sera équivalente à celle encourue par les coupables mensongèrement accusés: lapidation, flagellation, exil.. etc, selon les différents rites. Bousquet a remarquablement résumé la situation²⁰: «ceci donne à l'institution l'aspect que les Docteurs ont entendu qu'elle eût: celle d'une construction purement théorique, inapplicable à la réalité et qu'il n'est pas bon de faire appliquer». Dans les faits, il s'agit véritablement de sujets tabous que les juristes ne pouvaient pas se permettre d'ignorer mais que l'édifice du droit musulman ne pouvait se permettre d'exclure délibérément. Les cas seront en fait traités par le tribunal restreint constitué par les hommes les plus importants de la tribu ou de la famille. La peine sera appliquée, souvent avec discrétion, par un ou des mâles plus jeunes, désignés ou volontaires. Le linge sale sera lavé en famille.

A côté du mariage et du concubinage légal, il existe une autre forme de codification de rapport sexuel, il s'agit de la *mu'ra*, le mariage temporaire. Ce rituel social a fait et fait encore l'objet de vigoureuses polémiques entre les juristes sunnites et les juristes shi'ites. Les premiers estiment que le Prophète a interdit cette pratique lors du pèlerinage de l'Adieu en 632 et les seconds, que cette pratique codifiée par lui (IV, 28) n'a jamais été abrogée. Quels que soient les arguments avancés par les uns ou les autres, nécessités sociologiques ou circonstances historiques particulières, il n'en reste pas moins évident que nous nous trouvons ici encore devant la codification de rapports sexuels frappés de tabous.

Ce procédé permet au musulman de contracter une union temporaire légitime avec une femme qui ne sera pas comptée comme une épouse légitime. Cette compagne doit donc être d'accord avec son partenaire sur la durée de leur union et sur le bénéfice qu'elle en retirera, argent ou cadeau. Quoi qu'on puisse en dire, il s'agit d'une légitimation de la prostitution. Gaudefroy-Demombynes estime pour sa part, que face à certains rituels antéislamiques liés aux jours festifs terminant des périodes où l'abstinence sexuelle était de rigueur, le Prophète avait tenté de codifier et de limiter des excès tenus alors pour légitimes²¹.

L'abstinence sexuelle archaïque va subsister durant certaines périodes essentielles de la vie religieuse du musulman. Elle est de rigueur durant toute la

journee pendant le mois de ramadhân et sa transgression fera l'objet de compensations et d'expiations diverses²². La rupture volontaire de l'abstinence pourra coûter par exemple la nourriture allouée à soixante pauvres, l'observation de deux mois de jeûne ou encore, jadis, l'affranchissement d'un esclave. On le voit, le châtement est rigoureux et la partenaire non consentante du délit devra, elle aussi, accomplir un jeûne compensatoire.

La même abstinence doit être respectée durant le pèlerinage à la Mecque. Elle était déjà de rigueur de façon impérative à l'époque antéislamique²³. Comme il s'agissait, jusqu'à une époque toute récente, d'un voyage interminable auquel s'ajoutait souvent un long séjour sur place, les juristes ont constitué de longues listes de circonstances qui permettent de sortir de l'état de sacralisation (*ihrâm*) puis d'y retourner sans invalider soit la *'umrâ* (petit pèlerinage requérant uniquement le rituel mecquois) soit le pèlerinage proprement dit²⁴.

La loi considère comme impureté majeure les rapports sexuels tout autant que les menstruations. Nous sommes donc bien dans un schéma de type archaïque. Notons d'ailleurs qu'un contact même accidentel avec des organes sexuels sera considéré comme une impureté mineure et nécessitera une lotion. Dans les cas d'impureté mineure, le musulman ne pourra accomplir de prière valable ni même toucher un exemplaire du Coran²⁵.

Ces interdits se maintiendront évidemment dans les cas d'impureté majeure mais là, s'y ajoutera l'interdiction de réciter le texte sacré ou même de traverser une mosquée à moins d'y être contraint par une impossibilité absolue.

Nous terminerons cette brève analyse par l'inévitable mention du problème de la nudité. Nous avons rencontré plus haut l'évocation d'un recours possible à la nudité légale, recours utile sans doute pour éviter aux quatre témoins de la fiction juridique concernant le *zinâ* de se tromper sur la personne.

La nudité est dans le droit musulman un état frappé de tabou. Les docteurs de la loi se sont même livrés à des controverses virulentes concernant l'invalidation de la prière accomplie dans cet état et les écoles divergent. Certains iront même jusqu'à préférer une prière accomplie en vêtement de soie (le port de la soie est interdit aux musulmans mâles) ou même accomplie couvert d'une peau de charogne... La notion de nudité est tout à fait conventionnelle dans l'Islam: pour un homme, elle a trait à la partie du corps qui se situe entre le nombril et les genoux; pour une femme libre se trouvant en compagnie exclusive d'autres femmes, elle est identique. Cependant, pour la même femme libre se trouvant en présence d'étrangers, la nudité englobera tout le corps à l'exception du visage et des mains.

Le tabou de nudité existe jusque dans les rapports sexuels et là encore il est à l'origine de discussions oiseuses sur lesquelles il ne convient pas de s'attarder ici. Relevons simplement, par exemple, que le rite malékite estime que la vision

de la nudité intégrale est, à ce moment, tolérée entre époux et épouse tout autant qu'entre maître et concubine tandis que les shâfi'ites restreignent ce droit en réservant à l'homme la possibilité de l'accorder ou de l'interdire à sa partenaire, épouse ou concubine...!

De récents événements ont attiré l'attention sur le problème du voile de tête. On sait qu'à l'origine son port faisait partie, semble-t-il, d'une recommandation prophétique visant à distinguer les musulmanes des autres femmes. Les anciennes terminologies concernant le vêtement permettent difficilement de préciser quelle pièce du costume était visée: manteau, châle, long voile etc... Il s'agissait avant tout de recommander un costume spécifique et décent à des citadines susceptibles de se trouver mêlées à une foule aux attitudes parfois gaillardes. On sait que suivant les régions et en grande partie, à cause des substrats culturels, le voile ne sera pas porté, sera porté avec laxisme, sera rigoureusement porté ou sera même transformé en voile double quand ce n'est pas en masque. Il est certain que l'extension d'un Islam plus codifié ainsi que le regroupement des populations en zone urbaine favorisent le port de ce détail vestimentaire, par piété ou conformisme social, à moins que ce ne soit parce que la politique s'en mêle²⁶.

Il serait présomptueux de tirer des conclusions péremptoires sur les comportements d'une société si multiforme. Les tabous sexuels sont profondément enracinés au sein des diverses communautés. Lorsque l'Islam s'est répandu à travers le monde, il a véhiculé à la fois les tabous arabes anciens qui s'étaient insérés dans ses textes sacrés et les recommandations novatrices que Muhammad imposait aux siens en tant que porte-parole d'Allah. Certes, la chair restait une fête, mais le programme de cette fête était rigoureusement organisé. Les nouveaux convertis adaptèrent vaille que vaille leurs propres tabous à ceux que véhiculait leur nouvelle religion. Les siècles et l'accélération des processus d'information tendent peu à peu à uniformiser les comportements. Les tabous arabes de l'Islam finiront sans doute par estomper les particularismes locaux, devenus pratiques coupables.

NOTES

¹ S.v. *ghuslin*, in *Encyclopédie de l'Islam*², t. II, Paris -Leyde, 1965, p. 1130-1131^a.

² A. Th. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam*, t. II, Munster i/w., 1966, p. 263-280.

³ G. H. Bousquet, *Le droit musulman*, Paris, A. Colin, 1963, p. 162-164. Voir aussi B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague, M. Nijhoff, 1971.

⁴ V. Monteil, *L'Islam noir*, Paris 1964, Seuil, p. 164.

- ⁵ J. Trimmingham, *Islâm in West Africa*, Oxford, 1953, p. 178.
- ⁶ T. Fahd, *Le panthéon de l'Arabie Centrale à la veille de l'hégire*, Paris, Geuthner, 1968, p. 6-9.
- ⁷ Muhammad s'est toujours présenté comme un être de chair vivant parmi les siens. Voir les belles pages de I. Golziher à ce sujet, dans *Le dogme et la loi de l'Islam*, Paris, Geuthner, 1958, p. 118-120.
- ⁸ J.J. Jansen, *The interpretation of the Koran in the Modern Egypt*, Leyde, Brill, 1974, p. 93.
- M. Boormans, *Morale islamique et monde moderne*, in *Recherches et débats: Islam Civilisation et Religion*. n°51, Paris, A. Fayard, juin 1965, p. 92-101.
- ⁹ Ghazali, *Ih'ya 'ouloûm ed-dîn ou Vivification des sciences de la foi*, Analyse et index, Paris, Besson, 1955, 2ème dixain, livre XII, p. 115.
- ¹⁰ Il nous a été rapporté tout récemment que dans certains émirats du Golfe, de pseudo-agences matrimoniales (du même type que celles qui sévissent en Occident) fournissent à des tarifs variables des jeunes femmes originaires d'Extrême-Orient qui ne seront pas épousées légalement mais qui, ayant fait l'objet de tractations financières, seront considérées comme des concubines.
- ¹¹ M. Lewis, *Race and Color in Islam*, New York, Harper Torchbooks, 1971, p. 64-65.
- ¹² M. Gaudefroy-Demombynes, *Mohammed*, Paris, Albin Michel, 1957, p. 618.
- ¹³ S.v. *khati'a* in *E.I.*², t. IV, Paris - Leyde, 1973, p. 1138^a-1141.
- ¹⁴ J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983, p. 147.
- ¹⁵ G. Bousquet, *La morale de l'Islam et son éthique sexuelle*, Paris Maisonneuve, 1953, p. 49.
- ¹⁶ L. Bercher, *Ibn Abî Zayd al Qayrawânî: La Risâla*, Alger, Carbonel, 1960, p. 347, note 164.
- ¹⁷ Un enfant peut en effet rester «endormi» dans le sein de sa mère de deux à sept ans (suivant les écoles juridiques) sans être taxé d'illégitimité, que son père soit absent ou mort. Bousquet, *Le droit musulman*, *op cit.*, p. 127-128.
- ¹⁸ Khalil ben Ish'âq, *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'imam Malek*, Alger-Paris, Maisonneuve, 1962, t. IV, p. 48, par. 308.
- ¹⁹ Khalil ben Ish'âq, *op. cit.*, p. 13, par. 280.
- ²⁰ G. Bousquet, *La morale de l'Islam...*, p. 53.
- ²¹ M. Gaudefroy-Demombynes (*op. cit.*, p. 628-632) cite un certain nombre de textes attestant cette pratique.
- ²² Khalil ben Ish'âq, *op. cit.*, t. I, p. 132.
- ²³ G. Rijckmans, *Les religions arabes préislamiques*, Publications universitaires, Louvain, 1951, p. 33-34.
- ²⁴ S.v. *hadjd*, in *E.I.*², t. III, Leyde-Paris, Brill-Maisonneuve, 1971, p. 33^a-40^a. Pour des exemples d'interdits dans un rite particulier (malekite) voir Khalil ben Ish'âq, *op. cit.*, t. I, p. 163. Pour le rite shâfé'ite: Ech Chirazi, *Kitâb et-Tanbih ou Livre de l'admonition*, 1ère partie: le rituel, Alger, Maison des livres, 1949, p. 100-107.
- ²⁵ El Bokhari, *L'authentique tradition musulmane*, Paris, Fasquelle, 1964, p. 120, n°2; p. 123, n°10.
- ²⁶ S.v. *hidjâb*, in *E.I.*², t. III, 1971, p. 370^a-372^b. Voir surtout le remarquable article de T. Majda s.v. *libâs* in *E.I.*², t.V, p. 737^b-758^b.

