



HAL
open science

L'humanité des monstres et leur accès aux sacrements dans la pensée médiévale

Maaïke van der Lugt

► **To cite this version:**

Maaïke van der Lugt. L'humanité des monstres et leur accès aux sacrements dans la pensée médiévale. Monstres, humanité et sacrements dans la pensée médiévale, Dec 2005, Paris, France. pp.135-161. halshs-00175497

HAL Id: halshs-00175497

<https://shs.hal.science/halshs-00175497v1>

Submitted on 28 Jan 2008

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

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

L'humanité des monstres et leur accès aux sacrements dans la pensée médiévale*

Maaïke van der Lugt

Au mois de janvier 1317 naquit, près de Florence, un « garçon avec deux corps ». Giovanni Villani signale que, amené à la ville, les prieurs refusèrent de le faire entrer au palais, parce que les monstres ainsi faits « annoncent, selon les anciens, des maux futurs ». Le petit être double mourut au bout de vingt jours à l'hôpital de Santa Maria della Scala, « d'abord l'un, puis l'autre »¹. Un relief sculpté contemporain, sur la façade de l'institution, le représente : on y voit un tronc commun, avec une tête et deux bras à chaque extrémité, et une paire de jambes, surmontée d'un sexe mâle, qui sort perpendiculairement d'un flanc, une troisième jambe déformée sortant de l'autre². Un siècle plus tard, un autre chroniqueur, le Bourgeois de Paris, raconte un événement similaire dans son journal : la naissance, à Aubervilliers, de deux enfants qui se partageaient le ventre et le nombril, mais qui avaient deux têtes, quatre bras, deux cous, deux dos, quatre jambes et quatre pieds. Les jumelles moururent une heure après avoir été baptisées – l'une s'appelait Agnès, l'autre Jeanne – et furent ensuite exposées pendant trois jours au peuple de Paris qui se pressa pour les voir. Le Bourgeois de Paris assure les avoir lui-même tenues entre les mains³.

*Publié, sans les références en latin, dans Caiozzo A. et Demartini A.-E., *Monstre et imaginaire social. Approches historiques*, Paris : Créaphis, 2008, pp. 135-161.

1. Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, X, 79 : « E nel detto anno, del mese di gennaio, a la signoria del detto conte [da Battifolle] nacque al Terraio in Valdarno uno fanciullo con due corpi così fatto, e fu recato in Firenze, e vivette più di XX dì ; poi morì a lo spedale di Santa Maria della Scala, l'uno prima che l'altro : e volendo essere recato vivo a' priori ch'allora erano, per maraviglia non vollono ch'entrasse in palagio, recandosi a pianta e sospetto di sì fatto mostro, il quale secondo l'oppenione degli antichi ove nasce era segno di futuro danno » (éd. Porta G., *Nuova Cronica di Giovanni Villani*, 3 vol., Parme, 1991, 2, p. 284).

2. Le relief, actuellement dans le Museo di San Marco, est reproduit chez Daston et Park (cité note 5), p. 55.

3. *Journal d'un bourgeois de 1405-1449* : « Item, le 6^e jour du mois de juin audit an 1429, furent nées à Aubervilliers deux enfants qui étaient proprement, ainsi comme cette figure est, car pour vrai je les vis et les tins entre mes mains, et avaient, comme vous voyez, deux têtes, quatre bras, deux cous, quatre jambes, quatre pieds, et n'avaient qu'un ventre et qu'un nombril, deux têtes, deux dos. Et furent christianées, et furent trois jours sur terre pour voir la grande merveille au peuple de Paris ; et pour vrai, du peuple de Paris y fut les voir plus de dix mille personnes, hommes que femmes [. . .]. Elles furent nées environ sept heures au matin, et furent christianées en la paroisse Saint-Christophe, et la dextre fut nommée Agnès, la senestre Jeanne et vécurèrent après le baptême une heure », éd. Beaune C., Paris, 1990, pp. 259-260.

Les chroniques médiévales décrivent, avec une certaine fréquence, la naissance d'enfants dont l'apparence physique insolite conduit les chroniqueurs à les désigner comme des monstres (*monstrum*, *prodigium*, *portentum*, *ostensum*, etc.⁴). Comme l'ont montré Lorraine Daston et Katherine Park dans un livre important, ces récits illustrent les réactions suscitées par les naissances monstrueuses dans la société médiévale⁵. Provoquant parfois la fascination, comme dans le second récit, les émotions d'inquiétude et d'horreur prédominent, que l'on interprète ces naissances, comme dans le récit de Villani, et à l'instar des Romains déjà, comme le signe d'un mal futur, ou – approche d'inspiration chrétienne – comme l'effet visible du péché, le plus souvent une faute collective⁶. Loin de n'être qu'un drame privé, la naissance d'un enfant monstrueux est un événement public qui attire les foules, appelle l'intervention des autorités et suscite des initiatives de commémoration pour que le message véhiculé par le prodige ne se perde pas.

La place et la signification des naissances prodigieuses dans la société médiévale ne sont ainsi pas les mêmes que celles d'un autre type de monstres : les peuples ou races légendaires, tels les hommes sans tête (*blemmymae*), les cynocéphales ou les pygmées, et ce même si leur apparence peut être similaire (nains et pygmées, hermaphrodites et peuple androgyne, par exemple)⁷. Alors que les naissances monstrueuses – des *cas* et non des groupes – font irruption au sein même du monde chrétien, les peuples monstrueux vivent sur les confins du monde connu, suscitant moins la peur que l'émerveillement, à l'instar d'autres *mirabilia* sur les marges du monde⁸. Suivant le motif augustinien de la *concordia discors*, les races légendaires embellissent la création, leur fonction esthétique constituant en même temps leur raison d'être⁹.

Il est vrai qu'Augustin égalise les espèces merveilleuses et les individus prodigieux comme autant de manifestations de la volonté divine, en disant que rien ne peut être contre nature, puisque tout émane de Dieu. Cependant, avec l'autonomisation progressive de la nature à partir du XII^e siècle, l'écart entre les deux types de monstres se creuse. Si les races légendaires complètent en quelque sorte l'ordre de la nature, les naissances monstrueuses apparaissent comme le fruit d'une suspension temporaire du cours habituel de la nature, due à l'intervention d'un Dieu en colère ou à une erreur de la nature, qui, loin de répondre à des lois d'airain, laisse parfois échapper des produits

4. Le sens de ces termes n'est pas limité aux monstres mais renvoie aux phénomènes merveilleux et extraordinaires en général. Cependant, dès l'époque carolingienne, le *monstrum* apparaît essentiellement comme un phénomène zoologique. Cf. Friedman J. B., *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge (Mass.), 1981, p. 111.

5. Daston L. et Park K., *Wonders and the Order of Nature*, New York, 1998, chapitre 1. Elles citent les récits de Villani et du Bourgeois de Paris aux pages 57 et 65 respectivement.

6. Les naissances monstrueuses peuvent aussi être interprétées comme la conséquence de la violation des normes sexuelles par les parents ; le monstre lui-même n'est pas en cause. Cf. Daston L. et Park K., *Wonders, op. cit.*, p. 56, p. 181. Les deux interprétations peuvent aussi se compléter, le mal futur annoncé par le monstre punissant le péché passé.

7. Voir Daston L. et Park K., *Wonders, op. cit.*, pp. 48-59, p. 175, p. 181.

8. Dans l'Occident médiéval, cette attitude positive envers les merveilles des marges semble se développer à partir du XII^e et surtout du XIII^e siècle. Les textes du Haut Moyen Âge accentuent en revanche le caractère menaçant des merveilles de l'Orient. Cf. Daston L. et Park K., *Wonders, op. cit.*, pp. 26-27.

9. Friedman J. B., *The Monstrous Races, op. cit.*, pp. 184-185.

imparfaits¹⁰.

Cette rapide évocation de la distinction entre monstre individuel et race monstrueuse permet d'évacuer ce que je ne ferai pas dans cet article, c'est-à-dire dresser une typologie des monstres ou étudier les représentations des monstres au Moyen Age¹¹. Je partirai d'une conception savante de la monstruosité qui ne recouvre que partiellement le langage des sources littéraires. En effet, selon l'approche particulièrement gradualiste d'Aristote, assimilée par les savants médiévaux à partir du XIII^e siècle, le concept de la monstruosité est relatif. Le monstre au sens fort est certes celui dont la forme n'est pas humaine, mais tout enfant qui ne ressemble pas à ses parents est déjà en quelque sorte monstrueux, dans la mesure où la force du sperme n'est pas parvenue à reproduire l'apparence du père¹². Si le Moyen Age ignore les cabinets de curiosités, les collections de fœtus anormaux et la tératologie comme domaine de recherche bien définie, les philosophes et médecins médiévaux proposent assez souvent, dans le sillage d'Aristote et des médecins grecs et arabes, des explications purement naturelles des naissances monstrueuses¹³.

Dans les textes des savants médiévaux que j'étudierai dans les pages qui suivent, la distinction entre race monstrueuse et individu prodigieux a moins d'importance que de savoir tracer une limite entre humanité et inhumanité : c'est le problème de l'appartenance des monstres à l'espèce humaine ou, pour retranscrire cette question dans le lexique spirituel et théologique, de leur statut dans l'économie du salut et de leur accès au sacrement de baptême. Ces questions s'inscrivent dans un ensemble d'interrogations sur les limites de la personne humaine, questions qui permettent aux savants scolastiques de mieux la définir. Cependant, en fonction de leur anomalie, les monstres mettent aussi en cause d'autres classifications, comme la division entre les sexes, dans le cas de l'hermaphrodite dont l'humanité ne fait pas de doute. En même

10. Daston L. et Park K., *Wonders, op. cit.*, pp. 48-57. Sur le changement de la conception de la nature à partir du XI^e siècle, voir aussi Van der Lugt M., *Le ver, le démon et la vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris, 2004, pp. 16-21.

11. Pour l'Occident médiéval, il existe une bibliographie abondante. Outre l'ouvrage de Daston et Park et celui de Friedman, mentionnons, sans aucune prétention à l'exhaustivité, Kappler C., *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, Paris, 1980; Lecouteux C., *Les monstres dans la pensée médiévale européenne*, Paris, 1993; Williams D., *Deformed Discourse : The Function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature*, Exeter, 1996; Olsen K. E. et Houwen L. A. J. R. (éd.), *Monsters and the Monstrous in Medieval Northwest Europe*, Leuven, 2001; Bovey A., *Monsters and Grotesques in Medieval Manuscripts*, Londres, 2002.

12. C'est dans cette perspective que l'on doit comprendre la célèbre qualification de la femme comme « contre nature » (*De generatione animalium*, IV, 3, 767b). Aristote souligne toutefois que la femme n'est pas un monstre au vrai sens du terme, dans la mesure où sa naissance possède une cause finale : la perpétuation de l'espèce. Cette dimension manque au vrai monstre qui n'est que le résultat d'un concours de causes circonstanciées. Ajoutons que l'appartenance de la femme à l'espèce humaine et sa possession d'une âme va de soi pour les théologiens médiévaux. L'interdiction de l'ordination des femmes a d'autres raisons. Dans ce qui suit, je me concentre sur les formes de monstruosité qui posent le problème de l'appartenance à l'espèce humaine et de l'accès aux sacrements.

13. Il n'existe, à ma connaissance, pas d'étude générale des explications naturalistes des monstres au Moyen Age. Voir, pour le cas d'Albert le Grand, Demaitre L. E. et Travill A. A., « Human Embryology and Development in the Works of Albertus Magnus », in Weisheipl J. (éd.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, Toronto, 1980, pp. 405-440. Daston L. et Park K., *Wonders, op. cit.*, chapitre 5 proposent une étude détaillée des discours naturalistes sur les monstres au début de l'Époque moderne.

temps, l'enjeu des débats sur les monstres a une dimension éminemment pratique : il s'agit de décider quelle politique l'Église doit adopter face aux monstres, parfois dans des situations d'urgence. Faut-il évangéliser les races monstrueuses, baptiser les enfants monstrueux ? Les monstres peuvent-ils conclure un mariage, être ordonnés prêtre ?

