



**HAL**  
open science

# La fin d'un tabou ? L'interdiction de communier pour la femme menstruée au Moyen Âge. Le cas du XIIe siècle

Charles de Miramon

## ► To cite this version:

Charles de Miramon. La fin d'un tabou ? L'interdiction de communier pour la femme menstruée au Moyen Âge. Le cas du XIIe siècle. Le sang au Moyen Âge, Université Paul-Valéry, pp.163–181, 1999, Cahiers du CRISIMA ; 4. halshs-00780023

**HAL Id: halshs-00780023**

**<https://shs.hal.science/halshs-00780023>**

Submitted on 23 Jan 2013

**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.

LA FIN D'UN TABOU ?  
L'INTERDICTION DE COMMUNIER  
POUR LA FEMME MENSTRUÉE AU MOYEN ÂGE.  
LE CAS DU XII<sup>E</sup> SIÈCLE \*

Charles de Miramon †

Dans un article célèbre, Jacques Le Goff analyse la liste des métiers interdits aux clercs par les statuts synodaux ; il remarque que trois tabous se repèrent dans cette liste : celui du sang, celui de l'impureté ou saleté et celui de l'argent<sup>1</sup>. Jacques Le Goff évite le mot de tabou et parle de « survivances des mentalités primitives ». Doit-on, du reste, parler de tabous au Moyen Âge et si oui dans quelle acception ? Le mot peut en effet avoir des sens variés. Dans un sens fort, on peut parler du tabou juridico-religieux des sociétés primitives. Mary Douglas a analysé cette question dans un essai classique où l'anthropologue montre le rôle pivot et explicite de tabous pour construire la société et la culture de certaines tribus<sup>2</sup>. Ce sens est, à notre avis, quasiment inexistant au Moyen Âge. S'il n'est pas une norme prescrite par l'autorité politique ou religieuse, le tabou peut être une coutume imposée dans le cadre du groupe (famille, village, communauté). Pour le cas de la menstruation, on peut donner comme exemple l'idée répandue que la femme menstruée empêche un liquide de coaguler ou de cristalliser. Cette croyance, que l'on trouve déjà chez Plin et qui est reprise par tous les encyclopédistes médiévaux, justifiait à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle que l'on écartât les femmes, durant leurs règles, des raffineries sucrières et jusque dans les années 70 dans certains villages reculés portugais, les femmes menstruées ne pouvaient être présentes lors de la fabrication

---

\* Paru dans *Le sang au Moyen Âge*, Montpellier : Université Paul-Valéry, 1999 (Cahiers du CRISIMA ; 4), p. 163-181. La pagination originelle est indiquée en marge.

† miramon@ehess.fr

1. J. LE GOFF, « Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval », in *Études historiques. Annales de l'École des Hautes Études de Gand*, V, p. 41-57 repris dans Id., *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, Paris, 1977, p. 91-107.

2. M. DOUGLAS, *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*, (1966), Londres, 1995<sup>9</sup> (tr. fr. *De la souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, 1971) Pour une autre approche anthropologique de la question C. KNIGHT, *Blood Relations. Menstruation and the Origins of Culture*, New-Haven / Londres, 1991. Dans son chapitre 9, M. Douglas analyse les tabous sexuels comme contribuant à la pression sociale qui permet de contrôler la place respective des hommes et des femmes dans les tribus. Le système n'est pas nécessairement cohérent et les sociétés primitives qui comportent un code sexuel contraignant et dévalorisant pour la femme ne sont pas celles où les femmes ont le moins de pouvoir ou de liberté.

des saucisses<sup>3</sup>. Cette opinion pseudo-scientifique que l'on peut suivre tout au long de l'histoire de l'Occident pourrait laisser penser à un immobilisme du tabou, à une mentalité de la souillure. Nous essaierons ici plutôt de replacer le tabou de la menstruation au sein d'une histoire culturelle afin de montrer que les attitudes médiévales ne sont nullement immobiles à son égard<sup>4</sup>.

Nous suivrons ce tabou en scrutant trois objets : l'un médical, l'autre juridique, le troisième rituel. Premier objet : la pensée médicale et physiologique sur la menstruation ; deuxième objet l'interdiction (ou la permission) pour les femmes relevant de couches (et donc souffrant d'écoulement de sang post-puerpérin) d'entrer dans une église et de communier ; troisième objet : le rituel des relevailles<sup>5</sup>. Nous traitons ici uniquement du XII<sup>e</sup> siècle en écartant certaines voix discordantes de la fin du siècle que nous envisagerons dans une autre étude<sup>6</sup>.