LES FEMMES BERBERES ET LA CONQUETE DE L'AFRIQUE DU NORD PAR LES ARABES

par
Jacques THIRY

Au cours des premières années de l'expansion musulmane dans la péninsule arabique, le Prophète craignait la puissance économique des juifs et les intrigues qu'ils étaient susceptibles de nouer avec des tribus arabes opposées à la prédication. Il attaqua les oasis juives et remporta d'écrasantes victoires. Les Banū Qurayza, apparemment prêts à s'allier avec l'ennemi, durent se rendre sans conditions: les hommes furent tués, les femmes et les enfants vendus comme esclaves¹; les biens – personnels et ceux destinés au commerce – des juifs de Khaybar furent distribués entre les musulmans, la moitié des produits de l'oasis leur fut désormais livrée (7H/628)²; les juifs de l'oasis de Fadak durent céder la moitié de leurs terres et la moitié des produits de l'oasis, Muḥammad conserva ces produits pour lui seul car il n'y avait pas eu de combat³. Dans ces trois cas, il s'agissait de combats «à la bédouine» aboutissant à la spoliation quasi totale des vaincus. C'est que Muḥammad se méfiait des juifs, très érudits, volontiers moqueurs et vivant en groupes cohérents pratiquement à l'intérieur de la communauté musulmane. Lorsqu'il voulut obtenir la conversion ou la soumission des oasis du Nord et du Sud, les choses changèrent: il y avait là des chrétiens, moins réfractaires à la soumission et surtout, à ce moment en tout cas, moins ergoteurs. Envers les habitants de ces régions plus éloignées, le sens politique du Prophète s'affina d'autant plus qu'il désirait peut-être s'entendre avec les chrétiens par-dessus et contre les juifs⁴. Les chrétiens de Ayla/Al-'Aqaba obtinrent le maintien de leur culte à condition de veiller à la sécurité des routes commerciales et de s'acquitter d'un impôt raisonnable⁵. Le dernier traité de Muḥammad fut celui qu'il conclut en 10 H/632 avec les chrétiens de Naḡrān, oasis située non loin des frontières du Yaman actuel; sans comporter la rigueur du traité de Khaybar ni aucune clause humiliante et bien qu'elle stipulât la protection due par les musulmans aux assujettis, cette convention portait encore dans ses conditions la trace d'une reddition à merci⁶.

Du vivant de Muḥammad, le *ḡihād*/guerre sainte, devoir religieux visant à l'expansion de l'Islam par la conversion ou la soumission, avait été limité à l'Arabie. Après la mort du Prophète, l'*iḡmā'*/consensus des croyants généralisa

la guerre sainte en dehors de l'Arabie; elle était cependant tempérée par la *ğizya*/impôt de capitation dû par les non-musulmans en échange de quoi, et sous certaines conditions⁷, ceux-ci conservent le libre exercice de leur culte et jouissent de la protection de la communauté musulmane. En général, afin de ne pas provoquer l'hostilité des populations conquises, les conditions financières de la *ğizya* furent relativement acceptables, que ce fût en Irāq, en Arménie, en Iran, en Syrie ou en Egypte⁸.

Entre novembre-décembre 642 et mars 644, les troupes musulmanes quittèrent l'Egypte pour l'ouest⁹. La première ville importante qu'elles conquièrent fut Barqa, dans le nord de la Cyrénaïque, habitée par l'importante tribu berbère des Lawāta. Une disposition de la convention conclue entre le chef de guerre musulman, ʿAmr ibn al-ʿĀṣ, et les Lawāta pourrait laisser croire que ceux-ci, comme les Arméniens¹⁰, jouirent d'un traitement préférentiel puisque cette condition stipulait que les Lawāta ne recevraient pas la visite du collecteur d'impôts – ils échappaient ainsi à l'humiliation de la perception individuelle – mais qu'à l'échéance, ils enverraient en Egypte la somme exigée¹¹.

Cependant, une autre clause du traité, tout à fait exceptionnelle envers une place se soumettant sans avoir recours aux armes, frappait les Lawāta de manière impitoyable; le traité stipulait en effet: «ʿAmr ibn al-ʿĀṣ a écrit dans la convention imposée aux Lawāta que: vous devez vendre vos enfants et vos femmes pour vous acquitter de la *ğizya*»¹². Il faut en déduire que le montant de la *ğizya* était à ce point élevé qu'il aurait été impossible aux Lawāta de s'en acquitter sans recourir à cette extrémité. Après avoir conclu, en Asie, un grand nombre de traités indulgents, les Arabes en revenaient ainsi, dès leur entrée en Afrique du Nord, à la spoliation des assujettis.

On se demande si ʿAmr avait des raisons objectives de conclure sa campagne par un finale «à la bédouine».

Le Coran, à propos de la seule mention qu'il fait de la *ğizya*, recommande l'humiliation du vaincu¹³. Les juristes postérieurs détailleront d'ailleurs les modalités de cette humiliation infligée au *dhimmī*¹⁴, c'est-à-dire au juif et au chrétien, gens du Livre, et, par extension, au *mağūs*/zoroastrien, puis, dans un souci pratique, au Berbère, qui jouiront de l'hospitalité-protection de la communauté musulmane à condition de respecter la domination de l'Islam¹⁵. Mais le Coran ne recommande cette humiliation qu'après avoir expressément fait mention d'un combat. Or, Barqa se soumit sans opposer aucune résistance.

L'historien anglais D.R. Hill propose une explication originale à la conduite de ʿAmr. Constatant que, d'une part, aucun des textes relatant la conquête de l'Afrique du Nord ne dit que des femmes accompagnaient les guerriers et que, d'autre part, les Berbères sont une race séduisante, il considère qu'il était «naturel» pour les Arabes de chercher cette forme de compensation après trois années de campagne pénible¹⁶. Si l'on ne peut «naturellement» nier les besoins

des guerriers en ce domaine, il apparaît néanmoins que le raisonnement de Hill soulève une sérieuse objection. Il a beau ne citer que trois passages mentionnant la présence de femmes arabes en campagne, nous savons que les guerriers du *ḡihād*, comme avant et après eux ceux des guerres bédouines, sont suivis de leurs familles et qu'il arrive même que des femmes soient présentes sur le champ de bataille, et cela avec l'assentiment du Prophète¹⁷. On notera aussi que certains faits de société, inhabituels pour nous et que nous aimerions voir détaillés, sont trop évidents aux yeux des musulmans pour valoir la peine d'être contés¹⁸. Enfin, il faut se rappeler qu'au fur et à mesure de leur avance, les troupes musulmanes créèrent partout des camps (les plus célèbres: Basra, Kūfa, Al-Fustāt, Kairouan) où ils pouvaient vivre avec leurs familles et à l'extérieur desquels vinrent s'établir des boutiquiers, des artisans, des prostituées¹⁹. La satisfaction des besoins sexuels des troupes était donc assurée. Il nous faut alors chercher ailleurs que dans les exigences «naturelles» des guerriers ce qui motiva de telles exigences envers les premiers Berbères rencontrés.

Ne devrait-on pas chercher en 'Amr lui-même des motifs subjectifs? L'histoire moderne a jugé ce général de façons fort différentes: un fin politique²⁰; un guerrier fougueux mais perspicace²¹; un homme austère, loyal, désireux de ne pas pressurer les populations conquises²²; un grand général veillant au bien-être de ses troupes²³; un conquérant avide de s'enrichir, traînant à sa suite des «charognards» à l'affût de profits palpables, cela d'après Armand Abel²⁴. Les historiens arabes de l'époque classique sont généralement sévères à son égard: en Egypte, il aurait cherché à provoquer la destitution du gouverneur en titre afin de prendre son poste²⁵; il aurait maudit le calife 'Umar, qui lui reprochait de s'être enrichi exagérément grâce à la conquête²⁶; il se serait adjudgé des prérogatives qui n'appartenaient qu'au calife²⁷; c'était un homme rapace et cruel, notamment envers les Coptes²⁸.