Peuples sur les marges et les frontières de l'humanité

Comme sur beaucoup de sujets, c'est Augustin (354-430), référence obligée pour l'Occident médiéval, qui a lancé le débat sur l'humanité des races monstrueuses. Dans un passage célèbre de la *Cité de Dieu*, il laisse ouverte la question de leur existence, tout en ajoutant que s'ils existent, la question de leur appartenance à l'espèce humaine doit se poser. Leur apparence insolite n'a rien de choquant, dans la mesure où elle reflète la volonté de Dieu, et elle n'est certainement pas un critère pour exclure leur humanité. Après tout, on ne doute pas de la nature humaine des prodiges individuels. L'homme est un « animal rationnel mortel » ; c'est donc l'âme rationnelle qui distingue l'homme des autres animaux¹⁴. Comme l'explique Augustin ailleurs, la parole de la Genèse selon laquelle l'homme a été créé d'après l'image de Dieu (1 :26 et 1 :27) ne doit pas se comprendre dans un sens corporel¹⁵. Si donc les peuples monstrueux ont une âme rationnelle, on ne saurait douter qu'ils descendent, comme nous, d'Adam. Mais ont-ils une âme ? Prudent comme à son habitude, Augustin ne se prononce finalement pas sur ce point, ni n'explique comment reconnaître la présence de l'âme rationnelle, invisible. Cependant, la discussion véhicule une conception inclusive et universaliste de l'humanité et une grande indifférence envers les anomalies physiques. D'autre part, l'extrapolation des naissances monstrueuses aux races extraordinaires montre que l'humanité des enfants prodigieux, et donc leur accès aux sacrements, va de soi. L'analogie est encore plus explicite chez l'encyclopédiste Isidore de Séville¹⁶, qui dresse, deux siècles plus tard, une typologie très influente des monstres, dans laquelle il affirme pourtant également que les cynocéphales, à cause de leur apparence canine, s'assimilent aux animaux plutôt qu'aux hommes¹⁷. La vision inclusive de l'humanité se confirme dans les écrits d'autres Pères de l'Église bien connus au Moyen Âge, comme dans le portrait dressé par Jérôme d'un monstre hybride que rencontre saint Antoine dans le désert¹⁸.

Soulignons que cette attitude chrétienne tranche avec la tradition romaine. La Loi des XII tables ordonne l'élimination des enfants faibles et monstrueux. La pratique de la suppression de ces derniers, considérés comme de mauvais augure, est effective-

14. Augustin d'Hippone, *De civitate Dei*, XVI, 8, 1-2 (*Bibliothèque augustinienne* 36, pp. 206-212).

15. Augustin d'Hippone, *Confessiones*, VI, 3, 4 (*Bibliothèque augustinienne* 13, p. 524).

16. Isidore de Séville, *Etymologiarum sive Originum libri xx*, XI, 3 : « Sicut autem in singulis gentibus quaedam monstra sunt hominum, ita in universo genere humano quaedam monstra sunt gentium, ut Gigantes, Cynocephali, Cyclopes, et cetera. » (éd. Lindsay W. M., Oxford, 1911, 2 vol., t. 2, sans pagination). Isidore ne pose pas la question de l'humanité des monstres de manière explicite, mais il présente, par le vocabulaire utilisé, les races légendaires et les naissances prodigieuses comme des êtres humains.

17. Isidore, *ibidem* : « Cynocephali appellantur, eo quod canina capita habeant, quousque ipsi latratus magis bestias quam homines confitentur ».

18. Jérôme, *Vita sancti Pauli*, 8 (PL 23, c. 23). Cf. Van der Lugt M., *Le ver*, op. cit., pp. 196-198.

ment attestée. Sans préconiser leur élimination, le droit romain refuse quant à lui de leur reconnaître le statut d'enfant avec tous les droits qui y sont associés, en précisant toutefois que ceci s'applique aux cas les plus sévères, dont l'apparence n'est pas humaine, et non aux individus affectés d'une simple malformation¹⁹. L'âme ne joue aucun rôle dans ces considérations. Augustin et le droit romain constitueront, à côté d'autres traditions (philosophiques, littéraires, etc.), deux références importantes pour les débats médiévaux sur le statut ontologique, juridique et spirituel des monstres.

Dans l'Occident médiéval, le problème de l'humanité des races monstrueuses (ou, dans les termes d'Augustin, leur origine en Adam) surgit de temps à autre, sans jamais constituer un thème central. Au ix^e siècle, Ratramne de Corbie, répond, dans une lettre célèbre, aux interrogations du missionnaire Rimbert qui souhaite savoir si les cynocéphales qu'il a rencontrés, ou risque de rencontrer, au Danemark ont une âme, et donc, implicitement, s'il convient de les évangéliser²⁰. Selon Ratramne, les « docteurs de l'Eglise » considèrent les cynocéphales, à cause de leur apparence canine, comme des animaux plutôt que des hommes, référence probable à Isidore de Séville. S'il arrive à la conclusion opposée, ce n'est pas à cause de l'autorité d'Augustin qu'il ne cite curieusement pas, ni à la faveur de l'analogie entre naissances inhabituelles et peuples monstrueux, pour laquelle il cite explicitement Isidore de Séville. Au contraire, Ratramne souligne que tout ce qui est issu des hommes n'est pas nécessairement humain, évoquant, là encore d'après Isidore, le cas de femmes accouchant d'un veau, d'un serpent, ou d'un être hybride, mi-homme, mi-animal²¹. Il semble aussi dubitatif sur l'appartenance à l'espèce humaine d'autres peuples monstrueux. Pour les cynocéphales, c'est le témoignage de Rimbert sur leurs mœurs et leur mode de vie qui est déterminant. Les cynocéphales portent des vêtements – signe de leur sens de la pudeur et de leurs capacités techniques –, pratiquent l'agriculture, ont des animaux domestiqués et vivent en société, selon des coutumes ; tout cela suppose la présence d'une âme rationnelle. La légende de saint Christophe, cynocéphale martyr, apporte un argument supplémentaire²².

19. *Digeste*, 1.5.14 : « Paulus. Non sunt liberi qui contra formam humani generis converso more procreantur, veluti si mulier monstrosum aliquid, aut prodigiosum enixa sit. Partus autem, qui membrorum humanorum officia ampliavit aliquatenus videtur effectus ; et ideo inter liberos connumerabitur ». Voir Schrage E., « Capable of Containing a Reasonable Soul », *Collatio iuris romani*, Amsterdam, 1995, II, pp. 469-488, surtout pp. 469-476 et Lefebvre-Teillard A., « Infans conceptus. Existence physique et existence juridique », *Revue historique du droit français et étranger*, 72 (1994), pp. 499-525, surtout pp. 501 et 505.

20. Les cynocéphales apparaissent de manière récurrente dans les écrits du Haut Moyen Age sur l'Europe du Nord et du Nord-Est, mais le terme renvoie aussi de manière spécifique aux Danois. Il s'agit d'une figure littéraire servant à effrayer, mais il est possible que certains habitants de ces régions aient effectivement été connus sous le nom de cynocéphales et qu'ils aient porté des masques de chien. Cf. Wood I., *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe, 400-1050*, Harlow, 2001, p. 252. La lettre de Ratramne ne permet pas de déterminer si Rimbert, dans sa propre lettre qui ne nous est pas parvenue, avait décrit les cynocéphales d'après ses propres observations, d'après celles d'un tiers, voire d'après une tradition littéraire.

21. Isidore de Séville, dans le chapitre cité à la note 16.

22. Ratramne de Corbie, *Epistola de cynocephalis* (Epistola 12), éd. Dümmler E., *Epistolae Karolini Aevi*, MGH Epist. 6, Berlin, 1902, pp. 155-157. Voir Wood I., *The Missionary, op. cit.*, pp. 252-253.

La lettre de Ratramne reste apparemment sans postérité et il faut semble-t-il attendre plusieurs siècles pour trouver à nouveau quelques discussions éparses sur l'humanité des peuples monstrueux. Ces débats s'inscrivent alors dans le développement du nouveau savoir scolastique et, surtout à partir du XIII^e siècle, dans le cadre d'une réflexion anthropologique nourrie de la réception de textes médicaux et philosophiques gréco-arabes. Au début du XII^e siècle, Pierre Abélard soutient dans un court passage d'un commentaire biblique, qu'à l'origine, les satyres sont nés des rapports entre des valets et des animaux, puis se sont reproduits entre eux. Malgré leur forme hybride, les satyres sont, selon Abélard qui renvoie à la description du monstre hybride chez Jérôme, « des animaux rationnels et mortels, qui peuvent parler comme nous ». Dans le sillage patristique, Abélard considère qu'une forme corporelle insolite n'empêche pas la possession d'une âme humaine. De plus, à son esprit, il suffit d'avoir un seul parent humain, même lointain, pour appartenir à l'espèce humaine²³.

Vers 1250, l'auteur anonyme du *Traité sur le corps de l'homme* ajouté à la *Somme* dite d'Alexandre de Halès²⁴ reste également dans la lignée d'Augustin, abondamment cité, en souscrivant à la fonction esthétique des monstres et en généralisant des naissances individuelles aux races monstrueuses. La question s'insère ici dans une longue interrogation sur la création de l'homme et de la femme. Cependant, les réponses du maître franciscain aux objections indiquent qu'il est devenu difficile de faire abstraction de l'apparence insolite des monstres. Si l'aristotélisme conforte, avec le concept de forme substantielle, la doctrine chrétienne de l'universalité de l'humain, il familiarise en même temps les auteurs scolastiques avec l'idée d'une adéquation nécessaire entre forme et matière, entre corps et âme, renforçant une tendance déjà perceptible à partir du XII^e siècle²⁵. Chaque espèce est caractérisée par une organisation matérielle particulière et l'âme humaine ne peut s'associer qu'à un corps qui lui est adapté. Thomas de Cantimpré qui avait fréquenté l'université de Paris deux décennies plus tôt, nie d'ailleurs, pour cette raison, l'humanité des peuples monstrueux. Le principe de la correspondance entre capacités mentales et forme physique explique en même temps, selon l'encyclopédiste dominicain, que les monstres, y compris les monstres hybrides comme l'individu décrit par Jérôme, ont, grâce à certaines similitudes physiques avec l'homme, des comportements qui les situent au-dessus des autres animaux²⁶.

23. *Commentarius Cantabrigiensis in Epistolas Pauli e Schola Petri Abaelardi*, ad Eph 2 (éd. Landgraf A., Notre Dame (Indiana), 1937-45, pp. 395-396). Voir aussi Van der Lugt M., *Le ver*, op. cit., p. 246. La référence à la parole n'est pas anodine. Selon la tradition littéraire (présente dans le *Liber monstrorum* compilé au Haut Moyen Age, puis dans de nombreuses encyclopédies médiévales), le centaure, autre monstre hybride, bouge les lèvres comme pour parler, mais il lui manque finalement la capacité du langage humain. Pour le centaure, cf. Williams D., *Deformed*, op. cit., pp. 182-183.

24. Pour la date du traité et son rapport avec la *Somme*, cf. Doucet V., *Prolegomena dans Summa fratris Alexandri* (éd. Quaracchi, 1948, IV/1, pp. cxx-cxxi).

25. Dès le XII^e siècle, l'idée de l'organisation corporelle nécessaire motive la prise de position en faveur de l'infusion de l'âme dans l'embryon au moment de l'apparition de la forme humaine. Cf. Van der Lugt M., « L'animation de l'embryon humain et le statut de l'enfant à naître dans la pensée médiévale », in *Formation et animation de l'embryon dans l'Antiquité et au Moyen Age*, Brisson L., Congourdeau M.-H. et Solère J.-L. éd., Paris : Vrin, sous presse.