Une remarque préliminaire avant de débiter. S'il est nécessaire de rassembler dans une même étude les pertes de sang post-puerpérin et ceux menstruels, c'est que le Moyen Âge a fait un amalgame entre ce qui nous semble pourtant bien différent. Les savants médiévaux témoignent en effet d'une formidable myopie devant les écoulements<sup>7</sup>. Il faut donc considérer

3. J. DELANEY, M. J. LUPTON, E. TOTH, *The Curse. A cultural history of menstruation, revised edition*, Urbana, 1988. Le texte de Pline (*Histoire naturelle*, 7.15) est connu au Moyen Âge à travers Solin (JULIUS SOLINUS, *Collectanea rerum memorabilium*, éd. Th. MOMMSEN, Berlin, 1895<sup>2</sup>, p. 17). Le texte est cité par le juriste Rufin dans sa Somme (1164) : RUFINUS, *Summa Decretorum*, ad D. 5 (éd. H. SINGER, Paderborn, 1902 [= réimpr. anast. Aalen, 1963], p. 16) ; il ne fait ensuite plus partie des exemples des juristes sinon dans la somme de la deuxième moitié du treizième siècle de Jean de Phintona que nous citons à travers GUY DE BAYSIO, *Rosarium*, ad D. 5, Venetiis, 1601, fol. 7v. Le texte de Solin est incorporé dans l'encyclopédie de Vincent de Beauvais (D. JACQUART, C. THOMASSET, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, Paris, 1985, p. 102). Sur le cas portugais, cf. l'intéressante analyse de D. L. LAWRENCE, « Reconsidering the Menstrual Taboo : A Portuguese case », *Anthropological Quarterly Washington*, 55 :2 (1982), p. 84-98.

4. Pour le Moyen Âge la bibliographie est relativement réduite : A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Fribourg-en-Brigau, 1909, t. 2, p. 186-245 ; P. BROWE, *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters*, Breslau, 1932, p. 15-35 ; C. T. WOOD, « The Doctors' Dilemma : Sin, Salvation and the Menstrual Cycle in Medieval Thought », *Speculum*, 56 (1981), p. 710-727 ; M. JOHNSON, « Science and Discipline. The Ethos of Sex Education in a Fourteenth-century Classroom » in H. RODNITE LEMAY éd., *Homo Carnalis*, New-York, 1987, p. 157-172 (*Acta. Proceedings of Suny Regional conferences in Medieval Studies*, vol. 14). Pour l'époque moderne, il faut mentionner : P. CRAWFORD, « Attitudes to Menstruation in Seventeenth-Century England », *Past and Present*, 1981, p. 47-73 ; G. POMATA, « Uomini mestruanti. Somiglianza e differenza fra i sessi in Europa in età moderna », *Quaderni Storici*, 27 (1992), p. 51-103.

5. Les relevailles doivent aussi se replacer dans une histoire des modèles culturels de la maternité. Sur l'investissement spirituel de la maternité au Bas Moyen Âge : C. W. ATKINSON, *The Oldest Vocation. Christian Motherhood in the Middle Ages*, Ithaca / Londres, 1991 qui ne traite pas de manière satisfaisante de la chronologie et de l'apparition d'un culte et de dévotions à la Vierge dans l'accomplissement de sa maternité. Voir à ce sujet les indications de K. SCHREINER, *Maria, Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, Munich, 1996<sup>2</sup>, p. 55-76.

6. C. DE MIRAMON, « Déconstruction et reconstruction du tabou de la femme menstruée (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) » dans A. THIER, G. PFEIFER, P. GRZIMEK éd., *Kontinuitäten und Zäsuren in der Europäischen Rechtsgeschichte*, Francfort : Peter Lang 1999, pp. 79-107.