Le jugement que porte Armand Abel sur certains généraux et leurs troupes est donc fondé sur les historiens arabes eux-mêmes qui, sans l'exprimer ouvertement, reconnaissent que tous les chefs et guerriers de la conquête n'étaient pas animés par le seul idéal de la conversion ou de la soumission à l'Islam mais qu'ils étaient bien davantage poussés par le désir de butin et de jouissance des biens matériels. Par conséquent, on peut se demander si les historiens du IX^e siècle n'ont pas fortement résumé les événements de Barqa et s'il n'y eut pas à la fois une *ḡizya*, comme le mentionnent les textes, et un butin, dont une part allait aux troupes²⁹; celles-ci auraient alors eu tout intérêt à ce que le montant de l'impôt soit très élevé et auraient en quelque sorte forcé leur général à imposer cette condition de vente d'enfants et de femmes; 'Amr aurait jugé sage d'accepter, débordé par les revendications de ses guerriers et obéissant sans aucun doute au souci de maintenir l'esprit de corps dans son armée avant de pousser plus à l'ouest. Il subsiste pourtant un point d'interrogation: puisque la soldatesque est partout la même, pourquoi manifesta-t-elle envers les Lawāta³⁰

des exigences qu'elle n'avait formulées – et qu'elle ne formulerait – vis-à-vis d'aucun autre peuple? En d'autres termes, les guerriers conquérants cherchaient-ils à obtenir une somme importante ou bien leurs exigences financières n'étaient-elles qu'un moyen de ravir les filles et les femmes des Lawāta? Y aurait-il, chez les Berbères eux-mêmes, un élément qui aurait éveillé chez les Arabes une telle convoitise?

On se souvient de quelques remarques d'Hérodote. A propos des Nasamons, tribu qu'il situe entre Barqa et Awǧila, oasis située à 350 km au sud, il dit: «leur coutume est d'avoir plusieurs épouses, mais ils usent des femmes en commun...: ils plantent un bâton en avant du lieu où ils vont s'unir à une femme, et s'unissent à elle. Quand un homme, chez les Nasamons, se marie pour la première fois, il est d'usage que l'épousée passe, la première nuit, par les mains de tous les invités et se livre à eux; et chacun, quand elle s'est livrée à lui, lui donne en présent ce qu'il a apporté de sa maison»³¹. Plus loin, au sujet d'une tribu de Tripolitaine, on lit: «... les Gindanes, dont les femmes portent aux chevilles nombre d'anneaux de cuir, chacune d'après cette règle, à ce qu'on dit: pour chaque homme avec qui elle a commerce, elle se met un anneau; celle qui en a le plus, celle-là est considérée comme la plus méritante, puisqu'elle a été aimée par le plus d'hommes»³². Au sujet des Auses, tribu de la petite Syrie, Hérodote écrit: «Ils possèdent les femmes en commun, ne contractant pas de mariage mais s'accouplant comme des bêtes. Lorsque l'enfant d'une femme a pris de la force, les hommes se rassemblent au même lieu dans le troisième mois, et l'enfant est tenu pour le fils de celui à qui il ressemble»³³.

Les historiens et géographes arabes sont volontiers critiques à l'égard des hommes berbères³⁴. Au sujet des femmes, leurs propos rappellent étrangement les notes d'Hérodote. Sans aller jusqu'à admettre la possibilité d'une promiscuité totale chez les anciens Berbères, il nous faut cependant accepter l'idée d'une liberté de mœurs assez poussée, d'autant plus qu'elle a été notée dans les populations actuelles. Connues pour être particulièrement belles et parfaites en amour, les femmes berbères excitaient la convoitise des Arabes et des Berbères eux-mêmes. Citons quelques remarques de nos auteurs arabes.

Certains Berbères menaient une existence dorée, «insolemment opulente»; l'un d'eux, avant sa conversion, déflorait chaque jour une vierge; un autre payait à ses amis de très jolies et coûteuses esclaves³⁵. Al-Hamdanī, géographe du x^e siècle, assimile les Berbères aux Noirs, aux Nubiens et aux Abyssins. «Ce sont tous, dit-il, des gens fougueux et emportés, mauvais et menteurs, surtout préoccupés de rapports sexuels et de plaisirs érotiques que les femmes entretiennent d'ailleurs avant leur mariage, n'hésitant pas à se partager entre plusieurs hommes»³⁶. Toujours au x^e siècle, le géographe Ibn Ḥawqal note que les Berbères de l'Ouest sont hospitaliers pour les voyageurs mais que certains d'entre eux ont des mœurs détestables: les plus grands comme les plus humbles s'offrent à leurs visiteurs; malgré les corrections les plus sévères, ils n'ont pas abandonné

leurs pratiques immorales; les Berbères de Sétif présentent les mêmes qualités et les mêmes défauts mais là, ce sont leurs enfants, même de noble famille, qu'ils prostituent aux hôtes de passage³⁷. Au ^{xr} siècle, Al-Bakrī, géographe andalou, rapporte que les femmes de Tādimakka, oasis du Sud saharien habitée par des Berbères, «sont d'une beauté si parfaite, que celles des autres pays ne sauraient leur être comparées»; chez eux, la fornication est permise: «dès qu'un marchand arrive dans la ville, les femmes courent au-devant de lui, et chacune s'efforce de l'amener à la maison où elle demeure»³⁸. On apprend qu'à la même époque, la fornication est permise aussi au ġabal Nafūsa, immédiatement au sud de Tripoli; il n'y a pas là un seul homme riche qui n'ait de nombreuses servantes qu'il habille de vêtements éclatants, pare de bijoux et expose sur le chemin pour leur faire accomplir des turpitudes/*fawāhiṣ*; ils ont même des maisons aménagées à cette fin; le fait, chez eux, est bien connu et n'est pas désapprouvé³⁹. Au ^{xiii} siècle, le géographe Al-Qazwīnī note, comme l'avait fait Ibn Ḥawqal, l'offre des enfants aux voyageurs mais il élargit cette vilénie à tous les Berbères, dont il dit qu'ils considèrent cette conduite comme de la générosité et son refus comme de l'avarice⁴⁰. Nous ouvrons une parenthèse pour ce qui est de notre source du ^{xvr} siècle car Léon l'Africain ne parle pas de coutumes mais fait montre d'un certain souci sociologique: il écrit notamment qu'à Tunis, c'est la misère qui a poussé beaucoup de femmes à faire commerce de leurs charmes à bas prix et qu'on y voit même des enfants harceler les passants⁴¹. A l'époque moderne, on retrouve des notes sur la liberté des mœurs en tant que coutume. Notons d'abord, d'après deux explorateurs du siècle dernier, le Français Henri Duveyrier et l'Allemand Erwin von Bary, la duplicité amusante des femmes touarègues, qui, pour satisfaire leurs envies sexuelles, usaient d'une vieille coutume berbère, à savoir la visite aux tombeaux afin d'obtenir réponse à une question⁴²: elles allaient se coucher sur les tombes des païens voisines de la ville afin d'obtenir des nouvelles de leurs maris partis en expédition; elles devaient se parer de leur mieux car l'esprit se présentait sous la forme d'un homme; si elles savaient lui plaire, il leur racontait ce qui se passait dans l'expédition, sinon, il les étrangeait; d'ordinaire, les femmes revenaient de leur visite aux tombeaux avec d'excellentes nouvelles⁴³. Actuellement encore, la vie des femmes touarègues est si émancipée avant le mariage que le père de Foucauld affirmait que le mot «virginité» ne pouvait être traduit en tamahaq; Henri Lhote, le meilleur spécialiste des Touareg, a remarqué qu'avant le mariage, certaines femmes touarègues s'offrent au premier venu alors que d'autres ne se donnent qu'à un cercle restreint d'amis mais que réserver ses faveurs à un seul homme est considéré comme un signe de perversion. On connaît, chez les Touareg, l'institution de *l'ahal*, littéralement «conversation/entretien», au cours duquel jeunes gens et jeunes filles de campements éloignés apprennent à se connaître et dont l'issue, en un lieu éloigné des tentes, est pour le moins fort libre⁴⁴. Dans certains groupements berbères, ces coutumes n'ont pas disparu avec le ^{xx} siècle. Au Maroc, les Banū Zammūr connaissent le concubinage avant le mariage de même qu'une union coutumière, une sorte de mariage inférieur par lequel un

travailleur devient l'amant de sa patronne ou de la fille de son patron; au Maroc toujours, dans certains villages perdus de l'Atlas, on pratique l'hospitalité que G.-H. Bousquet qualifie d'écossaise. En Algérie, dans les monts Aurès, les *'azriyyāt*/femmes libres, débauchées⁴⁵ n'hésitent pas à commettre le péché – aux yeux des musulmans – de *zinā'*/fornication⁴⁶. C'est donc pendant vingt-cinq siècles que de nombreux groupements berbères ont fait montre d'une liberté des mœurs inconnue dans la civilisation arabe⁴⁷ et dans les civilisations que les Arabes ont côtoyées.

Pour les guerriers arabes du VII^e siècle, ces coutumes berbères ont dû présenter un attrait certain. Pourtant, la sexualité est particulièrement privilégiée dans le monde islamique; les rapports sexuels sont non seulement permis mais représentent un devoir incontournable, l'épouse peut exiger le divorce si son mari s'y soustrait mais est tenue d'accepter le coït en tous endroits et en toutes positions; un hadith du Prophète déclare, par exemple: «une femme ne doit jamais se refuser à son mari, fût-ce sur le bât d'un chameau»⁴⁸. La jouissance des deux partenaires est une fin en soi sans que la procréation constitue le but ultime; les jeux pré- et post-coïtaux sont recommandés par Muḥammad lui-même⁴⁹, le fantasme conseillé, le *coïtus interruptus* admis; le langage obscène en amour est d'une richesse prodigieuse; les techniques érotiques occupent une place très large dans la littérature⁵⁰ arabe. Mais cette exaltation de l'amour charnel est strictement réservée aux rapports dans le mariage, dont la cérémonie donne lieu à la publicité de la virginité; tout coït pratiqué avec une femme autre que l'épouse ou l'esclave est un crime de *zinā'*, stigmatisé par pas moins de vingt-sept versets coraniques. Il est vrai que la polygamie permet de nouvelles découvertes et un érotisme toujours renouvelé, mais la polygamie, qu'elle soit simultanée – avec un maximum de quatre épouses – ou, plus tragique pour la société des femmes, successive, coûte très cher étant donné l'obligation de la dot; l'achat de jeunes et belles esclaves destinées au concubinage n'est pas moins onéreux, il est donc réservé à une partie infime de la société masculine. Or, dans le monde islamique, le désir de l'homme est exacerbé par la séparation des sexes dans la vie quotidienne, par l'anonymat total offert par le voile de la femme: l'homme se voit agressé par l'effronterie du geste à peine esquissé, la subtilité du regard, la stratégie du clin d'œil quasi imperceptible, le «contre-strip-tease»⁵¹ de la marche de la femme voilée⁵².