26. Thomas de Cantimpré, *De natura rerum*, III, 1 : « Secundum Augustinum utique determinatur animal habere animam, quod est rationale mortale ; neque tantum forma, sed actus et habitus hominem

L'auteur du *Traité sur le corps de l'homme* concède quant à lui que les « hommes sans tête » ne peuvent être considérés comme des êtres humains qu'à condition de disposer, dans une autre partie de leur corps, d'un organe équivalent au cerveau. Il se voit également contraint à relativiser l'aspect canin des cynocéphales : plutôt que de véritables têtes de chien, ils ont des visages particulièrement disgracieux, et plutôt que de vrais aboiements, leur prononciation rappelle le bruit des chiens. Au bout du compte, l'appartenance à l'espèce humaine relève moins de l'apparence extérieure que d'un certain ordre intérieur (*dispositio interior*), à savoir l'accord interne du corps avec l'âme, et des organes principaux caractéristiques de l'homme : le cerveau, le cœur, le foie et les testicules²⁷. D'autre part, si cet ordre interne différencie l'homme de l'animal, il rend aussi la monstruosité possible, dans la mesure où seuls les hommes sont capables du péché et que la difformité de l'âme finit par infecter le corps. Par un retournement curieux, la perception de la monstruosité comme punition vient ici appuyer l'humanité des monstres. Les cynocéphales sont des êtres humains, mais il s'agit d'une humanité inférieure, tant sur le plan esthétique que moral²⁸.

La réflexion anthropologique prend un élan particulier et exceptionnel dans ce traité franciscain, mais reste finalement aussi assez isolée²⁹. Pierre Lombard n'avait pas évoqué les races monstrueuses dans la partie sur la création de ses *Sentences* et la tradition des commentaires reste, semble-t-il, silencieuse. Néanmoins, durant la seconde moitié du XIII^e siècle, la question apparaît sous la plume de plusieurs auteurs scolastiques, tant des philosophes que des théologiens, à propos d'un peuple en particulier : les pygmées³⁰. La forme de ces discussions n'est pas anodine : il s'agit pour la plupart

manifestant. Animalibus vero monstruosis animam inesse non credimus, et si per aliquos actus ad rationis motum sensu estimationis habilitentur extrinsecus, quoniam non habent cursum organizationis in corpore, ut sensu intellectuali rationis scemate perfruantur. Et non mirum, si monstra huiusmodi alicuius actus habilitatione ceteris animalibus preferantur, quia forte secundum quod plus appropinquant homini exteriori forma in corpore, tanto illi appropinquant sensu estimationis in corde » (éd. Boese H., Berlin / New York, 1973, p. 97).

27. *Somme dite « d'Alexandre de Halès »*, lib. II, pars 2, inq. 4, tract. 2 (*Tractatus de corpore humano*), sect. 2, q. 1, tit. 1, cap. 3 (452), ad 4 : « Et est dispositio interior, quae attenditur in convenientia et congruitate numerorum et harmoniae corporis organici ad animam : et quantum ad hanc dispositionem secundum differentiam animarum est diversitas dispositionum ipsorum organorum. Nec habent homines et bruta quantum ad huiusmodi dispositionem organa similia : non enim requiritur diversitas multa quantum ad dispositionem exteriorum inter membra hominum et brutorum quorumlibet, etiam quantum ad principalia membra, cuiusmodi sunt cerebrum, cor, hepar et testiculi, ut patet in multis » (éd. cit., p. 576). Pour la notion galénique des organes principaux, voir Siraisi N., *Taddeo Alderotti and his Pupils. Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton, 1981, p. 187.

28. Sur ce point, voir Friedman J. B., *The Monstrous*, op. cit., p. 187.

29. Le traité propose également une discussion exceptionnelle et relativement isolée sur la raison d'être de la différence sexuelle, voir Van der Lugt M., « Pourquoi Dieu a-t-il créé la femme ? Différence sexuelle et théologie médiévale », in *Eve et Pandora. La création de la première femme*, Schmitt J.-C. (dir.), Paris, 2002, pp. 89-113, ici pp. 103-113.

30. Albert le Grand, *De animalibus*, éd. Stadler H., *Albertus Magnus de animalibus libri xxvi. Nach der Kölner Handschrift*, Münster, 1916 et 1921 (Albert évoque les pygmées dans de nombreux passages, voir l'étude de J. Koch cité ci-dessous pour des indications précises) ; *Quodlibeta* d'un maître franciscain anonyme (vers 1286-87) « Utrum pygmei sint homines » (B.n.F., ms. lat. 15850, f^o 16v^o-17r^o) ; Henri d'Allemagne et Henri de Bruxelles, *Quodlibeta* (faculté des Arts, vers 1300) « Utrum aliquod animal possit habere aliquam figurationem hominis sine intellectu » (B.n.F., ms. lat. 16089, f^o 58v^o) ; Pierre d'Auvergne,

de « questions quodlibétiques », exercices universitaires plus libres que les commentaires sur les textes qui font autorité et plus susceptibles d'aborder des thèmes extra-curriculaires³¹. En même temps, on peut penser que l'intérêt privilégié pour les pygmées tient à leur présence, non seulement dans des encyclopédies et récits de voyages, mais aussi dans des textes scolastiques de base : la Bible³² et surtout les œuvres d'Aristote³³.

L'essentiel du portrait des pygmées vient de sources livresques : leur taille (une coude³⁴), leur durée de vie et âge de reproduction (huit et cinq ans), leur combat avec des grues, leur habitat (à la source du Nil ou encore en Inde), la domestication par eux de petits chevaux. Néanmoins, plusieurs auteurs s'appuient également sur des observations personnelles ou des témoignages d'ouï-dire. Albert le Grand, initiateur du débat, affirme que de nombreuses personnes ont vu les pygmées et il est aussi possible qu'il applique aux pygmées les témoignages recueillis sur des hommes sauvages en Saxe³⁵. Le philosophe et médecin Pietro d'Abano dit avoir « vu et touché » des pygmées lui-même, et Pierre d'Auvergne semble tirer certains éléments d'un informateur qui a vu des marchands « dans des régions qui nous sont plus proches » que l'habitat naturel des pygmées et qui proposent des exemplaires morts et embaumés à la vente. Il considère pourtant ces informations comme peu fiables, car les marchands maquilleraient et trafiqueraient les pygmées pour mieux les vendre. Il se peut que ces témoignages concernent des singes. Il est extrêmement peu vraisemblable que les auteurs médiévaux aient vu de « vrais » pygmées.

Quodlibeta (faculté de théologie, Noël 1301) « Utrum pygmei sint homines » (éd. Koch J., « Sind die Pygmäen Menschen? Ein Kapittel aus der philosophischen Anthropologie der mittelalterlichen Scholastik », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 40, 1931, pp. 194-213, ici pp. 209-213). Dans son commentaire sur les *Problèmes* d'Aristote achevé en 1310, le philosophe et médecin Pietro d'Abano résume l'argumentation d'Albert le Grand : *Expositio Problematum*, X, 12, éd. Venise 1482, sans foliotation. Plusieurs auteurs se sont déjà intéressés au débat médiéval sur les pygmées : Koch J., « Sind die Pygmäen », *op. cit.*, (sur Albert le Grand et Pierre d'Auvergne); Köhler T. W., « Anthropologische Erkennungsmerkmale menschlichen Seins. Die Frage der « Pygmei » in der Hochscholastik », in *Mensch und Natur im Mittelalter*, Zimmermann A. et Speer A. (éd.), 2 vol., Berlin / New York, 1992, t. 2, pp. 718-730 (sur Albert, Pierre d'Auvergne, l'anonyme franciscain). Thijssen J. M. M. H., « Reforging the Great Chain of Being : The Medieval Discussion of the Human Status of 'Pygmies' and its Influence on Edward Tyson », in *Ape, Man, Apeman : Changing Views since 1600*, Corbey R. et Theunissen B. (éd.), Leiden, 1995, pp. 43-50 (sur Albert le Grand et Pierre d'Auvergne). Thijssen critique à juste titre certaines interprétations proposées par H. W. Janson (*Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, Londres, 1952, pp. 88-90) et par Friedman (*The Monstrous*, *op. cit.*, pp. 192-193). Afin d'alléger les notes, je noterai, dans ce qui suit, en général uniquement le nom des auteurs médiévaux, sauf lorsque celui-ci n'est pas discuté par Koch, Köhler et Thijssen.

31. Sur le genre et son originalité, voir Bazàn B., Wippel J., Fransen G. et Jacquart D., *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout, 1984 et Marmursztejn E., *L'Autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Paris, 2007.

32. Ezéchiel 27, 11 mentionne les pygmées parmi les peuples ayant contribué à la richesse et la notoriété de la ville de Tyr. Les commentaires exégétiques sur ce passage sont pauvres d'intérêt, voir Friedman J. B., *The Monstrous*, *op. cit.*, p. 191. Le maître franciscain anonyme (cf. *infra*) cite ce verset en faveur de l'humanité des pygmées.

33. Aristote, *Histoire des animaux*, VIII, 12, 597a et (Ps.)-Aristote, *Problèmes*, X, 12, 892a18.

34. Pierre d'Auvergne dit une demi-coudée.

35. Cf. Koch J., « Sind die Pygmäen », *op. cit.*, p. 205.

Rompant avec la conception augustinienne, la plupart des auteurs refusent aux pygmées même un niveau inférieur d'humanité. Dans la chaîne de l'être, ils occupent plutôt une place intermédiaire entre l'homme et le singe³⁶. Les critères pris en compte comme marqueur d'humanité sont de différents types : l'anatomie, mais surtout le comportement social, moral et religieux et les capacités cognitives et linguistiques. Albert le Grand et Pierre d'Auvergne concèdent que la ressemblance entre les corps des pygmées et les corps humains, tant globalement que pour chaque membre individuellement, plaide en faveur de leur humanité, de même (pour Albert), que leur bipédie, l'usage des mains, et une certaine maîtrise du langage, ainsi que (Pierre) la culture de la terre, leur lutte avec les grues et leurs pratiques religieuses (ils battraient leurs mains au lever du soleil). Cependant, une comparaison minutieuse avec d'autres animaux montre, selon Albert, que les pygmées n'ont finalement qu'une « ombre de raison ». Pourvus d'une mémoire et capables d'apprendre par imitation, comme les singes, ils sont incapables de former de véritables concepts et de parler de choses abstraites ou générales. Albert compare le langage des pygmées – certes supérieur aux sons simiesques – aux balbutiements des handicapés mentaux (*moriones*) incapables d'utiliser leur raison à cause d'un empêchement accidentel³⁷. L'usage des mains est, comme le dit Aristote, un signe d'intellect, mais là encore, le pygmée se situe entre le singe et l'homme, car il reste incapable de développer des techniques. Les pygmées échouent à constituer une véritable société, ils vivent en groupe, mais n'ont ni organisation politique, ni lois ; ils suivent leurs instincts, comme les animaux, et n'ont aucun sens de l'honneur ou de la pudeur (nous avons vu l'importance de ce critère chez Ratramne). Pierre d'Auvergne considère que leur supposée pratique de l'ensemencement et leur culte solaire ne prouvent rien non plus. On trouve des comportements similaires chez des animaux qui font des stocks de nourriture, les fleurs s'ouvrent et se referment en fonction de la chaleur et de la lumière et l'opposition des pygmées aux grues peut se comparer à la lutte pour la nourriture et la survie entre animaux d'espèces différentes. En ce qui concerne la similitude physique, le théologien note que d'autres animaux se ressemblent (le loup et le chien par exemple) tout en appartenant à des espèces différentes. Enfin, selon Pierre et les auteurs d'une question quodlibétique disputée vers 1300 à Paris, les pygmées sont simplement trop petits pour être humains³⁸. La forme

36. Nicole Oresme, qui ne discute pas de l'humanité des pygmées en détail, confirme leur place dans la chaîne de l'être sur le plan embryologique. La séquence des phases du développement embryonnaire est analogue à la hiérarchie de la chaîne de l'être. L'embryon humain est d'abord du sperme, ressemble ensuite à un champignon, puis à un animal informe, puis à un singe, puis à un pygmée et seulement enfin à un être humain parfaitement formé. *Quodlibeta*, cap. 3, 6 (Hansen B., *Nicole Oresme and the Marvels of nature : A Study of his De causis mirabilium with Critical Edition, Translation, and Commentary*, Toronto, 1985, p. 238).