7. Ceci avait été noté pour les sources médicales par JACQUART, THOMASSET, *op. cit.*, p. 95-6. Un bon exemple de cette confusion est l'interprétation par les exégètes médiévaux du miracle de la femme souffrant d'hémorragie (Luc 8.43-48) comme se rapportant à la menstruation, cf. par exemple : RUPERT DE DEUTZ, *In Leviticum libri 2*, ad 15. 29 : [...] *Novimus namque quod mulier que fluxum sanguinis patiebatur, post tergum Domini humiliter veniens, vestimenti eius fimbriam tetigit, atque ab ea statim sua infirmitas recessit. Si autem in fluxu sanguinis posita laudabiliter potuit Domini vestimentum tangere, cur que menstruum sanguinis superfluitatem patitur ei non licet Domini ecclesiam intrare?* (éd. R. HAACKE in *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, t. 22, p. 892).

de manière conjointe ce qu'aujourd'hui nous distinguons.

#### LA NEUTRALISATION MORALE DU SANG MENSTRUEL DANS LA MÉDECINE SALERNITAINE

Il existe une large permanence entre médecine antique, médiévale et moderne au sujet de la menstruation ; seule la réception de la philosophie naturelle aristotélicienne au XIII<sup>e</sup> siècle transforme certaines des conceptions à ce sujet. Rappelons ce qui est aujourd'hui bien connu<sup>8</sup>. Le sang menstruel est tout d'abord une superfluité comme l'urine ou la sueur. La complexion de la femme est moins parfaite que l'homme et elle 'brûle' avec moins d'efficacité la nourriture. Du sang chargé d'impuretés s'accumule et est périodiquement purgé lors des règles. Les menstrues ont de surcroît un rôle important dans la théorie galénique de la génération. Elles sont associées aux deux semences lors de la conception, elles nourrissent ensuite le fœtus et après la naissance, sont redirigées vers les seins et sont transformées en lait.

On peut dire que le processus physiologique de la menstruation est valorisé par la médecine salernitaine du XII<sup>e</sup> siècle. Tout d'abord, les règles ne sont nullement considérées comme une passion honteuse mais comme une purge naturelle du corps, une saine saignée<sup>9</sup>. De plus, la menstruation est pour les médecins de Salerne le propre de la femme car, selon eux, les animaux ne menstruent pas<sup>10</sup>. Enfin, la fonction générative du sang menstruel est considérée de manière positive comme en témoigne la métaphore répandue des menstrues « comme fleurs des femmes » que l'on trouve dans les *Questions salernitaines en Prose* mais aussi dans l'ouvrage de gynécologie attribué au médecin femme Trotula<sup>11</sup>. Cette appréciation de la menstruation par la médecine sera partiellement remise en question avec la réception d'Aristote mais ceci sort de notre propos. Tournons nous plutôt vers le traitement des écoulements de sang féminin dans le droit et la théologie.

||166||

#### LA RATIONALISATION DU TABOU DANS LE DROIT CANONIQUE ET LA THÉOLOGIE

La réflexion chrétienne au XII<sup>e</sup> siècle se fonde sur deux strates d'autorités contradictoires. La première provient de la Bible. Le Lévitique décrit un système juridico-religieux où l'impureté est structurelle. Au chapitre 12, nous est dépeint le rituel de la purification de la femme accouchée. Si la femme accouche d'un garçon, elle est dans un état de grande impureté pendant 7 jours, ensuite pendant 33 jours elle reste impure, mais selon un degré moindre qui l'empêche néanmoins de toucher toute chose sainte ou d'entrer au temple. Si elle accouche d'une fille, les durées sont doublées. À la fin de cette période, la femme va offrir un sacrifice au Temple, elle est alors purifiée<sup>12</sup>. À ce texte s'oppose le discours anti-ritualiste du Nouveau Testament.

8. JACQUART, THOMASSET, *op. cit.*, p. 84-90 ; 98-109. Sur le rôle de la menstruation dans la constitution du *gender* féminin : J. CADDEN, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science and Culture*, Cambridge, 1993, p. 173-77.

9. De même le médecin considère les hémorroïdes et les saignements épisodiques comme une auto-régulation du corps qu'il faut se garder de contrarier. La purgation régulière des règles permet aux femmes d'être moins sensibles à certaines maladies (CADDEN, *op. cit.*, p. 175).

10. *The Prose Salernitan Questions*, B 300 (éd. B. LAWN, Londres, 1979, p. 142-3).

11. *Ibid.*, B 19 (*op. cit.*, p. 12).

12. Au chapitre 15, le Lévitique traite de la femme menstruée. Le commerce sexuel lors des règles est sévèrement puni (Lev. 20.18).