Dans un monde où la vie en société est régie par des interdits draconiens quant à la fréquentation des sexes, on imagine l'émoi des Arabes conquérant la Cyrénaïque face à ces femmes berbères si belles dont le savoir-faire en amour⁵³ représentait une valeur telle qu'elles auraient été réservées, en Orient, aux mieux nantis. En insérant dans l'accord de Barqa l'obligation de la vente des fils, des filles et des femmes des Lawāta, les musulmans pouvaient réaliser leurs fantasmes tout en s'appropriant un bien inestimable et sans même craindre, dans l'immédiat du moins, la réprobation ou les sanctions du pouvoir central, si éloigné du

terrain des opérations. On ignore comment réagit le pieux calife ‘Umar en 643-644 lorsqu’il apprit – mais l’apprit-il? – la conduite de ‘Amr et de ses troupes. On sait que les Berbères étaient assimilés aux *mağūs*/zoroastriens, qui bénéficiaient du traitement plus généreux appliqué aux gens du Livre. Cependant, les *mağūs* eux-mêmes n’étaient pas assimilés en tous points aux juifs et aux chrétiens, ils n’étaient que des sous-*dhimmīs*. A propos de la *ğizya* imposée à l’oasis de Hağar, le prophète aurait déclaré qu’il n’était pas licite d’épouser des *mağūsīyyār*; le statut des femmes des Lawāta ne pouvait donc être que celui d’esclaves-concubines soumises au bon plaisir de leur maître⁵⁴. C’est seulement soixante-quinze ans plus tard que le pouvoir oriental réagit mais on se demande si ce ne fut pas au nom plutôt de la stratégie politique que de la morale et du droit. La réaction vint du calife ‘Umar ibn ‘Abd al- ‘Azīz (717-720), personnage assez ambigu puisqu’on lui prête, d’une part, les premières mesures discriminatoires à l’égard des *dhimmīs*⁵⁵ et, d’autre part, une grande générosité à leur égard⁵⁶. Au sujet de l’Ifriqiya, dont la pacification s’avérait plus pénible que dans toute autre terre conquise, il aurait ordonné à tout musulman possédant une Lawātiyya de demander sa main à son père ou de la rendre à sa famille en stipulant qu’il ne recevrait en échange aucune compensation, littéralement, pour «le prix de son vagin»⁵⁷. La pratique de la vente des filles et des femmes des Berbères de Cyrénaïque s’était donc poursuivie pendant trois quarts de siècle⁵⁸, l’édit de ‘Umar ibn ‘Abd al- ‘Azīz venait trop tard. La *ğizya* imposée aux Lawāta, cette infraction à la tradition musulmane et au droit provoquée peut-être en partie par le permissivité qui régnait dans la société berbère, joua, dans le mécontentement berbère, un aussi grand rôle que les exactions commises par les gouverneurs et le peu de cas que faisaient les Arabes des nouveaux convertis. Au nom de l’égalité entre les croyants, les Berbères allaient accueillir l’hérésie *khāriğite* et se révolter contre le pouvoir oriental.

NOTES

¹ Al-Balādhurī, *Futūḥ al-Buldān*, éd. Raḍwān Muḥammad Raḍwān, Al-Maṭbaʿat al-miṣriyya bi-l-Azhar, 1350H/1932, 460 p., ici pp. 35-36; Antoine Fattal, *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1958, 394 p., ici p. 5; W. Montgomery Watt, in *Encyclopédie de l'Islam* (désormais E.I.), s.v. Banū Qurayza.

² Al-Balādhurī, *op. cit.*, pp. 36-43; A. Fattal, *op. cit.*, pp. 18-19; L. Veccia Vaglieri, in *E.I.*, s.v. *Khaybar*.

³ Al-Balādhurī, *op. cit.*, pp. 43-45; L. Veccia Vaglieri, in *E.I.*, s.v. *Fadak*.

⁴ Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Albin Michel, Paris, 1957, 708 p., ici pp. 586-587.

⁵ Ibn Sallām, *Kuṭāb al-Amwāl*, éd. Muḥ. Khaḍīr Harrās, Maktabat al-kulliyat al-azhariyya - Dār al-Fikr, Le Caire, 1401 H/1981, 559 p., ici p. 36, § 84; Al-Balādhurī, *op. cit.*, p. 71; M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 206.

⁶ Al-Balādhurī, *op. cit.*, pp. 75-76; Ibn Sallām, *op. cit.*, p. 31, § 68; A. Fattal, *op. cit.*, pp. 22-33; Armand Abel, «La Djizya: tribut ou rançon?», in *Studia Islamica*. XXXII, 1970, (pp. 5-19), pp. 12-13; D.B. Macdonald - A. Abel, in *E.I.*, s.v. *Dār aṣ-Ṣulḥ*; trad. française du traité in Louis Gardet, *La Cité musulmane*, J. Vrin, Paris, 1969, 437 p., ici pp. 344-345.

⁷ Ne pas injurier l'Islam ou la personne du Prophète, forniquer avec une musulmane, frapper un musulman, chercher à le convertir, bâtir de nouvelles synagogues et églises, s'habiller comme un musulman..., voir A. Fattal, *op. cit.*, pp. 77-81; A.S. Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, F. Cass. Londres, 1930, rééd. 1970, 240 p., ici pp. 5-17.

⁸ Et même, plus tard, en Espagne, où les juifs furent privilégiés en raison de l'aide qu'ils avaient apportée aux musulmans. On trouvera les conditions de ces conventions dans A. Fattal, *op. cit.*, pp. 38-57; D.R. Hill, *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests*, A.D. 634-656, Luzac, Londres, 1971, 188 p., ici pp. 34-167.

⁹ Il semble bien que le calife ʿUmar ibn al Khaḍḍāb, deuxième successeur de Muḥammad, n'ait eu aucun plan militaire à long terme ni aucune stratégie nette, les décisions paraissent plutôt avoir appartenu aux chefs de guerre. Il faut noter que les Arabes étaient rassurés par l'attitude des populations égyptiennes qui voyaient en eux des libérateurs mais fin à l'oppression de Byzance plutôt que des envahisseurs.

¹⁰ D.R. Hill, *op. cit.*, pp. 161, 165-167.

¹¹ Yāqūt (xiii^e s.), *Muḡam al-Buldān*, Dār Ṣādir, Beyrouth, 1955, 5 vol., ici s.v. Barqa (d'après une source du x^e s.). La suite du texte donne la raison de ce nous pourrions prendre pour de la mansuétude: «ceci jusqu'à ce que les musulmans se rendissent maîtres du pays voisin, alors cette règle devient caduque». Les envahisseurs craignaient, avec raison, les dangers qui les attendaient au delà de Barqa.

¹² Al-Balādhurī, *op. cit.*, pp. 226-227. D'autres historiens du ix^e siècle, les premiers dont les comptes rendus des conquêtes nous soient parvenus, ne parlent que de vente d'enfants, voir Ibn ʿabd Al-Hakam, *Futūḥ Ifrīqiya wa - l-Andalus/Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*, éd. et trad. Albert Gateau, J. Carbonel, Alger, 1947, 184 p., ici p. 34; Ibn Sallām, *op. cit.*, §. 399, p. 146 et § 491 p. 179: «vos fils et vos filles»; Al-Yaʿqūbī, *Taʾrīkh*, Dār Ṣādir, Beyrouth, 2 vol., 363 et 516 p., ici II, p. 156. Al-Layḥ ibn Saʿd (713-791), à qui remonte la chaîne des traditionnistes mentionnée par Al-Balādhurī est reconnu comme une autorité dont la rigueur et la probité ne peuvent être mises en doute. La suite des événements attestera d'ailleurs la véracité du texte. Cette clause, qui entache la réputation des musulmans, a embarrassé les historiens arabes postérieurs, par exemple M.A. Dabbūz, *Taʾrīkh al Maghrib ar-Kabīr*, Le Caire, 1964, 3 vol., ici II, p. 4,

mentionne, sans plus, le payement d'une *ḡizya*, de même que 'A.M. Al-Barghūthī, *Ta' rīkh Libiyā' l-Islāmī, Dār Šādīr*, Beyrouth, 1973, 699 p., ici p. 34, qui pourtant se fonde sur Al-Balādhurī.

¹³ IX, *At-Tawba*/L'Immunité, 29: «Combattez: ceux qui ne croient pas en Dieu et au Jour Dernier; ceux qui ne déclarent pas illicite ce que Dieu et son Prophète ont déclaré illicite; ceux qui, parmi les gens du Livre, ne pratiquent pas la vraie Religion. Combattez-les jusqu'à ce qu'ils payent directement le tribut (*ḡizya*) après s'être humiliés». (trad. Denise Mason, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1967, p. 228).