37. Albert le Grand, *De animalibus*, XXI, tract. 1, cap. 2, 12 : « Et ideo pigmeus nichil omnino percipit de rerum quiditatibus nec umquam percipit habitudines argumentorum : et sua locutio et sicut locutio morionum qui naturaliter stulti sunt eo quod non perceptibiles sunt rationum. Sed in hoc est differentia quod pigmeus habet privationem rationis ex natura, morio autem habet per accidens ex melancolia vel alio accidente non privationem rationis, sed potius privationem usus rationis » (éd. cit., p. 1328).

38. Henri de Bruxelles et Henri d'Allemagne, *Quodlibeta*, « Utrum aliquod animal possit habere aliquam figurationem hominis sine intellectu? Dicendum quod sic. [...] Et respondendum quod oportet ex debilitatem (!) virtutis et defectum (!) quantitatis debite ad formam intellectivam. Item et propter

extérieure du corps doit correspondre aussi quantitativement à la forme intérieure. La taille moyenne de l'homme étant de quatre coudées, les pygmées s'éloignent trop de la norme.

L'argument quantitatif ne fait pourtant pas l'unanimité. Une quinzaine d'années plus tôt, un théologien franciscain fait valoir que personne ne doute de l'humanité d'un embryon de quarante-six jours (selon une théorie très répandue, Dieu infuse l'âme humaine à ce stade de la gestation ; l'embryon aurait alors acquis les linéaments de la forme humaine³⁹). Les pygmées sont donc vraisemblablement des êtres humains. Il s'agit sans doute de descendants de couples de nains, ou alors leur taille réduite s'explique par l'influence astrologique dans les régions où ils habitent. Pour le maître franciscain, l'essentiel c'est que les pygmées possèdent un corps bien proportionné (*organizatio debita*). Bien sûr, cette caractéristique distingue les pygmées de bien des races monstrueuses. Paradoxalement, l'argument se révèle finalement à double tranchant pour les autres peuples insolites et surtout pour les prodiges individuels. Un monstre, même issu de parents humains, « avec la tête en bas et les pieds sur le côté » n'est pas un être humain et ne doit pas être baptisé. Souscrivant également à l'idée que certains enfants monstrueux sont le fruit de rapports bestiaux, le maître franciscain ajoute que ceux-là ne peuvent pas non plus recevoir le baptême⁴⁰.

La doctrine baptismale du maître franciscain préfigure la littérature théologique et canonique de l'Époque moderne⁴¹, mais elle ne se retrouve guère ou pas chez les théologiens et canonistes médiévaux. En revanche, elle se rapproche du droit civil médiéval, tout en reflétant sans doute des croyances et des mentalités communes. Le droit romain classique, on l'a vu, dénie au monstre le statut et les droits d'un enfant, sans exclure toutefois ceux affectés d'une simple multiplication ou diminution des membres. Les civilistes médiévaux attribuent les monstres de la première catégorie à des rapports bestiaux, même s'ils signalent que les médecins savants (*physici*) y voient l'effet de l'imagination maternelle⁴², interprétation qui permet d'atténuer les

dispositionem materie ad talem formam [...] » (B.n.F., *ms. lat. 16089*, f^o 58v^o).

39. Cf. Van der Lugt M., « L'animation », *op. cit.*

40. Anonyme, *Quodlibeta*, « Utrum pygmei sint homines? [...] quedam sunt monstra que sunt ex humanis principiis, sicut ex semine viri et mulieris, sed propter defectum materie seu (ms. sed) superhabundantiam fiunt cum sex digitis vel tribus, vel etiam causantur propter defectum alicuius qualitatis vel propter inconvenientem dispositionem matricis et ideo monstra diversa causantur in specie humana. Unde si habeant organizationem debitam sunt capacia gratie, sed si non haberent organizationem debitam, puta caput inferius et pedes ad latera vel aliquo alio modo consimili, tunc non essent capacia (!) gratie, nec essent baptizanda. [...] Alia sunt monstra que causantur ex comistione seminum (ms. similitium) animalium diversorum specie, sicut ex semine viri et femelle alterius specie vel e contrario et licet haberet aliquam figuram hominis, non tamen est homo ille fetus nec capax gratie nec debet baptizari. Quod non sit homo satis patet : semen hominis non est tante virtutis quod possit convertere aliud semen ad suam speciem sicut asinus non convertit semen eque, sed facit tertiam partem, sicut dico in proposito ideo et cetera », (B.n.F., *ms. lat. 15850*, f^o 16v^o-17r^o).

41. Pour des références voir Friedman J. B., *The Monstrous Races*, *op. cit.*, p. 182 et Céard J., *La nature et les prodiges. L'insolite au XIV^e siècle en France*, Genève, 1977, p. ix, note 3.

42. L'idée que l'imagination affecte l'aspect du fœtus est très répandue et largement acceptée par les savants médiévaux, voir Van der Lugt M., « La peau noire dans la science médiévale », in *Micrologus*, 13, 2005, pp. 439-475.

implications funestes de l'hypothèse bestiale, tant pour la mère que pour l'enfant⁴³.

L'idée du rapport entre naissances monstrueuses et bestialité est ancienne et répandue ; nous avons vu qu'Abélard y souscrivait également. Cependant, les médecins et les philosophes médiévaux l'ont le plus souvent combattue, surtout après la réception de la philosophie naturelle d'Aristote. Selon ce dernier le mélange d'espèce n'est possible qu'entre espèces très voisines dont la taille et la durée de gestation se rapprochent, comme le cheval et l'âne, le renard et le chien, et il rejette explicitement les croisements entre un homme et un mouton, un chien ou un bœuf⁴⁴. Une anecdote significative raconte comment l'intervention d'Albert le Grand dans un village prévient de justesse l'exécution d'un berger après la naissance suspecte d'un veau⁴⁵. Cependant, la croyance a la vie dure et reçoit de plus, on l'a vu, l'aval des civilistes. Un cas réel, similaire à l'anecdote concernant Albert le Grand, jugé devant la Cour de la Hollande en 1464, se termine ainsi par la condamnation à mort de l'accusé⁴⁶.

43. Cette distinction apparaît à partir de Azon (fin XII^e siècle) dans sa discussion sur les enfants posthumes et sera reprise dans la *Glose ordinaire*. Azon, *Summa codicis*, ad C. 6.29.2 : « [...] Et certe tunc distingui potest, an id acciderit propter delictum mulieris, ut quia rem habuit cum aliquo animali irrationali, ut tunc nati non debeant reputari liberi. An ideo, quia cum ipsa cognosceretur a masculino de aliquo animali cogitaverit, nam ex cogitatione concipienti talia accidunt, ut dicunt physici, et tunc nati postumi habentur pro liberis ». Voir aussi *ibidem*, ad C. 6.29.3 (cité par Schrage E., « Capable », *op. cit.*, p. 477). Voir aussi Lefebvre-Teillard A., « *Infans* », *op. cit.*, p. 505, note 20.

44. Aristote, *De generatione animalium*, II, 7, 746a et IV, 3, 769 b. Au début des années 1230, le théologien Guillaume d'Auvergne soutient que les semences de certains animaux se mêlent facilement avec celles des hommes. Cependant, devant l'absence de soutien de la part des autorités savantes, il recourt à des récits folkloriques pour le prouver. Cf. Van der Lugt M., *Le ver*, *op. cit.*, pp. 259-260. Thomas de Cantimpré doute déjà fort de la fertilité des croisements : *De natura rerum*, III, 1 (éd. cit., p. 97).

45. Ps-Albert le Grand, *De secretis mulierum*, tract. 2, cap. 6, commentaire B (éd. Francfort, 1615, pp. 198-199). Voir aussi Rodnité Lemay H., *Women's Secrets. A Translation of Pseudo-Albertus Magnus' De secretis mulierum with commentaries*, Albany NY, 1992, pp. 115-116. L'anecdote en tant que telle ne se trouve pas dans l'œuvre d'Albert, mais ce dernier attribue les monstres à l'aspect hybride aux influences astrales : *Physica*, II, iii, 3 (éd. Hossfeld P., *Opera omnia*, t. 4-1, p. 138) ; *De mineralibus*, II, iii, 2 (*Opera omnia*, t. 5, p. 49).

46. Cas d'un certain Willem Boudewinszn originaire de Kralingen et âgé d'environ vingt-huit ans, ayant confessé, sans être soumis à la torture, avoir commis à de nombreuses reprises des actes de bestialité avec plusieurs vaches, dont l'une a par conséquent donné naissance à un veau anormal. L'accusé est condamné à mort. Son cadavre, ainsi que celui de la vache, devront être brûlés. La Haye, Algemeen Rijksarchief, Hof van Holland, nr. 466, f^o 115 : « Roerende Willem Boudewinszn onlanx gerecht mitten brande. Alsoe Willem Boudewinszn, wonende in Cralingen, oudt xxviii jair off dair omtrent, hier jegenwoirdich staende voir den Hove van Hollant gekent ende gelijdt heeft, buyten pijn ende bande van ysere, dat hij tot veel ende diversche stonden mit alrehanden koeyen die onnatuerlicken ende onmensche-licke sonde van zodomye tegens nature gedaen ende volbracht heeft, zoe dat een van den voirs. koeyen gekalft heeft een kalf, hebbende een onbehoirlicke ende een andere figuur dan een kalf behoirt te hebben. Ende dat hij hem eens van enen <mannen> persoon heeft laten doen die voirs. onnatuerlicken sonde van zodomye. Soe condempneert dairomme tvoirs. hoff ende wijst voir recht inden name ende van wegen mijnen genadige heren sHertogen van Bourgondien, grave van Hollant, den voirn. Willem Boudewinszn. verbuert te hebben zijn lijf ende zijn goet ende dat men hem rechten sal mitten stake ende mitten brande ende dat zijn lichaem ende desgelijcx die koe dair hij lestleden mede te doen heeft gehad, verbrant ende in asch ende polvere gewandelt sal (ms. dal) wesen. Gedaen xxi dagen in julio anno 1464. Presentibus Gruuthuyse, Alcmade, Assendelf, Haelwijn, Eycke ende Werve ». Je dois cet exemple à Christiaan van der Riet, par l'intermédiaire de Wim Blockmans. Qu'ils soient tous les deux remerciés. Sur la pratique de la mise à mort de l'animal en même temps que du coupable, cf. Berkenhoff A. H., *Tierstrafe, Tierbannung*

En droit civil, l'enjeu de l'humanité des naissances monstrueuses concerne non pas leur statut spirituel, mais des points de droit successoral, la création des liens entre parents et enfants, ainsi que le droit criminel (la mort par étouffement de l'enfant monstrueux est-elle ou non un homicide)⁴⁷. Le critère de la forme étant décisif, les débats tournent autour la question de savoir où situer la frontière entre monstruosité véritable et simple malformation. Au plus tard au xiv^e siècle, se dégage l'idée que la tête bien formée est caution d'humanité, même si d'autres parties du corps sont monstrueuses. En même temps, les civilistes commencent à intégrer dans leurs discussions la problématique de l'âme et du baptême⁴⁸. Dans son commentaire très influent, Balde insiste ainsi sur l'accord nécessaire entre corps et âme, en signalant que ce qui n'a pas de corps humain ne peut avoir d'âme et ne peut recevoir le baptême⁴⁹.