La Vierge accomplit certes le rituel de purification après la naissance de Jésus, mais le Christ, les Actes des Apôtres et saint Paul s'élèvent contre les pratiques culturelles judaïques. Rien n'est dit spécifiquement sur le rituel de la purification mais on connaît la célèbre vision par Pierre des animaux impurs et l'abandon de la circoncision<sup>13</sup>.

Une deuxième strate de textes provient des débuts du Moyen Âge. Une autre communication de ce volume traite des pénitentiels qui rétablissent des tabous juridiques. Dans certains de ces textes on voit réapparaître l'interdiction de communier pour les femmes relevant de couches qui peut se lire comme une transcription du rituel du Lévitique à un contexte chrétien<sup>14</sup>. Au XII<sup>e</sup> siècle, les interdictions des pénitentiels sont connus des juristes à travers le *Décret* de Burchard de Worms une oeuvre fort lue<sup>15</sup>. Dans ce texte se trouve la mention qu'il faut interdire aux femmes relevant de couches de communier<sup>16</sup>. Les pénitentiels sont souvent écrits dans une aire anglo-saxonne et on peut peut-être les considérer comme un reflet de cette civilisation. En tout cas, c'est dans la lettre qu'envoie Grégoire le Grand († 604) à Augustin missionnaire dans les îles britanniques que se trouve la plus claire réfutation de l'interdiction pour les femmes relevant de couches de communier<sup>17</sup>. Dans ce célèbre texte recopié dans l'histoire ecclésiastique de Bède, Augustin pose différentes questions concernant des points doctrinaux afin d'adapter sa pastorale missionnaire. Entre autre, il demande si l'on doit empêcher l'entrée dans une église à une femme relevant de couches ou lors de ses règles. La réponse de Grégoire est longue et raffinée. Les prescriptions de la loi mosaïque doivent être compris comme des figures. La menstruation comme la maladie, la faim, la soif, etc. sont des infirmités du corps que nous subissons depuis l'expulsion du Paradis terrestre. Ils sont certes les témoignages du péché originel mais ils ne sont pas en eux-mêmes des péchés mais des activités physiologiques<sup>18</sup>.

La constitution de la théologie et du droit comme science au début du XII<sup>e</sup> siècle conduit à la compilation par les intellectuels chrétiens de dossiers d'autorités contradictoires sur les difficultés doctrinales ou pastorales. Ainsi, malgré le poids de l'autorité de Grégoire le Grand,

13. Cependant, dans le premier droit de l'Église, l'impureté de la femme menstruée est vigoureusement rejetée (*Didascalia*, 21-22 éd. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Turin, 1964<sup>2</sup>, t. 1, p. 373, 378, 379).

14. Il faut distinguer deux mouvements dans la littérature des pénitentiels. Tout d'abord une très forte réception dans le droit ecclésiastique irlandais de la loi hébraïque qui est compilée par les moines et recopiée dans leur législation pénitentielle cf. R. KOTTJE, *Studien zum Einfluss des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des früheren Mittelalters*, Bonn, 1964, p. 11-14; 68-72; 78-80. Néanmoins, les pénitentiels irlandais ne font pas que simplement démarquer les règles du Lévitique. Ils attribuent à la femme enceinte, menstruée ou relevant de couches un caractère fortement tabou qui se manifeste par sa capacité de polluer par contact et non pas seulement par commerce sexuel. Ainsi le pénitentiel irlandais Bigotien (début IX<sup>e</sup> siècle) inflige une pénitence de quarante jours à celui dont le breuvage aura été contaminé (*intinxerat*) par une serveuse enceinte (*in utero habent filium*), la peine est identique en cas de copulation (L. BIELER éd., *The Irish Penitentials*, Dublin, 1963, p. 217). Ce même pénitentiel indique que la durée de purification d'une femme est de quarante jours qu'elle accouche d'un garçon ou d'une fille. L'auteur du pénitentiel remarque que ceci contredit les prescriptions du Lévitique (*Ibid.*, p. 223). P. J. PAYER, *Sex and the Penitentials. The Development of a Sexual Code (550-1150)*, Toronto, 1984, p. 25-26 n'étudie pas l'interdiction du Lévitique mais celle de l'interdiction de copuler durant les règles ou après l'accouchement.

15. P. LANDAU, « Vorgratianische Kanonensammlungen bei den Dekretisten und die frühen Dekretalensammlungen » in *Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Canon Law (San Diego 1988)*, Vatican, 1992, p. 93-116.