¹⁴ «On agit avec mépris envers les *d'imnis*, lors de la perception de cette *djaziya*, avec des procédés rudes et durs, non par cajoleries ni avec douceur», cf. Kḥalīl ibn Ishāq, *Al-Mukhtaṣarī/Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'imām Mālek*, trad. G.-H. Bousquet, An-Nahdha, La Maison du Livre, Alger-A. Maisonneuve, Paris, 1956-1962, 4 vol., ici I, § 104, p. 216. Voir aussi A. Fattal, *op. cit.*, pp. 286-287. Il arrivera, à certaines époques, que l'humiliation porte sur les vêtements, les turbans, la couleur des tissus (interdiction de porter du blanc ou du noir, obligation de porter du jaune!), les montures, les maisons, l'obligation de porter au cou, les chrétiens une croix, les juifs un billot de bois, cf. A. Fattal, *op. cit.*, pp. 83-112; Bernard Lewis, *Juifs en terre d'Islam* (trad. par J. Carnaud de *The Jews of Islam*, Princeton, 1984), Flammarion, Paris, 1989, 258 p., ici pp. 49 seq. En général, les édits contre les juifs et les chrétiens, souvent provoqués par une communauté au détriment de l'autre, étaient rapportés sitôt promulgués.

¹⁵ Définition de Claude Cahen, in E.I., s.v. *Dhimma*.

¹⁶ D.R. Hill, *op. cit.*, p. 58.

¹⁷ En campagne, les femmes ramassent les flèches encore utilisables; elles encouragent les guerriers en chantant leurs hauts faits dans les combats précédents; elles pansent les plaies des blessés; certaines sont même armées, montées sur des chameaux, et prennent part au combat. C'est une conduite que Muḥammad approuvait puisqu'il choisit par le sort celle de ses femmes qui l'accompagna à Kḥaybar et qu'il autorisa ses compagnons à faire de même; il offrit des cadeaux aux plus vaillantes, cf. M. Daudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 584; Cl. Cahen, in E.I., s.v. *Djaysh*, p. 517a; pour la période moderne, relisons «*Les Sept piliers de la Sagesse*». La présence de femmes en campagne était très répandue puisqu'à propos du partage équitable des nuits que l'homme doit observer entre ses co-épouses, le droit musulman stipule: «Si le mari part en voyage, il choisit celle qu'il veut parmi ses femmes pour l'accompagner, sauf s'il s'agit du *h'adjj* (pèlerinage) ou d'une expédition militaire, car alors il doit tirer au sort...», cf. Kḥalīl ibn Ishāq, *op. cit.*, II, § 134, p. 64.

¹⁸ Dans le même ordre d'idées, on chercherait en vain dans les œuvres des historiens, géographes et voyageurs de l'époque arabe classique, la description précise de l'organisation d'une caravane; de même, il n'existe, à ma connaissance, qu'une seule description – fort courte et uniquement architecturale – d'un marché d'esclaves (Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-Buldān*, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, VII, ed. M. De Goeje, 1892, rééd. 1967, E.J. Brill, Leyde, 373 p., ici p. 260/trad. franç. G. Wiet, *Les Pays*, Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 1937, 291 p., ici p. 52).

¹⁹ Nikita Elisseeff, *L'Orient musulman au moyen âge*, Armand Colin, Paris, 1977, 324 p., ici pp. 71-72.

²⁰ A.J. Wensinck, in E.I., s.v. 'Amr ibn al-'As.

²¹ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, Macmillan, Londres, 1961, 822 p., ici p. 160.

²² Robert Cornevin, *Histoire de l'Afrique*, Payot, Paris, 1966-67, 2 vol., 491 et 638 p., ici I, pp. 256-257.

²³ D.R. Hill, *op. cit.*, p. 48.

²⁴ A. Abel, *op. cit.*, p. 17.

²⁵ Ibn Saʿīd Al-Maghribī, *Al-Mughrib fi Hulā' l-Maghrib*, éd. Zakī Muḥ. Ḥasan, 1re partie, Al-Maktab al-tiğārī, Le Caire, 1953, 419 p., ici p. 45.

²⁶ Al-Balādhurī, *op. cit.*, pp. 220-221.

²⁷ Il s'agit de l'emploi du *minbar*, siège de souverain de Muḥammad quand il avait à faire connaître des décisions importantes; 'Amr utilisa un *minbar* dans la mosquée qu'il fit construire à Al-Fuṣṭāṭ, le calife 'Umar lui aurait reproché de vouloir ainsi s'élever au-dessus des musulmans et d'user de l'attribut du calife, cf. Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, Dār al-kitāb al-lubnānī, Beyrouth, 3e éd. 1966-68, 7 vol., ici I, Al-Muqaddima, p. 477/ trad. angl. Franz Rosenthal, *The Muqaddimah, an Introduction to History*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1958, nouvelle édition corrigée 1967, 3 vol., 481, 463 et 613 p., ici II, pp. 70-71.

²⁸ 'Amr n'hésita pas à faire mettre à mort un Copte qui avait caché son or, afin que ses coreligionnaires, effrayés, lui remettent volontairement leurs trésors, cf. Al-Maqrīzī, *Khitaṭ*, Dār Ṣādir, Beyrouth, 1980, 2 vol., 498 et 521 p., ici I, p. 76. Sur l'opinion de Jean de Nikiou - 'Amr était un Barbare qui traitait les Égyptiens sans pitié et ne respectait pas les traités conclus -, voir A.S. Tritton, *op. cit.*, p. 230.

²⁹ Voir E.I.: F. Løkkegaard, s.vv. Fay' et Ghānūma; T.M. Johnstone, s.v. Ghazw.

³⁰ Les historiens arabes de la conquête, à propos de cette «convention», écrivent tantôt *Al-Lawāta*, tantôt *ahl Barqa*/les gens de Barqa. Outre les Lawāta, il y avait à Barqa des juifs, des *Rūm*/sujets byzantins ou descendants de soldats et fonctionnaires byzantins et des *Afāriqa*/Byzantins berbérisés ou descendants de Berbères christianisés. La réaction du calife 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz, cf. infra, montrera que l'obligation de vendre femmes et enfants ne frappa que les Lawāta.

³¹ Hérodote, *Histoires*, Les Belles Lettres, Paris, IV, 1945, 201 p., ici IV 172, p. 183.

³² *Ibid.*, IV, 176, p. 184.

³³ *Ibid.*, IV, 180, p. 187.

³⁴ Ibn 'Abd Al-Ḥakam, *Fuṣūḥ Miṣr*, éd. Charles Torrey, Yale University Press, New Haven, 1922, p. 287, cite un ḥadīth qui résume bien ces critiques: «Des soixante-dix turpitudes, les Berbères en ont soixante-neuf, les *ġinn*s et les hommes, une seule». Le Prophète aurait déclaré: «Je préfère faire l'aumône de ma seule part de nourriture que de libérer un esclave berbère», cf. Al-Qazwīnī, *Aṭḥār al-Bilād*, Dār Ṣādir, Beyrouth, s.d., 667 p., ici p. 164.

³⁵ Mohamed Talbi, «Droit et économie en Ifriqiya au III^e/IV^e siècle», dans *Etudes d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale*, Université de Tunis, 1982, 435 p. (français) + 231 p. (arabe), ici p. 202 (français).

³⁶ Al-Hamdanī, *Ṣifat Ġazīrat al-'Arab*/Géographie der Arabischen Halbinsel, éd. D.H. Müller, E.J. Brill, Leyde, 1884, 2 vol., ici I, pp. 40-41; trad. franç. in J.M. Cuocq, *Recueil de sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e au XVI^e siècle*, C.N.R.S., Paris, 1975, 490 p., ici pp. 57-58.

³⁷ Ibn Ḥawqal, *Ṣurat al-Arḍ*, éd. M.J. de Goeje, B.G.A., II, E.J. Brill, Leyde, 1873, rééd. 1967, 528 p., ici pp. 93-95/trad franç. J.H. Kramers et G. Wiet, *Le Livre de la configuration de la terre*, G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1964, 2 t., 550 p., ici pp. 91, 93-94.

³⁸ Al-Bakrī, *Al-Masālik wa-'l-Mamālik*/Description de l'Afrique septentrionale, éd. trad. Mac Guckin de Slane, Alger, 1911-13, réimpr. Adrien-Maisonneuve, Paris, 1965, 212 p. (arabe) + 405 p. (franç.), ici p. 182 (arabe), pp. 339-340 (franç.).

³⁹ *Kitāb al-Istibṣār* (anonyme), éd. S. Zaghlūl 'Abd al-Ḥamīd, Imprimerie de l'Université, Alexandrie, 1958, 252 p., ici p. 145. L'auteur parle de *zinā*/adultère, fornication, il s'agit plutôt de *biḡhā*/prostitution. On remarquera que le Coran - XXIV, *An-Nūr*/La Lumière, 33 - interdit l'exploitation de la femme: «Ne forcez pas vos femmes esclaves à se prostituer pour vous procurer les biens de la vie de ce monde alors qu'elles vou-

draient rester honnêtes». La prostitution n'est pas expressément condamnée mais il existe un *hadīth* qui, pratiquement, l'interdit puisqu'il condamne toute rétribution de l'acte sexuel, cf. E.I., supp. 3/4, s.v. *Bighā'* (réd.).

⁴⁰ Al-Qazwīnī, *op. cit.*, p. 164. En fait, ce commerce, qui existait en Arabie avant l'Islām, ne disparut jamais. Au x^e siècle, la prostitution ne fut plus seulement tolérée mais organisée: le *muhtasib*, policier chargé de la surveillance des marchés, fixait lui-même les prix des faveurs de ces dames. La prostitution devint même une source de revenus pour la cité; en Espagne musulmane, l'impôt qui frappait ce commerce portait le nom de *kharāğ* – du même nom qui désigne l'impôt foncier – au point que la maison close en vint à s'appeler *dār al-kharāğ*/la maison de l'impôt et les prostituées *kharāğiyyāt*/les assujetties à l'impôt, cf. E.I., suppl., réf. supra; E. Levi-Provencal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1950-1967, 3 vol., 403, 435 et 576 p., ici III, pp. 445-446; Aly Mazaheri, *La Vie quotidienne des musulmans au moyen âge*, Hachette, Paris, 1951, 320 p., ici pp. 64-65; Abdelwahab Bouhdiba, *La Sexualité en Islam*, Quadrige, P.U.F., Paris, 1975, 4^e éd. 1986, 320 p., ici pp. 228-239.