Les civilistes partent de l'idée qu'il est possible d'établir des critères d'humanité, partageant cette conviction avec les théologiens et les philosophes dans leurs débats sur les pygmées. Vers 1370, Nicole Oresme sera en revanche bien plus sceptique sur la possibilité de déterminer à quel degré de malformation physique un monstre est encore de la même espèce que ses parents et quand il ne l'est plus. Il critique en même temps l'importance primordiale accordée à la forme et l'indifférence de ses contemporains aux fonctions sensibles et mentales. Pour Oresme, les personnes aveugles, sourdes et douées de « moins de raisons qu'un chien » sont bien plus monstrueuses que celles frappées de malformations physiques, car c'est l'intellect qui distingue l'homme de l'animal. Pourtant, s'étonne-t-il, personne ne doute de l'humanité de ces individus⁵⁰. Oresme n'entend pas leur refuser le baptême ; sa remarque s'inscrit

und rechtsrituelle Tiertötung im Mittelalter, Leipzig / Strasbourg / Zurich, 1937, pp. 103-107.

47. Schrage E., « Capable », *op. cit.*, pp. 469-476.

48. L'influence de l'anthropologie et des normes chrétiennes se constate également dans la doctrine des civilistes sur l'avortement. Le droit romain fait abstraction de l'âme et recourt à la fiction pour trouver des solutions profitables à l'enfant. L'avortement est puni non pas à la faveur d'un quelconque « droit à la vie » du fœtus, mais en raison d'autres considérations civiles ou criminelles (ne pas priver le père de son héritier, sanctionner l'empoisonnement, etc.). En revanche, les civilistes médiévaux interprètent la position du droit romain selon la théorie de l'animation dominante à leur propre époque et en concordance avec la théologie et le droit canon, en qualifiant l'avortement d'un fœtus formé (et donc animé) d'homicide. Cf. Müller W. P., *Die Abtreibung. Anfänge der Kriminalisierung 1140-1650*, Cologne, 2000, pp. 5-7; 20-21, 30-32; 47-50.

49. Balde, *In primam Digesti Veteris partem*, ad D. 1.5.14 : « Quod non habet corpus hominis, animam habere hominis non presumitur, quia presumitur, quod natura non ponat animam, ubi non est corpus [...]. Vide utrum isti qui non habent formam humanam debeant baptizari? Certe non, si habent formam contrariam homini, sed si habent formam hominis, que maxime consistit in facie, licet deficiat aliquod membrum, debent baptizari » (éd. Lyon, 1585, f^o 33v-34r). Quelques décennies plus tôt, Pietro d'Abano décrit déjà cette position comme celle des juristes (*doctores legis nostre*) : *Expositio in Problematas Aristotelis*, IV, 13 : « Et scias quod maxime decernitur in figuracione capitis, si aliquid animal debet dici nostrum genitus. Si enim caput habuerit plene ut generans figuratum, etiam si in multis aliis partibus est monstruosus, potuit dici nostrum; quid et doctores legis nostre considerantes percipiunt baptizari tanquam recipiendum sit in specie nostra » (éd. cit., sans foliotation).

50. Nicole Oresme, *Quodlibeta (De causis mirabilium)* (1370), cap. 3, 6 : « Sed hic est magna difficultas : quomodo fiunt monstra alterius speciei? Non est mirum quod generatur homo claudus aut sine capite pulchro et cetera. et ita in aliis quod turpis equus aut porcus ita quod fit error in figura aut colore. Sed quod sit error in specie ita quod equus generat porcum aut homo cattum vel et cetera est magis mirabile cum simile a simili producat. [...] Dico 2^o quod non queque diversitas in figura et colore

dans une réflexion épistémologique. Il est vrai que la théologie et le droit canon ne considèrent pas le handicap mental comme un obstacle au baptême, voyant l'affliction comme purement accidentelle, due à une obstruction organique. Le handicapé mental, comme le fou furieux, est doué d'une âme rationnelle, même s'il est incapable, de manière temporaire ou permanente, d'en faire usage. L'Église l'assimile aux petits enfants, incapables eux aussi de donner leur consentement éclairé, de croire et de faire pénitence⁵¹.

sufficit ad concludendum quod sit alterius speciei. Dico 3° quod difficile est scire que diversitas et quanta in colore et figura et accidentibus sufficit ad concludendum quod est alterius speciei. Dico 4° quod ex hoc sequitur quod possibile est quod sepe erramus in iudicando hoc esse porcum vel et cetera et hoc esse monstruosum, quamvis enim accidentia conferant ad cogitandum quod quid est, non tamen quecunque accidentia. Sed que et quanta et quot sufficiant scire est bene difficile, ideo in multis decipimur ut iudicando de cupro quod sit aurum vel et cetera. Et dico 5° quod in hominum monstris est adhuc difficilius iudicare quia nescimus qua hora Deus gloriosus infundit animam rationalem et quante et qualis figure sit fetus tunc quando scilicet Deus et cetera. Et credo quod nullus sit qui sciat nec possit scire que et quanta diversitas in membris sufficit ad concludendum quod exeat speciem, et precipue in principio nativitatis, quia tunc omnes fetus, etiam non monstruosi, multum distant a perfectione tam in membris quam in operationibus. [...] Et fiunt sepe monstra de quibus non curamus. Exemplum : aliqui homines nascuntur ceci et muti et nulla ratione utentes minus quam canis. Comedunt autem et crescunt, sed nec loquuntur nec vident nec audiunt nec videntur aliqua ratione uti et cetera. Alii sunt qui quamvis videant et audiant sunt tamen omni ratione carentes et tales ut michi apparet plus debent dici monstruosi quam figura debita carentes vel et cetera. Unde utrum in talibus Deus gloriosus infundat animam rationalem quis novit? Et tamen, postquam fetus mulieris habet figuram humanam, nullus dubitat si sit homo non obstante quacumque monstruositate in membris principalibus et potentiis anime cognoscitivis. Ideo videtur quod semper esset dubitandum utrum puer vel fetus sit homo usquequo videatur si possit uti ratione; quod si non, videtur michi quod magis deberet credi in casibus positus quod non sit homo, quam in principio nativitatis propter diversam figuram et cetera, quia in natura humana est maior monstruositas defectus in membris sensuum et sedibus seu organis anime quam in aliis membris » (éd. cit., pp. 230-234). Voir Caroti S., « *Mirabilia e monstra* nei quodlibeta di Nicole Oresme », in *History and Philosophy of the Life Sciences*, 6, 1984, pp. 133-150.

51. Par exemple Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, 3a, q. 68, a. 12 : « Utrum furiosi et amentes debeant baptizari. [...] Ad primum ergo dicendum quod amentes qui nunquam habuerunt nec habent usum rationis, baptizantur ex intentione Ecclesiae, sicut ex ritu Ecclesiae credunt et poenitent, sicut ut supra de pueris dictum est. [...]. Ad secundum dicendum quod furiosi vel amentes carent usu rationis per accidens, scilicet propter aliquod impedimentum organi corporalis, non autem propter defectum animae rationalis, sicut bruta animalia. Unde non est de eis similis ratio ». En cas de folie passagère, l'Église préconise d'attendre un moment de lucidité.

Le baptême et le mariage des jumeaux siamois⁵²

Le fait que la théologie et le droit canon médiévaux s'interrogent de manière systématique sur le baptême des enfants, des fous furieux, des arriérés mentaux et des somnambules confirme l'importance primordiale accordée dans ce contexte à l'âme et à la volonté, et non au corps⁵³. La place des naissances monstrueuses y est en comparaison bien plus modeste et les interrogations se limitent au Moyen Âge à un cas particulier : celui des jumeaux siamois. De plus, la question se concentre là encore sur l'âme, car il ne s'agit pas de savoir si les jumeaux ont une âme et s'il faut les baptiser – cela va manifestement sans dire – mais d'établir *comment* il convient de le faire, comme une personne ou deux⁵⁴. Les récits cités plus haut confirment le caractère peu controversé du baptême des jumeaux siamois en tant que tel : le Bourgeois de Paris présente ce baptême comme allant de soi, tandis que le fait que Villani n'en parle pas n'implique nullement que le monstre florentin ne l'ait pas reçu⁵⁵. De l'autre côté, ces récits témoignent de la difficulté d'accorder un nombre aux jumeaux siamois. Alors que le Bourgeois de Paris utilise systématiquement le pluriel pour décrire les jumelles siamoises d'Aubervilliers, le chroniqueur florentin emploie quant à lui le singulier (en parlant, par exemple, « d'un garçon avec deux corps »), même s'il glisse, — et c'est en soi significatif —, vers le pluriel en évoquant sa mort (« l'un avant l'autre »).

Dans la littérature savante, le problème des monstres siamois jouit d'une certaine popularité à la fin du XIII^e et le début du XIV^e siècle ; comme la question des pygmées, c'est presque exclusivement dans le cadre des débats quodlibétiques⁵⁶. Son intégra-

52. Dans la perspective philosophique aristotélicienne, les jumeaux « ordinaires » (non-conjoints) relèvent déjà de la monstruosité, dans la mesure où ils vont contre le cours habituel de la nature, indication que la cause finale n'a pas été atteinte. De même, tout comme l'enfant avec onze doigts, les jumeaux sont la conséquence d'un surplus de matière, cf. Thijssen J. M. M. H., « Twins as Monsters. Albertus Magnus's Theory of the Generation of Monsters and its Philosophical Context », in *Bulletin of the History of Medicine*, 61, 1987, pp. 237-246, surtout pp. 239-241. La littérature médiévale en langue vernaculaire véhicule également une image négative et inquiétante des jumeaux, souvent considérés comme preuve de l'adultère de la mère, même si la littérature présente aussi parfois cette dernière idée comme une superstition, cf. Kooper E., « Moeders en meerlingen in de middeleeuwse letterkunde », in *Madoc*, 11, 1997, pp. 228-235 et Desclais Berkvam D., *Enfance et maternité dans la littérature française des XII^e et XIII^e siècles*, Paris, 1981, pp. 21-22. Cependant, je me cantonne ici aux formes de monstruosité qui posent le problème de l'accès aux sacrements.

53. En même temps, comme l'a montré Alain Boureau, les discussions sur les somnambules témoignent d'une redécouverte de l'autonomie du corps : « La redécouverte de l'autonomie du corps : l'émergence du somnambule (XIII^e -XIV^e siècle) », in *Micrologus*, 1, 1993, pp. 27-42 et Idem, « Pierre de Jean Olivi et le semi-dormeur. Une élaboration médiévale de l'activité inconsciente », in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 48, 1993, pp. 231-238.

54. Les jumeaux siamois posent également des questions philosophiques et métaphysiques qui dépassent le cadre de cet article. Le théologien Henri de Gand (cf. *infra* note 56) utilise la question du baptême des monstres pour combattre la théorie de la forme substantielle unique (l'idée, défendue entre autres par Thomas d'Aquin, que l'homme est structuré par une seule forme, l'âme). Pour le débat sur l'unicité et la pluralité des formes substantielles, voir Boureau A., *Théologie, science et censure au XIII^e siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, 1999, surtout pp. 39-136.

55. Pour d'autres cas où les sources signalent que des monstres siamois reçoivent le baptême, voir Friedman J. B., *The Monstrous*, *op. cit.*, p. 181 et Daston L. et Park K., *Wonders*, *op. cit.*, p. 52.

56. Jean Peckham, *Quodlibeta*, II, 24 (faculté de théologie, Noël 1270) « Qualiter debeat baptizari

tion dans les commentaires sur les *Sentences* et dans le droit canon est modeste et relativement tardive⁵⁷.