16. BURCHARDUS WORMACIENSIS, *Decretum*, lib. 19, cap. 141 (PL 140, col. 1010).

17. GRÉGOIRE LE GRAND, *Registre des lettres*, t. 2, p. 490-521 (Sources Chrétiennes, t. 371).

18. *Ibid.*, p. 502-511

la question de l'interdiction de communier est à nouveau ouverte et les opinions divergentes sont possibles. C'est ainsi que le *Liber Pancrisis* associé à Anselme de Laon se décide pour le tabou de la femme relevant de couches<sup>19</sup>. Cette solution reste très minoritaire au Moyen Âge; la vaste majorité des juristes et des théologiens suivent Grégoire : la menstruation est un acte physiologique extérieur au champ de la morale, elle ne peut être comprise comme un péché. Cette continuité doctrinale ne doit pas occulter qu'au delà d'une permanence de la solution retenue, il y a une véritable rupture dans le système moralo-juridique chrétien au XII<sup>e</sup> siècle. Le tabou n'a plus une valeur religieuse ou normative en soi, acceptée ou refusée mais il est enchâssé dans des oeuvres morales et théologiques encyclopédiques qui tendent à une certaine harmonisation, et, plus localement, il fait l'objet de différents processus de 'rationalisation'<sup>20</sup>.

||168||

La première stratégie consiste à replacer l'interdiction dans une théologie du droit. Entre le droit divin et le droit construit par l'Église, le droit hébraïque occupe une place intermédiaire<sup>21</sup>. Divin par son origine, il est néanmoins compris par les médiévaux comme transitoire. Dieu dicte à Moïse un système qui correspond aux nécessités du peuple juif lors de l'Exode. Seule une petite fraction, les Dix Commandements, font vraiment partie du droit naturel. La théologie et le droit canonique rejettent donc sélectivement la loi hébraïque en dehors du dogme chrétien. Ainsi, Gratien traite de la question dans le début de son *Décret* qui est un traité des sources du droit (droit naturel, droit divin, droit positif, coutumes)<sup>22</sup>. Dans son *dictum* de la cinquième distinction, il utilise le tabou de la femme relevant de couches dans la loi hébraïque comme exemple pour expliquer la catégorie des *ceremonialia* : les pratiques de la loi hébraïque obsolètes dans la nouvelle loi chrétienne. Les *ceremonialia* constitue le principal outil conceptuel par lequel théologiens et juristes pouvaient essayer d'approcher le tabou. Il s'agit d'un terme relativement inadéquat. Il a avant tout une signification rituelle et englobe les pratiques culturelles juives qui ne sont pas des préfigurations des sacrements chrétiens comme peut l'être la circoncision<sup>23</sup>. Les *ceremonialia* seront ainsi l'objet d'une at-

||169||

19. *Liber Pancrisis*, n. 412 : [De muliere parturiente] Si qua mulier pregnans ante partum vel in pariendo ita infirmatur ut videatur non posse evadere, accedat ad eam sacerdos, et confitenti et penitenti dominici corporis participationem impendat. Quod si mortua fuerit, in ecclesia eam non recipiat propter corporis immunditiam. Si autem contingit eam ante pascha vel in ipso die paschali, non communiet usque ad diem purificationis sue, nisi necessitas, ut predictum est, intervenierit. Quod si, mortua illa, videatur infantulum vivum posse extrahi, aperiatur uterus eius et extrahatur (éd. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Gembloux, t. 5, 1959, p. 136).

20. La bibliographie sur la renaissance intellectuelle du XII<sup>e</sup> siècle est vaste. La meilleure introduction générale reste R. L. BENSON, G. CONSTABLE, éd., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), 1982.

21. Sur l'interprétation du droit hébraïque par les exégètes chrétiens et dans la théologie du XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle : B. SMALLEY, « William of Auvergne, John of la Rochelle and St. Thomas Aquinas on the Old Law », in É. GILSON éd., *St. Thomas Aquinas 1274-1974, Commemorative Studies*, Toronto, 1974, t. 2, p. 11-71 et G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, 1990, p. 503-08 et 559-61.

22. L'édition classique des compilations médiévales de droit canonique est : E. FRIEDBERG éd., *Corpus Iuris Canonici*, Leipzig, 1879 [= réimpr. anast. Graz, 1959].