⁴¹ Jean-Léon L'Africain, *Description de l'Afrique*, trad. A. Epaulard, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1956, 2 t., 630 p., ici II, p. 385. L'auteur vitupère aussi contre les *hiwā*/mignons de Fès, et contre les prostituées dont «les mœurs sont celles des prostituées dans les maisons publiques d'Europe», il critique l'hypocrisie de l'organisation étatique puisque les hôteliers sont tenus de verser au gouverneur une redevance sur ce commerce, cf. I, pp. 190-191.

⁴² Chez les Nasamons de Cyrénaïque, «les hommes les plus justes et les meilleurs... se rendent aux sépultures de leurs ancêtres, et, après avoir prié, ils s'endorment dessus; ont-ils dans leur sommeil quelque vision, c'est ce dont il font usage», cf. Herodote, *op. cit.*, IV, 172.

⁴³ Henri Duveyrier, *Les Touareg du Nord*, Challamel Aîné, Paris, 1864, rééd. Klaus Reprint, Liechtenstein, 1973, 500 + 37 p., ici p. 415 et *Journal de route*, Augustin Challamel, Paris, 1905, 215 p., ici p. 203; Erwin Von Bary, *Ghāt et les Touareg de l'Aïr*, trad. Henri Schirmer, Fischbacher, Paris, 1898, 221 p., ici pp. 186-187.

⁴⁴ On explique le petit nombre de filles-mères chez les Touareg par l'*effusio seminis inter crura*; l'avortement est inhabituel (il est tenté par des pratiques magiques) mais l'infanticide est assez fréquent. Voir Henri Lhote, *Les Touaregs du Hoggar*, Payot, Paris, 1955, 497 p., ici pp. 329-332; rééd. partielle Armand Colin, Paris, 1984, 255 p., ici pp. 182-183; Lloyd Cabot Briggs, *Tribes of the Sahara*, Harvard University Press, Cambridge – O.U.P., Londres, 1960, 295, ici pp. 129-131 et (avortement par fumigation chez les Maures) p. 250.

⁴⁵ Un des sens de la racine 'ZR = faire l'amour avec une femme.

⁴⁶ G.-H. Bousquet, *L'Éthique sexuelle de l'Islam*, G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1966, 220 p., ici 73-74.

NB. A l'époque de la rédaction de cet ouvrage, l'institution des *'azriyyāt* était en décadence.

⁴⁷ Y a-t-il eu une influence berbère sur les mœurs de certaines tribus arabes hilālīennes du territoire de l'Algérie actuelle? cf. la prostitution avant le mariage chez les *Awlād Nā'il* et les *'Amūr*, voir Emile Dermenghem, *Le Pays d'Abel*, Gallimard, Paris, 1960, 217 p., surtout pp. 65-95 (les *Nā'ilīyyāt*) et 174-175 (les *'Amūriyyāt*).

⁴⁸ A. Bouhdiba, *op. cit.*, p. 111.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 118, 156.

⁵⁰ Ces œuvres sont malheureusement peu traduites. *Ar-Rawḍ al-'āṭir* du ṣaykh Nafzāwī, xv^e siècle, Mhamedi, Tunis, s.d./trad. franç. *Le jardin enchanté*, Blondeau, Paris, 1960, 293 p., traite des parfums, des techniques positionnelles y compris dans le cas de partenaires physiquement mal assortis, des aphrodisiaques, des nombreux sobriquets dési-

gnant les organes sexuels. D'autres ouvrages traitent des vêtements érotiques, du coït et de la danse, du «coït ailleurs que dans le sexe», de l'accomplissement du *zinā'* en toute quiétude, cf. A. Bouhdiba, *op. cit.* pp. 171-193.

⁵¹ L'expression est de A. Bouhdiba, *op. cit.*, p. 250.

⁵² Cet anonymat du voile donne naissance aujourd'hui, dans certaines régions, au phénomène de la «fausse intégriste».

⁵³ On ne trouve que peu de louanges à cet égard sur les femmes des autres races dans les énumérations offertes par les géographes et voyageurs arabes. Nous citerons cependant les Nubiennes, qui ont le vagin chaud (A. Bouhdiba, *op. cit.*, p. 189) et sont vendues à des prix très élevés... à cause des délices de leurs embrassements et de leur beauté incomparable, cf. Al-Idrīsī, *Nuzhat al-Muštāq/Description de l'Afrique et de l'Espagne*, éd. trad. A. Dozy – M.J. De Goeje, Leyde, 1866, rééd. Oriental Press, Amsterdam, 1969, 242 p. (arabe) et 393 p. (français), ici p. 13/trad. p. 16.

⁵⁴ Les juristes ne sont pas d'accord sur la question de savoir si, en cas de refus de conversion, les *mağūsiyyāt* et les adoratrices d'idoles peuvent être employées comme concubines ou seulement comme domestiques, cf. Abū Yūsuf Ya 'qūb; *Kitāb al-Kharāğ*, al-Maktabat as-salafiyya, 1927-28, 304 p., ici pp. 79, 245/trad. franç. E. Fagnan, *Le Livre de l'impôt foncier*, Paul Geuthner, Paris, 1921, 352 p., ici pp. 101, 318-319.

⁵⁵ Cl. Cahen, in E.I., s.v. *Dhimma*; A. Fattal, *op. cit.*, pp. 98-99, 248-249.

⁵⁶ Ibn Sallām, *op. cit.*, § 107, p. 44 et § 119, p. 48.

⁵⁷ *Ibid.*, § 490, p. 178; Al-Balādhurī, *op. cit.*, p. 227.

⁵⁸ Plus tard, c'est volontairement, semble-t-il, que les Berbères perpétuèrent cet usage. At-Tiğānī, voyageur tunisien du xiv^e siècle, rapporte que des Berbères tripolitains, afin de pouvoir s'acquitter de leur impôt *ḡibāya*, vendaient leurs femmes et enfants aux Arabes à un prix convenu entre les deux parties, cf. *Rihla*, éd. Ḥasan Ḥusnī 'Abd al-Wahhāb, Al-Maktabat al-'arabiyya li-'l-kitāb, Tunis, 1958, 503 p., ici pp. 217-218.

QUELQUES MOTS DE CONCLUSION *

par
Alain DIERKENS

Quand, à l'initiative de son président, Hervé Hasquin, l'Institut d'Etude des Religions et de la Laïcité a décidé de retenir «Religion et sexualité» comme sujet de son colloque annuel, l'accord s'est immédiatement fait pour ne pas traiter de la totalité de ce thème (à la fois parce que l'Institut de Sociologie de l'U.L.B. s'était déjà penché sur un aspect du problème et parce qu'un volume tout récent, publié à l'initiative d'historiens de l'Université d'Aix-en-Provence, offrait de bonnes synthèses sur la question¹), mais pour centrer les exposés sur les interdits sexuels. Le choix, dans le titre, du terme *tabou* devait refléter notre souhait d'insister surtout sur les relations qu'entretiennent les interdits et le sacré, plutôt que sur les aspects moraux ou sociaux de ces interdits; nous pressentions que ce terme, fort, de *tabou* risquait de se révéler impropre dans bien des cas... et nos craintes se sont révélées justifiées dès le premier exposé, celui de Luc de Heusch, qui a mis en lumière la spécificité à la fois polynésienne et psychanalytique du concept de *tabou*.

En anthropologue, Luc de Heusch part de la constatation que toute société dispose d'un système d'interdits, qui constitue la véritable ossature symbolique du groupe. Ce système, qui pose une barrière entre le sacré et le profane, amène une série de notions comme mise à distance, éloignement, propreté/souillure, pureté/impureté; présupposant un ordre divin ou naturel du monde, il appelle la notion de transgression voire, dans certains cas (liés aux religions du Livre), celle de péché, et entretient des liens étroits avec la cuisine et la nourriture mais aussi avec le sexe. La sexualité, toutefois, occupe peu de place dans la plupart

* Le texte qui suit reprend les conclusions prononcées – improvisées – à la fin du colloque «Religion et tabou sexuel»; il présente donc un caractère de circonstance qui explique (sans les justifier) une forme parfois relâchée et certains raccourcis un peu abrupts... Qu'il me soit permis de remercier Neva Baudoux et Christine De Naeyer dont le travail et l'aide ont été essentielles à la bonne organisation du colloque.

des systèmes d'interdits des sociétés africaines qui ont été prises en exemples. En matière, fort variable, d'interdits sexuels, se révèlent quelques constantes, comme la prohibition de l'inceste, particulièrement avec la mère. Enfin, ces interdits peuvent être soit absolus, soit d'application particulière ou momentanée.

Dans la discussion qui suit cet exposé, Giulia Sissa fit remarquer qu'il faut distinguer deux types de sociétés selon qu'elles possèdent, ou non, un système de représentation des interdits (notamment sexuels) régi ou contrôlé par une puissance, une autorité incontestée, un Dieu qui juge, réagit et, le cas échéant, punit. Cette intrusion massive de Dieu (ou des dieux) dans la société – par exemple, sur base de commandements absolus à respecter sous peine de sanction divine (et pas seulement humaine) – se marque surtout dans les religions du Livre; elle conduit à présenter, comme Luc de Heusch l'a suggéré, le tabou comme une catégorie située à l'intersection des domaines de la souillure et de l'interdit social et conduisant à une dégradation de l'être spirituel: les interdits sont alors marqués par Dieu et leur transgression est colorée par la notion de péché ou de souillure.