Si la tête bien formée est selon les civilistes médiévaux une condition pour le baptême de l'enfant monstrueux, pour les jumeaux siamois la présence de deux têtes est certes jugée nécessaire⁵⁸, mais pas suffisante pour conclure à la présence de deux âmes. A la suite d'Aristote, les théologiens médiévaux donnent la priorité au cœur. Aristote considère le cœur comme l'organe principal, qui contrôle non seulement les veines et les artères, mais aussi la sensation et le mouvement (alors que Galien, et avec lui la majorité des médecins médiévaux voient le cerveau comme l'organe de la pensée et de la sensation)⁵⁹. Si les jumeaux siamois ont deux têtes, deux cous et deux poitrines, on peut être sûr qu'ils ont également deux cœurs et on peut alors les baptiser sans réserve comme deux personnes. Mais si les deux têtes s'enracinent dans un seul cou, la situation est plus délicate. Il faut éviter de rebaptiser la même personne et il est donc préférable de baptiser d'abord le premier, puis le second de manière conditionnelle⁶⁰. Le baptême sous réserve s'impose aussi lorsque l'une des têtes n'est pas parfaitement formée⁶¹.

Les scolastiques combinent souvent cette approche anatomique avec un argument plus fonctionnel, en renvoyant aux comportements, émotions et volontés opposés des deux jumeaux. Parfois l'un rit, alors que l'autre pleure; l'un dort alors que l'autre veille; l'un veut être chaste, alors que l'autre aspire à des rapports sexuels; l'un peut

monstrum nascens cum duobus capitibus » (éd. Etzkorn F. et Delorme G., *Quodlibeta quatuor*, Grottaferata, 1989, pp. 120-121 (ce quodlibet a survécu dans de nombreux manuscrits, autour de 45, semble-t-il à cause de son intégration, erronée, dans un *exemplar* des quodlibets de Thomas d'Aquin, cf. Dondaine A., « Le Quodlibet de Jean Pecham 'De Natali' dans la Tradition Manuscrite Thomiste », in *Studies Honoring Ignatius Charles Brady. Friar Minor*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1976, pp. 199-218, ici p. 213); Henri de Gand, *Quodlibeta*, VI, 14 et VI, 15 (faculté de théologie, 1281-1282) « Utrum, si duo capita in monstro apparent, in baptizando debant ei imponi duo nomina an unum tantum » et « Utrum, si duo capita in monstro apparent, et si dicat sacerdos : ego te baptizo, ambo vel alter eorum sit baptizatus » (éd. Wilson G., Louvain, 1987, pp. 156-169); Rémi de Florence, *Quodlibeta*, II, 9 (Pérouse, couvent des dominicains, 1304-1307) « Utrum homo monstruosus habens duo capita sit unus homo vel duo? » (éd. Emilio P., « I Quodlibeti di Remigio dei Girolami », in *Memorie domenicane*, 14, 1983, pp. 66-149, ici pp. 125-128); Jean de Naples (faculté de théologie, actif de 1300-1325), *Quodlibeta*, I, 11 « Utrum in monstro habente duo capita sint due anime » (Arras, Bibliothèque municipale, 873); Gui Terreni, *Quodlibeta*, IV, 13 (faculté de théologie, 1316) « Utrum posito tali monstro quod usque ad zonam sunt duo capita et cetera membra duplicata, post zonam autem sunt tantum unica, scilicet quod nonnisi unus venter, due coxe, due tibie, debeat baptizari in numero singulari? » (Città del Vaticano, BAV, *ms. Vat. Borgh.* 39, f^o 191v^o-192r^o). Afin d'alléger les notes je citerai dans ce qui suit uniquement les noms de ces auteurs.

57. Par exemple : Jean Baconthorpe, *In IV Sent.*, dist. 5, q. 2, art. 2 (éd. *Super quatuor Sententiarum libros*, Venise, 1526, f^o 105r^o); Pierre de La Palud, *In IV Sent.*, dist. 6, q. 4 (éd. *Scriptum in quartum librum Sententiarum*, s. l., 1514, f^o 27v); Guy de Baysio, *Rosarium seu in Decretorum volumen commentaria*, secunda pars, de consecratione, dist. 4 (éd. Venise 1601, f^o 402v^o). Baconthorpe et Guy de Baysio citent Thomas, mais on ne trouve rien à ce sujet chez l'Aquinate.

58. Ainsi dans le cas d'un jumeau parasitaire sans tête qui sort du corps de son jumeau, il s'agit d'une seule personne. Pierre de La Palud dit avoir vu et touché un tel monstre (éd. cit., f^o 27v^o).

59. Pour ce débat voir Siraisi, *Taddeo Alderotti, op. cit.*, pp. 186-195.

60. Jean Peckham, Henri de Gand.

61. Pierre de La Palud, décrivant la position commune des théologiens.

être affecté d'une maladie mentale et pas l'autre. L'indépendance des jumeaux est encore confirmée par le fait que le décès de l'un ne conduit pas immédiatement à la mort de l'autre, mais seulement après quelques jours, à cause de la puanteur du cadavre⁶².

Au début du xiv^e siècle, le dominicain Pierre de La Palud cite l'argument anatomique comme l'opinion commune, mais lui préfère une autre approche. Pour conclure à la présence de deux personnes, il suffit de trouver une zone sensible sur le corps dont la stimulation ou la blessure est ressentie par l'une des têtes seulement. Si cela est le cas, les corps ne forment pas un ensemble continu, mais sont contigus comme le fœtus dans le ventre de la mère⁶³. Approche subtile, qui permet en même temps de résoudre le problème de la coexistence de deux âmes dans ce qui semble une seule matière⁶⁴, mais sans grande utilité pratique. Les jumeaux siamois meurent souvent peu après leur venue au monde, le prêtre ou la sage femme doivent décider dans l'urgence⁶⁵. Quand la question du baptême des jumeaux siamois trouve son chemin dans des manuels pratiques, l'anatomie extérieure des enfants est le seul critère retenu et on a même tendance à faire abstraction du nombre de cœurs pour se concentrer sur le nombre de têtes⁶⁶. Le baptême conditionnel permet de remédier aux erreurs d'appréciation.

Une question bien plus isolée – sans doute bien rares sont les jumeaux siamois qui atteignent l'âge adulte – concerne leur accès au mariage, et, le cas échéant, le nombre possible de partenaires⁶⁷. Dans un quodlibet consacré à ce problème, le séculier Eustache de Grandcour signale que plusieurs arguments semblent s'opposer au mariage. Les jumeaux siamois qui partagent un corps inférieur ont deux volontés, mais seulement un *instrumentum*, en l'occurrence un vagin. L'homme qui accomplit son devoir

62. Henri de Gand, Gui Terreni, Rémi de Florence.

63. Pierre de La Palud, *Scriptum in librum quartum Sententiarum*, dist. 6, q. 4 : « Videretur tamen aliter distinguendum, quia si in illo toto corpore monstruoso non est aliqua pars quae lesa vel puncta non transeat dolor ad aliud caput, videtur unum continuum, et per consequens non nisi unus homo, cum in eadem parte materie non sint plures anime eiusdem rationis, nec potest ibi sentire ubi anima non est. Si autem sit aliqua pars qua puncta vel lesa unus sentiat, alius non sentiat videtur contigua, non continua, sicut fetus matri, et sic duo homines, quamvis aliquis diceret quod etiam in uno continuo sunt partes insensibiles sicut capilli et dentes et ungues. Sed tunc non esset ratio, quare magis uni esset illa pars insensibilis quam alii » (éd. cit., f^o27v^o).

64. Rémi de Florence compare quant à lui les corps des jumeaux siamois à un arbre greffé.

65. Sur le rôle des sages-femmes dans l'ondolement et la législation ecclésiastique les concernant (sans référence particulière aux naissances monstrueuses), cf. Taglia K., « Delivering a Christian Identity : Midwives in Northern French Synodal Legislation, c. 1200-1500 », in Biller P. et Ziegler J. (éd.), *Religion and Medicine in the Middle Ages*, Woodbridge, 2001, pp. 77-90 ; Lefebvre-Teillard A., « Baptême et nom de baptême. Notes sur l'ondolement », in *Mélanges en hommage à Jean Imbert. Histoire du droit social*, Paris, 1989, pp. 365-370.

66. Par exemple le manuel très influent de Guido de Mont Rocher (xiv^e siècle), *Manipulus curatorum*, Rouen, 1494, f^o 14r^o. Pour d'autres exemples à l'Epoque moderne, voir Friedman J. B., *The Monstrous*, op. cit., pp. 181-182.

67. Encore une autre question, dans une collection anonyme (Florence, Biblioteca laurenziana, ms. plut. 17 sin. 7, f^o 192v^o), demande si l'on peut exécuter des jumeaux siamois si l'un des deux a commis un homicide. La réponse, négative, consiste à dire que l'impunité du coupable est préférable à la punition injuste d'un innocent, en renvoyant à la politique ecclésiastique en matière de sépulture. S'il est impossible de séparer les ossements des excommuniés de ceux des fidèles, on laisse tous les ossements en place. On trouve la même idée à propos de l'interdiction d'exécuter une femme enceinte.

conjugal avec l'une des jumelles commet automatiquement à la fois l'adultère et l'inceste, car il s'accouple aussi avec la sœur de sa femme. Ces objections ne sont pas vraiment réfutées, mais les arguments en faveur du mariage sont jugés plus concluants. Leur refuser ce sacrement reviendrait à les pousser à la fornication, or prévenir la fornication a toujours été l'argument par excellence de l'Église en faveur du mariage. D'autre part, les jumelles réunissent toutes les conditions du mariage. Capables du consentement, car possédant chacune une volonté, comme le montre leur comportement opposé, elles peuvent également consommer leur mariage, car elles ont un vagin. La nature ne fait rien en vain, il faut utiliser ce vagin pour procréer et sans doute ce seul vagin débouche sur deux utérus⁶⁸. Elles peuvent donc se marier avec deux partenaires distincts, à condition de bien expliquer à ces derniers qu'ils ne peuvent pas consommer leur mariage simultanément⁶⁹.

Hermaphrodisme et sacrements

Le problème du mariage se pose plus fréquemment pour un autre type de monstres, les hermaphrodites⁷⁰. L'intérêt des théologiens et canonistes pour ce thème est relativement précoce et s'inscrit en partie dans le développement, dans certains milieux ecclésiastiques, d'un discours moral visant l'homosexualité masculine. Plutôt qu'une

68. Eustache de Grandcour n'évoque pas la question de savoir qui sera la mère de l'enfant conçu dans ces conditions, mais l'idée d'un utérus double permet de remédier en partie à ce problème. Bien des aspects restent inexplorés dans cette question assez superficielle. Que faire, par exemple, si l'une des jumelles refuse l'accès au vagin commun au mari de sa sœur ?

69. Eustache de Grandcour, *Quodlibeta*, I, 2 (1290-1303, faculté de théologie) : « Quoddam monstrum fuit habens a dyafragmata superius duo capita quatuor brachia et quatuor mamillas et duo corda ; inferius unum instrumentum generationis et duos pedes. Queritur utrum tale monstrum possit contrahere matrimonium. Et videtur quod non, quia si posset contrahere matrimonium aut hoc esset cum uno aut cum pluribus. Sed cum uno non possit. Probat, quia tale matrimonium habet (*mot illisible*) ex consensu unius cum uno, sed ibi sunt duo sensus et due voluntates cum sint duo corda, ideo et cetera. Nec potest contrahere cum duobus, quia cum unus solveret debitum sue, contractaret cum altera, cum non sit nisi unum instrumentum et sic videtur quod in reddendo debitum sue committere adulterium cognoscendo non suam et incestum cognoscendo sororem uxoris sue, ideo etcetera. Contra, natura nichil facit frustra, sed natura dedit instrumentum per quod potest in finem matrimonii, scilicet in generationem prolis, ideo et cetera. Item si non, daretur eis occasio peccandi et fornicandi, quod non est faciendum, ideo et cetera. Dicendum quod ego intellexi a patre meo quod ipse vidit tale monstrum habens duo capita et quatuor mamillas et quod una illarum mulierum mortua fuit ante aliam per tres dies et altera fuit mortua per nimio fetore, quem non potuit sustinere. Nunc dico, quod potest contrahere matrimonium et cum diversis quia habent omnia per que matrimonium potest esse perfectam, quoniam habent consensum per quem matrimonium efficitur (ms. pertricitur), habent etiam instrumentum per quod potest consumari, quoniam matrimonium consummatur per carnis copulationem et ideo cum habeant omnia que requiruntur ad matrimonium poterunt contrahere et cum diversis cum habeant diversas voluntates etiam diversos consensus, nam visum est quod huius mulierum unam cantabat et altera flebat, una volebat virum, altera volebat continere et possibile erat quod habuerint diversas matrices. Et bene caveant sibi qui cum talibus contrahunt, quia bene possunt scire quod simul cohabitare non possunt, ideo etcetera » (B.n.F., ms. lat. 15850, f°29r°v°).

70. Sur l'hermaphrodite dans les discours médicaux, théologiques et juridiques médiévaux, voir aussi Cadden J., *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science and Culture*, Cambridge, 1993, pp. 198-202 et pp. 209-214 ; Nederman C. J. et True J., « The Third Sex. The Idea of the Hermaphrodite in Twelfth century Europe », in *Journal of the History of Sexuality*, 6, 1996, pp. 497-517.

offensive contre les pratiques sexuelles des laïcs, cette homophobie se replace d'ailleurs dans une lutte interne à l'Église au sujet du célibat des clercs⁷¹. Le droit civil constitue une référence importante pour ces débats, car l'hermaphrodisme avait déjà préoccupé les juristes romains⁷², et l'analogie entre hermaphrodisme et homosexualité remonte également à l'Antiquité. Les encyclopédies et bestiaires médiévaux rapportent des légendes animales antiques qui présentent certains animaux, comme le lièvre, le lapin, l'hyène et la belette, à la fois comme des animaux hermaphrodites (ou changeant régulièrement de sexe) et des homosexuels⁷³.

Dans son traité de théologie morale, Pierre le Chantre (fin XII^e siècle), l'un des représentants les plus virulents de la tendance antihomosexuelle, consacre un long paragraphe à la sodomie. Il s'y arrête en détail sur le problème de l'identité sexuelle des hermaphrodites, capables aussi bien du rôle sexuel actif que du rôle passif. L'Église autorise le mariage de l'hermaphrodite, mais seulement s'il adopte le rôle féminin ou celui masculin. Il doit choisir le rôle sexuel qui lui procure les émotions les plus vives et qui lui permettra d'accomplir au mieux ses devoirs matrimoniaux. Il ne pourra pas revenir sur ce choix et se remarier selon l'autre sexe, si son premier partenaire venait à décéder. S'il n'a pas de préférence sexuelle, il doit rester chaste toute sa vie « pour éviter toute ressemblance avec l'inversion des sodomites, que Dieu a en horreur »⁷⁴.

Si l'hermaphrodisme n'apparaît pas ici comme une faute en soi, cette constitution physique a néanmoins des implications morales inquiétantes, parce qu'elle permet l'alternance des rôles sexuels. Tant l'homosexuel que l'hermaphrodite compromettent l'ordre voulu par Dieu où les rôles sexuels sont clairement distingués entre les hommes et les femmes. Si l'ambiguïté sexuelle prend parfois une valeur positive sur le plan symbolique, par exemple dans la représentation de Jésus comme mère dans les ouvrages de spiritualité ou dans l'image de l'hermaphrodite alchimique, elle rencontre peu de sympathie chez les théologiens et les juristes⁷⁵. La politique de l'Église en matière matrimoniale consiste à ramener l'hermaphrodite à une classification binaire ; elle reprend sur ce point un principe du droit civil⁷⁶. En même temps, elle voit dans l'her-

71. L'interprétation de la sodomie comme se rapportant exclusivement à l'homosexualité et la qualification de celle-ci comme par excellence le vice contre nature datent aussi de cette époque. Voir Boswell J., *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginnings of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago / Londres, 1980, pp. 277-278 ; 312-332 (tr. fr. *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*, Paris, 1985, pp. 349-350 ; 392-417). Cf. aussi Moore R. I., *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford, 1987, pp. 91-94 (tr. fr. *La persécution. Sa formation en Europe X^e—XIII^e siècle*, Paris, 1991, pp. 109-113).

72. Pour quelques exemples, voir *infra*, note 76 et 83. Je me concentre toutefois ici sur le problème des sacrements.

73. Boswell J., *Christianity*, *op. cit.*, pp. 137-143 ; 305-308. (tr. fr., pp. 181-188 ; pp. 384-386).

74. Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum*, 138 (PL 205, col. 333-35, traduit en annexe dans Boswell J., *Christianisme*, *op. cit.*, note 29). Pierre le Chantre traite aussi le problème du mariage des hermaphrodites dans sa *Summa de sacramentis et animae consiliis*, III, 2a, cap. 17, par. 254 (éd. Dugauquier J.-A., *Analecta mediaevalia namurcensia*, xvi, p. 259). Voir aussi Robert de Courson, *Summa*, « De hermafroditis » (B.n.F., ms. lat. 3258, f^o 200v^o).

75. Cf. Cadden J., *Meanings*, *op. cit.*, pp. 209, 214.

76. *Digeste*, 1.5.10 : « Ulpianus [...]. Quaeritur hermaphroditum cui comparamus et magis puto eius sexus aestimandum, qui in eo praevallet ». Voir aussi *Digeste*, 28.2.6.2 et 22.5.15.1.

maphrodite parfaitement symétrique une personne empêchée⁷⁷. Certains vont plus loin encore en affirmant que celui-ci n'existe pas ; Robert de Courson, disciple de Pierre le Chantre, élimine ainsi le problème de l'ambiguïté sexuelle en renvoyant à l'opinion des médecins⁷⁸. Même si les textes médicaux présentent parfois les hermaphrodites comme un troisième sexe — par exemple en liant la détermination sexuelle à la place occupée par les semences dans l'utérus (droite/gauche) et en assignant à l'hermaphrodite une place au milieu —, nombre de médecins et philosophes médiévaux nient, dans le sillage d'Aristote, l'existence d'un intermédiaire parfait entre l'homme et la femme. Ils admettent cependant parfois que l'examen médical et l'observation anatomique ne permettent souvent guère de lever l'ambiguïté⁷⁹. Pierre le Chantre utilise comme on l'a vu des critères non pas anatomiques mais fonctionnels. Vers la même époque, Huguccio s'appuie encore plus clairement sur le principe de la « possession d'état ». L'examen des parties génitales peut être utile, mais le canoniste italien met l'accent sur l'apparence physique extérieure (barbe ou pas de barbe), facilement repérable sans examen approfondi. Et contrairement à Pierre le Chantre, il insiste, non pas sur le rôle de l'hermaphrodite dans l'acte sexuel, mais sur son comportement public comme révélateur du sexe dominant. Si l'hermaphrodite préfère les activités masculines et la compagnie des hommes, le droit le considérera comme un homme⁸⁰.

Les savants médiévaux s'interrogent aussi sur le statut de l'hermaphrodite face à d'autres sacrements. Comme pour le mariage, la supposition est le plus souvent qu'un sexe domine forcément, même si celui-ci peut être difficile à établir. Pour le baptême l'incertitude n'est pas très gênante, car la formule baptismale ne tient pas compte du sexe : en cas de doute, on impose un nom masculin. Si l'on découvre plus tard que l'élément féminin domine, Robert deviendra Roberta, et on utilisera ce nom au moment de la confirmation. Ce même principe vaut pour les baptêmes d'urgence au moment de l'accouchement, lorsque l'on ne peut pas encore vérifier le sexe de l'enfant⁸¹.

La question de l'ordination est bien plus épineuse, car l'Eglise refuse l'accès des

77. Dans d'autres contextes, le droit canonique accorde au vrai hermaphrodite le statut juridique de la femme, cf. *infra*.

78. Robert de Courson, *Summa*, De hermafroditis : « [...] ut tradunt physici, non potest contingere quod duo sexus in hermafrodito equaliter vigeant, immo oportet quod semper unus obtineat privilegium » (B.n.F., *ms. lat.* 3258, f^o 200va).

79. Voir par exemple Albert le Grand, *Quaestiones super de animalibus*, xviii, q. 2 (éd. *Opera omnia*, Münster, p. 297) et Henri d'Allemagne et Henri de Bruxelles, *Quodlibeta*, « Utrum homo habens duplicem sexum possit generare et etiam concipere ? [...] Dicendum quod hominem habere duplicem sexum potest esse dupliciter, aut quia perfectius habet sexum masculinum et talis vir <her>mofroditus, aut perfectius habeat sexum femineum et talis dicitur mulier hermofrodrita » (B.n.F., *ms. lat.* 16089, f^o 58vab). Voir aussi Cadden J., *Meanings*, *op. cit.*, pp. 212-213. Nederman et True (« The Third Sex », *op. cit.*) insistent sur la représentation de l'hermaphrodite comme troisième sexe, tout en admettant que cette représentation est mise en cause par la réception d'Aristote.

80. Huguccio, C. IV, q. 2 et 3, c. 3, par. 22, ad v. *sexus incalcentis* (B.n.F., *ms. lat.* 15396, f^o 136va).

81. Pierre le Chantre, *Summa de sacramentis et anima consiliis*, III, 2a, cap. xvii (éd. Dugauquier J.-A., *Analecta mediaevalia namurcensia*, 16, p. 259). L'ondoïement est possible dès que la tête, voire une autre partie du corps est sortie.

femmes à la prêtrise⁸². Il n'y a pas de réponse tout à fait unifiée à la question. Parfois les juristes disent que l'hermaphrodite peut être ordonné si le sexe masculin domine. Cette solution est justifiée par un principe du droit civil qui interdit aux femmes et aux hermaphrodites féminins, mais non aux hermaphrodites masculins, de témoigner lors de l'établissement d'un testament. L'hermaphrodite « pur » est juridiquement assimilé à la femme et ne sera donc pas non plus ordonné, car on ne peut pas dire que l'aspect masculin domine en lui⁸³.

Dans d'autres contextes, le droit canon refuse même l'ordination des hermaphrodites à dominance mâle ; non pas, toutefois, à cause de leur identité sexuelle ambiguë, mais à cause de leur monstruosité⁸⁴. Le débat sur l'hermaphrodisme rejoint ici celui, plus large, de l'irrégularité de la personne, c'est-à-dire des empêchements à la prêtrise. Selon le droit canon, certains défauts physiques constituent en effet un obstacle à l'ordination, tout comme la naissance illégitime, la servitude ou l'illettrisme. Ces tares entravent la dignité de la prêtrise, le prêtre représentant le Christ, et troublent l'ordre public. La liste des empêchements est ancienne et elle donne lieu à de nombreuses discussions chez les juristes scolastiques. En pratique, pour certaines de ces tares, notamment la bâtardise, les dérogations sont fréquentes. En ce qui concerne les défauts corporels, l'opinion commune distingue entre les tares visibles et invisibles. Ces dernières, y compris la mutilation sexuelle (castration), ne constituent pas d'obstacle à l'ordination, à moins qu'elles soient volontaires ou qu'ils empêchent l'accomplissement des gestes nécessaires à la célébration de l'office. Les défauts visibles importants empêchent toujours en revanche l'ordination, les défauts des mains (en

82. Gillmann F., « Weibliche Kleriker nach dem Urteil der Frühscholastik », in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 93, 1913, pp. 239-253 (sur l'hermaphrodite, p. 246).