Contrastant avec la quasi totalité des exposés présentés au cours de ce colloque, les textes présentés par Nicole Loraux sur «le plaisir des dieux» dans la mythologie grecque classique montrent comment les dieux de l'Olympe échappent à tout interdit sexuel absolu. Certes la nature du plaisir qu'ils éprouvent est presque totalement inconnaissable, sauf dans le cas des unions primordiales, des métamorphoses animalières des dieux (au cours desquelles la nature bestiale, violente et indomptable, infléchit le désir) et, parfois, des amours des dieux ou déesses avec les mortels. C'est que, suivant une belle image, les dieux ont coupé les ailes d'Eros, le contraignant ainsi à agir principalement sur terre. En somme, la vraie question n'est pas dans une transgression d'un ordre divin absolu, mais dans le mélange né de l'union inégale entre femme (ou homme) et dieu (ou déesse).

Une figure comme celle de Philon d'Alexandrie, au confluent des traditions philosophiques grecques (moyen-platonisme, voire pythagorisme; stoïcisme) et juives, révèle une mutation dans le discours. Pour Philon, au tout début de notre ère, l'ordre divin, révélé, ne peut être enfreint en aucun cas, et, de son catalogue d'interdits, relevé avec érudition et perspicacité par Baudouin Decharmeux se dégagent le primat de la procréation sur le plaisir et l'idée d'un ordre naturel en vertu duquel Philon condamne sans appel tout croisement, tout artifice qui conduirait à ne plus bien distinguer l'homme de la femme ou l'humain de l'animal, toute relation inégale (avec, comme points culminants, la pédérastie et la bestialité qui engendre des monstres).

On se trouve là devant l'amorce de ce que, après d'autres, Giulia Sissa a appelé le «virage chrétien» des III^e-V^e siècles et caractérisé avec finesse, en

s'appuyant sur Tertullien, Jean Chrysostome et Augustin, comme le passage du désir insatiable des philosophes grecs au plaisir confisqué des premiers Pères de l'Eglise. Discontinuité qui repose bien sûr sur la présence d'un Dieu tout-puissant et l'existence d'une Loi révélée, mais aussi sur une autre conscience du temps. Un temps qui conduit, pour les élus, à la béatitude éternelle par rapport à laquelle tout plaisir terrestre est fugace et sans sel: même le mariage heureux, par son caractère éphémère, ne peut soutenir la comparaison avec la virginité qui, seule, peut anticiper sur terre les sensations de la pleine jouissance et du bonheur infini. Un temps aussi, dans lequel le désir se confond avec l'acte: la naissance insidieuse du désir doit, par conséquent, être surveillée plus attentivement encore que l'acte lui-même.

Discontinuité donc, mais dont l'origine ne réside peut-être pas tant dans une spécificité du message chrétien que dans une nouvelle vision du monde et des relations avec le divin qui se développe dans la société de l'Antiquité tardive et qu'ont bien mise en évidence Peter Brown et Paul Veyne². Nombre de courants philosophiques non-chrétiens des III^e-IV^e siècles présentent, en effet, un schéma similaire à celui qui triomphera avec l'éthique chrétienne: c'est ce qu'a évoqué Robert Joly dans une intervention importante et, d'une certaine façon, c'est ce qu'a montré Aline Rousselle par la voix d'Alain Boureau³. Les catégories d'interdits religieux (incapacité d'accès au baptême, exclusion de la communauté chrétienne) sont rigoureusement identiques à celles qui se perçoivent dans le droit romain tel qu'il se définit au III^e siècle. La *Tradition Apostolique* rédigée dans la Rome du III^e siècle, les canons des conciles des IV^e-V^e siècles (particulièrement ceux du concile d'Hippone de 427) révèlent que les exigences chrétiennes pour le baptême rejoignent les exigences civiles romaines pour l'entrée dans la magistrature et que les catégories d'infamie (par profession ou par dégradation civique) ont une même nature dans les deux systèmes. La différence fondamentale réside dans l'existence d'un ascétisme sexuel conduisant à prôner le célibat pour les membres de la «magistrature chrétienne» constituée par les diacres, les prêtres, les évêques.

En fait, les communications de Giulia Sissa et d'Aline Rousselle se complètent parfaitement et révèlent, une fois de plus, la mutation dans l'esprit, dans le «style», dans le mode de relation qui se marque au III^e siècle et qui se coule dans des textes normatifs qui valent, du IV^e au V^e siècle, tant pour le monde sacré que pour l'organisation de la société civile. Ce qui, en somme, ne surprend guère dans un monde qui ne distingue pas nettement Eglise et Etat.

La mise en place d'un système chrétien d'interdits sexuels a été remarquablement éclairée par l'exposé d'Alain Boureau dont l'objet précis – l'inceste adelphique – débouche sur des notations majeures, notamment sur la théorisation *a posteriori* d'un interdit fondamental. Le cas de l'inceste adelphique montre, en effet, comment un interdit non-divin (puisque nécessaire au développement du genre humain à partir d'Adam et Eve et, donc, voulu par Dieu)

peut être intégré dans un système juridique religieux et tantôt admis, tantôt occulté.

On doit à Jean-Louis Flandrin d'avoir, sur base des recueils de peines tarifées pour délits spirituels (les pénitentiels) des ^{vi}-^x^e siècles, analysé un type d'interdit sexuel imposant aux époux qui observaient la doctrine de l'Eglise des prouesses de continence qui semblent n'avoir jamais été égalées dans l'histoire universelle du mariage⁴: continence forcée qui peut être d'application, si l'on suit les calculs minutieux de J.-L. Flandrin, pendant plus de trois cents jours par an. Cette sacralisation du temps de continence vient, bien sûr, de l'intégration de la sexualité dans la catégorie anthropologique de l'impropre. Elle n'en réunit pas moins, en les cumulant, des traditions fort différentes: des traditions relatives au non-contact avec la femme pendant ses règles ou après l'accouchement, qui viennent en droite ligne du monde juif (et du Lévitique); des traditions prônant la continence pendant la grossesse attestées chez les philosophes stoïciens; des traditions de respect des fêtes sacrées dont l'origine principale – comme le montre une enquête en cours de Guy Philippart⁵ – se trouve dans le monde romain. Cette fusion de traditions, qui a pour but (comme l'a prouvé Flandrin) de régler le commerce charnel, de ne pas pervertir le mariage et de mener une guerre impitoyable au plaisir, serait étroitement liée au monde monastique qui, avant les mesures radicales prises sous son influence par ce que l'on a coutume d'appeler «réforme grégorienne», incarne le célibat et la continence comme conditions nécessaires – et presque indispensables – au salut.

Le monde monastique du Haut Moyen Age: ce serait lui, à en croire Guy Philippart, qui aurait été à l'origine d'une image nouvelle du mythe marial. A vrai dire, ce n'est pas une surprise. Même si je refuse absolument l'image absurde de l'Eglise en général, de l'institution monastique en particulier comme seules lumières dans une société haut-médiévale qui aurait été caractérisée par le stupre, la violence, la barbarie et la luxure (image véhiculée par nombre de romans historiques récents mais aussi par des historiens sérieux)⁶, il n'en reste pas moins que le monachisme est un des legs les plus prestigieux de l'Antiquité au Moyen Age et qu'il est l'image même de la continuité idéologique entre le Bas-Empire et le Haut Moyen Age⁷. Ce serait donc dans ces communautés, librement constituées *sub regula et abbate*, d'hommes qui consacrent, dans le célibat le plus strict, leur vie au culte divin, que serait apparu un nouveau rôle de la Vierge Marie: cette place résulte du statut particulier de la Vierge, figure par excellence de la transgression de l'ordre divin, puisqu'à la justice «objective» (type psychostasie) Marie substitue une justice plus «féodale» dans le sens où l'allégeance et les liens personnels prennent le pas sur les règles normales de la vie. De la même façon, Marie – parce qu'elle est Vierge et que ce fait, point de dogme, est non discutable et non discuté – peut devenir l'image de toute transgression: Guy Philippart a montré que ces infractions à l'ordre chrétien touchent tant à la prohibition de l'inceste (dans la tradition du *Cantique des*

Cantiques) qu'à la permission ainsi offerte aux moines et religieux de disposer d'un objet illimité de rêve et de fantasme.

Le programme du colloque fait – hélas – apparaître une criante lacune chronologique entre la définition précise de normes, notamment en matière de sexualité, dans le sillage de la réforme grégorienne de la seconde moitié du *x^e* siècle, et la communication d'Henri Plard sur la place de la sexualité dans la société anglicane des *xvii^e* et *xviii^e* siècles. Il y aurait eu place, bien sûr, pour l'un ou l'autre exposé mettant en exergue la distorsion entre les positions défendues par un pouvoir pontifical de plus en plus théocratique aux *xii^e* et *xiii^e* siècles et par nombre de mouvements marginaux, le plus souvent condamnés comme hérétiques. Plutôt que de considérer que l'interdit, notamment en matière sexuelle, ressortissait au pouvoir pontifical et au domaine du droit canonique, certains de ces mouvements «déviant» proposaient des solutions relevant d'autres systèmes cohérents. Pour les uns – comme les cathares, évidemment –, toute matière était mauvaise par essence et toute forme de sexualité, de nature diabolique. Pour les autres, sensibles à l'idée que la Nature est création de Dieu, suivre les pulsions naturelles est plus agréable à Dieu que d'obéir à des règlements cléricaux. C'est dans cette optique qu'on peut citer certains courants religieux récemment étudiés par Gabriel Audisio⁶: sectes adamiques des *xiii^e* et *xv^e* siècles dans lesquels tout tabou sexuel est refusé, y compris l'adultère et l'inceste; Frères du Libre Esprit qui revendiquent, dans leur volonté de communier avec Dieu, une liberté qui annonce la démarche de la *Devotio Moderna*; coutumes vaudoises attestées à la fin du *xv^e* siècle; tradition des Spirituels, manifeste à Munster en 1534-1535, qui débouche sur la légitimité de la polygamie et de l'amour libre.

Henri Plard a rappelé la position extrêmement rigoureuse d'un Calvin pour qui le mariage était obligatoire à moins d'avoir reçu le don de continence, toute sexualité – quelle qu'elle soit – hors mariage était illicite et même dans le mariage, des règles strictes régissaient la vie sexuelle. Cette position théorique rigide est, dans l'Angleterre puritaine des *xvii^e* et *xviii^e* siècles, tempérée dans les faits comme l'attestent le nombre très élevé de conceptions pré-nuptiales et la pratique de «privautés», parfaitement autorisée dans des limites implicites, du *bending* encouragé parfois par les parents des deux parties.

Inévitable distorsion entre droit et pratique, entre réglementation absolue et vie quotidienne: c'est aussi ce qu'a montré, avec clarté et netteté, Anne Morelli à propos des premières années du pontificat de Jean-Paul II. D'une part, l'affirmation radicale des points de vue traditionnels du catholicisme en matière de sexualité hors mariage, de contraception, d'homosexualité, de célibat de prêtre, etc.; d'autre part, la volonté d'ouverture, de réalisme, de modération d'un monde catholique organiquement lié au Saint-Siège. On se trouve évidemment ici devant un conflit récurrent dans l'Eglise catholique entre le pouvoir théocratique incarné par le pape et une Eglise personnification de la communauté des fidèles, repré-

sentée par les évêques, éventuellement réunis en concile. Mais au-delà de ce conflit pape/concile ou Rome/églises locales, se placent les critères de définition de l'interdiction de ce qui constitue une atteinte à l'ordre divin, du *tabou*.

J'avoue être quelque peu dérouté après avoir entendu l'exposé magistral de Michel Graulich sur la sexualité dans le monde aztèque: les similitudes avec l'éthique chrétienne (ou, plus exactement, avec la morale catholique la plus rigide) sont tellement frappantes que je ne puis, probablement par incompetence, m'empêcher de penser à une *interpretatio christiana*, par un clergé espagnol proche de l'esprit de la Contre-Réforme, d'une religion dont la logique lui échappait dans une large mesure⁹. Seule une étude comparative – et comparatiste – plus poussée permettrait d'aller plus loin dans l'analyse des convergences et divergences.

La synthèse présentée par Thomas Gergely de la morale juive en matière de sexualité révèle que à l'encontre d'une opinion répandue, le judaïsme se montre fort libéral sur la question, visant seulement à définir des règles de pureté et de sainteté morale destinées à un épanouissement du couple¹⁰. Adam et Eve, couple humain idéal, sont présentés de telle façon qu'est exclue toute idée de péché originel. Bref, loin de l'idéalisation de l'abstinence ou de la tentation ascétique, le Talmud insiste surtout sur la sanctification de la famille (tabous d'inceste et d'adultère) et sur le respect de la loi divine de la procréation (tabou d'onanisme).

Quant à l'Islam, Anne-Claude Dero a mis l'accent sur la référence constante, dans le système juridique du *Fikh*, au Coran et à la Sunna, bases incontestables et omniprésentes d'une société patriarcale, inégalitaire, qui ne connaît pas le péché originel, reconnaît à peine le célibat et accepte une sexualité exubérante dans le mariage, éventuellement polygamique. Malgré une évolution évidente et des différences dans les interprétations de la religion islamique, la présence de textes révélés fournit un carcan qui détermine nombre d'interdits. Cet exposé théorique a trouvé une application pratique et historique quand Jacques Thiry a envisagé la situation des femmes berbères avant et pendant la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes au VII^e siècle, en insistant sur l'opposition entre la permissivité de la société berbère et les exigences des troupes arabes et en mettant ainsi en évidence un système social, dont l'originalité est aussi perceptible dans une vie sexuelle particulièrement libre.

De réelles conclusions, il ne pouvait être question à brûle pourpoint, sans temps laissé à la réflexion, après un colloque aussi riche. La lecture attentive des Actes du colloque pourra seule autoriser d'éventuelles conclusions solides et montrer si nous avons finalement eu raison de préférer l'idée de tabou à celle d'interdit. A vrai dire, je crois maintenant que «tabou», notion trop connotée psychanalytiquement et trop spécifique, aurait avantageusement dû être remplacé par «interdit»... une fois accepté (comme le sociologue Claude Javeau me le souffle) qu'interdit n'est pas interdiction et a forcément un caractère sacré¹¹.

NOTES

¹ *Société et procréation. Les facteurs qui l'influencent*, éd. R. Gubbels, Bruxelles, Editions de l'U.L.B., 1981; *Sexualité et religions. Textes réunis par M. Bernos*, Paris, Editions du Cerf, 1988.

² Voir, en particulier, P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley, 1982 (tr.: *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1985) et id., *The Making of Late Antiquity*, Harvard, 1978 (tr. fr.: *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, 1983), ainsi que la superbe préface de P. Veyne à la traduction française de ce dernier livre (*Genèse...*, p. VII-XXII). Voir aussi, tout récemment, P. Brown, *Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Columbia University Press, 1989.

³ Aline Rousselle (qui est, par ailleurs, la traductrice des ouvrages cités de Peter Brown), empêchée de se rendre à Bruxelles, avait eu l'amabilité de transmettre son texte à Alain Boureau, qui l'a lu au cours du colloque.

⁴ En particulier J.-L. Flandrin, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (vi-x^e siècle)*, Paris, Seuil, 1983, citation p. 115.

⁵ G. Philippart, «Temps sacré, temps chôme. Jours chômés en Occident de Caton l'Ancien à Louis le Pieux», *Le travail au Moyen Age. Une approche interdisciplinaire. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 21-23 mai 1987*, éd. J. Hamesse et C. Muraille-Samaran, Louvain-la-Neuve, U.C.L., 1990, p. 23-34.

⁶ Pour l'aspect caricatural, voir, par exemple, J. Duquesne, *Saint Eloi*, Paris, 1985 (et mon compte-rendu dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, t. 66, 1988, p. 455-457). Pour l'aspect plus «sérieux», voir, par exemple, M. Rouche, «Haut Moyen Age occidental», *Histoire de la vie privée*, t. 1: *De l'Empire romain à l'an mil*, Paris, 1985, p. 399-529.

⁷ Telle était une des idées-force de François Masai; cfr., par exemple, Fr. Masai, «Continuité romaine et réveil évangélique aux origines de la chrétienté médiévale», *D'une déposition à un couronnement, 476-800. Rupture ou continuité dans la naissance de l'Occident médiéval*, Bruxelles, 1977, p. 16-43.

⁸ G. Audisio, «Sectes et sexe: puritanisme et licence (xiv-xv^e siècles)», *Sexualité et religions*, op. cit., p. 201-216.

⁹ Dans le même sens, N. Wachtel, *La vision des vaincus*, Paris, 1970.

¹⁰ Dans le même sens, A. Tsitrona, «Sexe et mariage dans la tradition juive», *Sexualité et religions*, op. cit., p. 95-133.

¹¹ Sur l'attitude de l'Eglise en matière de sexualité, voir l'ouvrage – qui donne encore plus que son titre ne le laisse supposer... – de J.A. Brundage, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago-Londres, 1987, XXIV-674 p. Ainsi que l'article fondamental de L. Milis, «Pureté et sexualité», à paraître dans *Villes et campagnes dans l'Occident médiéval. Mélanges offerts à Georges Despy*, éd. A. Dierkens et J.-M. Duvosquel (1991).

TABLE DES MATIERES

Note de l'éditeur par Jacques Marx	7
Les vicissitudes de la notion d'interdit par Luc de Heusch	9
Interdits sexuels dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit «le Juif» par Baudouin Decharneux	17
Du désir insatiable au plaisir captivé par Giulia Sissa	33
Le sexe et la parole: conciles occidentaux (iv ^e -v ^e s.) et droit romain par Aline Rouselle	49
L'inceste adelphique dans la chrétienté médiévale par Alain Boureau	65
La «fréquentation»: interdits et privautés dans l'Angleterre des xvii ^e et xviii ^e siècles par Henri Plard	79
Tensions entre le Vatican et sa «périphérie» à propos de la sexualité sous le pontificat de Jean Paul II par Anne Morelli	91
La fleur défendue. Interdits sexuels en Mésoamérique par Michel Graulich	105
«Vous ne suivrez pas les désirs de votre cœur et de vos yeux...» Judaïsme et comportement sexuel par Thomas Gergely	117
L'insertion des tabous sexuels dans le système du <i>Fiqh</i> par Anne-Claude Dero	129
Les femmes berbères et la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes par Jacques Thiry	139
Quelques mots de conclusion par Alain Dierkens	151

Table des matières

Note de l'éditeur, par Jacques Marx

Les vicissitudes de la notion d'interdit, par Luc de Heusch

Interdits sexuels dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit "le Juif",
par Baudouin Decharneux

Du désir insatiable au plaisir captivé, par Giulia Sissa

Le sexe et la parole : conciles occidentaux et droit romain, par Aline Rousselle

L'inceste adelphique dans la chrétienté médiévale, par Alain Boureau

La "fréquentation" : interdits et privautés dans l'Angleterre des XVII^e et
XVIII^e siècles, par Henri Plard

Tensions entre le Vatican et sa "périphérie" à propos de la sexualité sous le
pontificat de Jean Paul II, par Anne Morelli

La fleur défendue. Interdits sexuels en Mésoamérique, par Michel Graulich

"Vous ne suivrez pas les désirs de votre cœur et de vos yeux..." Judaïsme et
comportement sexuel, par Thomas Gergely

L'insertion des tabous sexuels dans le système du *Fiqh*, par Anne-Claude Dero

Les femmes berbères et la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes,
par Jacques Thiry

Quelques mots de conclusion, par Alain Dierkens

ISBN 2-8004-1018-3



9 782800 410180

Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici. Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayants droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. *Gratuité*

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. *Buts poursuivis*

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (editions@admin.ulb.ac.be).

6. *Citation*

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. *Liens profonds*

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. *Sous format électronique*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

9. *Sur support papier*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. *Références*

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.