83. *Digeste*, 22.5.15 : « Paulus. [...] Hermaphroditus an ad testamentum adhiberi possit, qualitas sexus incaloescentis ostendit ». Repris par Gratien, *Decretum*, C. IV, q. 2 et 3, c. 3, par. 22 (éd. Friedberg E., *Corpus iuris canonici*, Leipzig, 1879, I, col. 540). Huguccio, C. IV, q. 2 et 3, c. 3, par. 22, ad v. *sexus incaloescentis* : « ostendit quia si magis incaloescat in virum quam in femina, id est in opera virilia quam feminea, quia si sexus virilis in eo prevalet adhibetur etiam in testimonio si femineus non admittitur in testamento, quia femina in testamento testis esse non potest (!). [...] si quidem habet barbam et semper vult exercere virilia et non feminea et semper vult conversari cum viris et non cum feminis, signum est quod virilis sexus in eo prevalet et tunc potest esse testis ubi mulier non admittitur, scilicet in testamento et ultimis (ms. multimis) volumptatibus, tunc etiam ordinari potest. Si vero caret barba et semper vult esse cum feminis et exercere feminea opera, iudicium est quod feminini (!) sexus in eo prevalet et tunc non admittitur ad testimonium ubi femina non admittatur, scilicet in testamento, sed nec tunc ordinari potest, quia femina ordinem non recipit. Preterea ad talem discretionem multum valet inspectio genitalium, quid si illi duo sexus equales per omnia inveniuntur in eo credo quod debeat iudicari de eo tamquam femineus sexus in eo prevaleret quia verum est virilem sexum in eo non prevalere » (B.n.F., *ms. lat.* 15396, f^o 136va). Cependant, le témoignage des femmes est recevable dans les tribunaux ecclésiastiques.

84. Huguccio, C. XXVII, q. 1, c. 23 ad v. *ordinari* : « Item ermafroditus, si ergo magis calet in femina quam in virum non recipit ordinem. Si e contrario recipere potest sed non debet ordinari propter deformitatem et monstruositatem » (B.n.F., *ms. lat.* 15397, f^o 61rb). Laurent d'Espagne, C. XXVII, q. 1, c. 23, ad v. *diaconissa* : « [...] hermafroditum autem dico non promovendum propter populi scandalum licet in eo plus incaloescat sexus virilis et ad alia virilia admittatur ut III q. III » (Città del Vaticano, BAV, *ms. Vat. Reg. lat.* 977, f^o 220v^o marge). Repris dans Guy de Baysio, *Rosarium*, C. XXVII, q. 1 (éd. cit., f^o 335v^o). Egalement repris dans les pénitentiels, voir par exemple Robert de Flamborough, *Liber poenitentialis* (1208-1213), III, 2, 76 *De sexu* (éd. Firth J. J. F., *Robert of Flamborough, canon-penitentiary of Saint-Victor at Paris. Liber poenitentialis. A Critical Edition with Introduction and Notes*, Toronto, 1971, p. 101).

particulier ceux des trois premiers doigts) et du visage (surtout le nez) étant les plus graves⁸⁵. L'apparence du prêtre, surtout pendant la célébration de l'eucharistie, doit être en accord avec la beauté et la dignité du rituel. L'hermaphrodisme est-il considéré comme une tare visible ou invisible ? Quoi qu'il en soit, l'exclusion par le droit canon de l'hermaphrodite pour cause d'irrégularité ne prend pas en compte cette distinction.

*

Au Moyen Age, la question de l'humanité des monstres et de leur accès aux sacrements a donné lieu à des discussions détaillées et sophistiquées. Toutefois, il n'existe pas de lieu unique qui synthétiserait tous les aspects de la problématique ; les discussions restent relativement éparses et éclatées, avec des chronologies, des contextes et des enjeux variés. La lettre de Ratramne sur les cynocéphales, rédigée au IX^e siècle, dans un contexte missionnaire, et la longue discussion sur les races légendaires dans la partie anthropologique de la *Somme* dite d'Alexandre de Halès, au milieu du XIII^e siècle, constituent finalement des hapax. Les discussions sur l'hermaphrodite sont certes moins isolées, mais se déroulent pour l'essentiel entre la fin du XII^e et le tout début du XIII^e siècle. Lié, entre autres, aux débats contemporains sur l'homosexualité et sur l'irrégularité de la personne, l'hermaphrodite intéresse surtout les canonistes et les théologiens. Les discussions sur les pygmées et sur les jumeaux siamois, qui prennent essentiellement la forme de questions quodlibétiques, se concentrent en revanche dans la seconde moitié, voire dans le dernier tiers du XIII^e siècle, période qui constitue, surtout chez les théologiens, un moment fort pour la réflexion anthropologique⁸⁶. Le monstre sert d'outil conceptuel, au même titre que d'autres cas limites comme l'embryon ou le cadavre, pour penser la personne humaine et les rapports complexes entre âme et corps, forme et matière. Les enjeux des débats sur l'humanité des monstres et leur accès aux sacrements dépassent donc le problème pratique et immédiat de la politique à adopter face aux monstres réels et concrets. D'ailleurs, même si certaines discussions reflètent des observations des monstres directes ou indirectes, ces derniers restent souvent, au Moyen Age, des êtres de papier.

Quelle est finalement la position des savants médiévaux concernant l'humanité des monstres ? En ce qui concerne les races monstrueuses, la réponse n'est ni unifiée ni générale, mais on peut dire qu'à l'époque scolastique, l'idée d'un nécessaire accord entre corps et âme rend la position d'Augustin, inclusive et universaliste, plus difficile à défendre. Pour les pygmées, la prise en compte d'autres critères que l'apparence physique (comportement social et religieux, capacités linguistiques et mentales) contribue à les exclure de l'espèce humaine. Cependant, sur la base de critères et de données similaires, Ratramne avait conclu à l'humanité des cynocéphales danois.

En revanche, pour les naissances prodigieuses, l'indifférence augustiniennne concernant la forme physique des monstres résiste mieux. En droit canon et en théologie,

85. Voir Firth, *Robert of Flamborough, op. cit.*, pp. 166-168, surtout p. 167 note 91. Voir aussi Hostiensis, *Summa aurea*, I, 40, *De corpore vitiatu ordinandis vel non* (éd. Lyon, 1537, f° 40^r).

86. Voir par exemple l'étude d'Alain Boureau sur les discussions autour le cadavre à cette époque : *Théologie, op. cit.*

l'humanité des monstres nés de parents humains semble en tout cas plus ou moins aller de soi. La question de leur baptême ne se pose que pour les jumeaux siamois et ne concerne que le nombre de personnes à baptiser. C'est paradoxalement en droit civil, discipline *a priori* peu concernée par le problème des sacrements, que l'on trouve, à partir du xiv^e siècle, l'idée que les enfants dépourvus d'apparence humaine doivent être exclus du baptême. Dans la lignée du droit romain classique, les civilistes considèrent la forme du corps, et non l'âme, comme le critère décisif de l'humanité. Ce principe s'accompagne de l'idée que certaines naissances monstrueuses sont dues à une violation des normes sexuelles, plus précisément à des rapports bestiaux, croyance commune que les médecins et philosophes médiévaux ont cependant le plus souvent combattue. À l'époque moderne, le droit canon finira toutefois par assimiler la position civiliste.

L'hermaphrodite, comme l'homosexuel avec lequel il est souvent associé, met en cause non pas les limites de la personne — son humanité va de soi —, mais la division des sexes. Les savants médiévaux admettent parfois l'existence d'un intermédiaire parfait entre l'homme et la femme, mais ils soutiennent aussi souvent que l'un des deux sexes domine forcément, surtout à partir du xiii^e siècle. L'anatomie joue un rôle relativement limité comme critère de classification. Le droit médiéval perçoit l'identité sexuelle comme une réalité avant tout sociale⁸⁷. C'est moins le médecin (et la médecine médiévale ne s'intéresse que peu à l'hermaphrodisme⁸⁸) que l'hermaphrodite qui décide, par son comportement, de son identité sexuelle, du moins dans le contexte du mariage. Approche qui d'un côté diffère considérablement de l'attitude de la médecine moderne face aux hermaphrodites, et qui de l'autre, n'est pas sans parallèle avec les notions actuelles du genre. L'attitude des canonistes est d'autant plus remarquable que dans un contexte voisin, celui des empêchements du mariage, l'examen des parties génitales est préconisé pour déterminer si le mariage a été consommé, condition de sa validité⁸⁹.

Afin d'apprécier l'importance relative et l'enjeu des débats médiévaux sur l'hermaphrodite, une comparaison avec le droit musulman se révèle instructive. Comme le montre l'étude de Mohammed Hocine Benkheira⁹⁰, les domaines et les cas envisagés (règles pour le pèlerinage, la prière, la pureté rituelle, la toilette funéraire, le port de bijoux et de vêtements en soie, les règles de succession, la calomnie, etc.) y sont

87. Dans un tout autre domaine, la littérature médiévale en langue vernaculaire, on retrouve, avec le motif du travestissement, l'idée que le comportement crée l'identité sexuelle. Yde, par exemple, se déguise en homme pour échapper aux avances d'un père incestueux, se marie avec une femme et se transforme miraculeusement en homme. Voir Michèle Perret, « Travesties et transsexuelles : Yde, Silence, Grisandole, Blanchandine », in *Romance Notes*, 25, 3, 1985, pp. 328-340. Je remercie Charles de Miramon de m'avoir signalé ce parallèle.

88. Les discussions concernent essentiellement les causes de l'hermaphrodisme. Les médecins disent parfois que la chirurgie permet de corriger les anomalies les plus apparentes, cf. Jacquart D. et Thomasset C., *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, Paris, 1985, pp. 195-196. Je n'ai pas pu consulter Gadebusch Bondio M., *Medizinische Ästhetik. Kosmetik und plastische Chirurgie zwischen Antike und früher Neuzeit*, Munich, 2005.

89. Voir les débats autour X, 4, 15, *De frigidis et maleficiatis, et impotentia coeundi* (éd. Friedberg E., *Corpus iuris canonici*, Leipzig, 1879, II, c. 704-708).

90. « Homme ou femme ? Les juristes musulmans face à l'hermaphrodisme », dans le présent volume.

autrement plus variés et nombreux que dans le droit occidental. Cette plus grande richesse des discussions est vraisemblablement le signe de la place plus fondamentale et primordiale de la différence des sexes dans les sociétés du Moyen-Orient. En comparaison, le droit canon tend plutôt à égaliser les hommes et les femmes, sauf dans certains cas très précis comme l'ordination des prêtres, et sur le statut de la femme, il s'oppose également au droit civil. Si le droit romain refuse, on l'a vu, le témoignage des femmes pour l'établissement d'un testament, leur témoignage est recevable devant les tribunaux ecclésiastiques.

Tout cela ne veut pas dire bien sûr que la société occidentale soit indifférente à la différence des sexes, ni que les savants médiévaux voient l'ambiguïté sexuelle d'un bon œil. Au contraire, l'hermaphrodite doit adopter un rôle et s'y tenir; c'est la possibilité de l'alternance des rôles sexuels qui inquiète le plus. Confronté aux questions concernant l'hermaphrodite, et notamment celle de savoir si ce dernier peut, à la mort de son conjoint, se remarier avec une personne du sexe opposé du premier partenaire, Huguccio s'exclame qu'« au sujet des monstres on peut poser des questions monstrueuses »⁹¹.

91. *Glossa ordinaria*, C. IV, q. 2 et 3, canon 3, par. 22 : « Quaesitum fuit utrum hermaphroditus, idest qui habet sexum maris et feminae, possit esse testis in testamento? [...] Sed quid si in omnibus est parilitas? Item numquid talis potest ordinari? Item an contrahet cum viro, an cum muliere, et si prius cum viro contraxit, an possit eo mortuo cum muliere contrahere? Io<hannes Teutonicus>. Sed certe in omnibus his respici debet sexus qui magis incalescit. De monstro possunt fieri monstruosae quaestiones. Hug<uccio> » (éd. Lyon, 1571, c. 713).