23. Doctrine clairement exposée par la *Summa 'Elegantius in iure divino' seu Coloniensis*, 1.32 : QUE DIFFERENTIA INTER MORALIA, SACRAMENTALIA ET CERIMONIALIA. *Lex siquidem mosayca moralia et figuralia proposuit, figuralia in sacramentalia et cerimonialia divisit. Moralia, quia de lege nature erant, permanserunt. Figuralia, quia umbra erant, veniente veritate exclusa sunt.* (éd. G. FRANSEN, S. KUTTNER, New-York / Vatican, 1969-1978, t. 1, p. 8-9) et ID., 1.34 : QUOD IN CEREMONIALIBUS LITTERALIS SENSUS OBIERIT. *Ceterum quod ceremonialium litteralis sententia abierit, ut ex multis unum dicamus, inde patet quod mulier enixa eadem qua peperit hora intrare ecclesiam vel baptizari non prohibetur cum ex lege puerpera XL vel LXXX diebus a templi cessaret ingressu.* (op. cit.).

tention soutenue des liturgistes médiévaux qui en dresseront de fastidieux catalogues<sup>24</sup>.

C'est moins l'interprétation ritualiste que juridique des *ceremonialia* qui est intéressante. La réflexion sur l'obsolescence de la loi hébraïque est en effet créatrice. Ainsi, les exégètes du milieu du XI<sup>e</sup> siècle témoignent d'un intérêt nouveau pour le sens littéral du texte. Le Lévitique est glosé comme un système juridique qu'il faut analyser et non pas lire à la seule lumière des sens allégoriques et anagogiques. Le pionnier de cette nouvelle approche est André de Saint-Victor dans son commentaire (av. 1147) sur le Lévitique qu'il analyse comme un traité de l'offrande et qu'il recompose selon un plan qui correspond au goût de la théologie du XII<sup>e</sup> siècle<sup>25</sup>. Ces analyses littérales, si primitives soient-elles, ont une conséquence importante : replacer les *ceremonialia* dans l'histoire moralisée du Salut. Les théologiens avancent que les *ceremonialia* n'avaient certes pas de justification en eux-mêmes mais constituaient pour Dieu une astuce pédagogique pour éduquer un Israël dans l'enfance. Ainsi à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, un maître parisien avance que les *ceremonialia* avaient été institués par Dieu pour quatre raisons : comme préfiguration des sacrements chrétiens, comme entraînement des juifs à la dévotion, pour les écarter de l'idolâtrie, et pour les habituer aux oblations spirituelles<sup>26</sup>. Il y a sur ce point un raffinement de la doctrine au cours du XII<sup>e</sup> siècle que l'on peut suivre pour la question de la menstruation. Ainsi, Abélard dans son *Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien* laissait le soin au philosophe de critiquer les rites de purification de la loi juive et en particulier le cas de la femme menstruée. Ceux-ci n'ont aucune justification et ils font preuve d'incompréhension sur la nature du péché qui est une impureté de l'âme et non du corps<sup>27</sup>. Mais, à la même époque, Gilbert l'Universel compile la Glose ordinaire sur le Lévitique et y insère l'opinion d'Hesichius de Jérusalem selon laquelle l'impureté de la femme menstruée avait été voulue par Dieu afin d'obliger les juifs à une certaine tempérance sexuelle<sup>28</sup>.

On trouve une application pratique de l'argument que le tabou est le produit d'un système juridique primitif inscrit dans l'histoire d'une société particulière dans le dernier texte législatif sur la question de la menstruation. Il s'agit d'une décrétale d'Innocent III de 1198, insérée ensuite dans la *Compilatio Tertia* puis dans le *Liber Extra*, le deuxième pilier du droit canonique médiéval<sup>29</sup>. Innocent III fixe par ce texte l'opinion des canonistes sur la question à la fin du XII<sup>e</sup> siècle. On ne peut interdire à une femme relevant de couches d'entrer dans

24. Voir par exemple SICARDUS CREMONENSIS, *Mitræ*, lib. 2 (PL 213, col. 57 et sqq.).

25. ANDREAS DE SANCTO VICTORE, in *Leviticum : Hinc Leviticus dicitur a levitis, quia in eo de ministerio levitarum plenius tractatur. Quinque namque sunt — id est sacrificia, que Deo offeruntur, et personae, a quibus offeruntur, et tempora, quando offeruntur, et loca, ubi offeruntur, et causae, pro quibus offeruntur — que in hoc libro distincte tractantur* (éd. C. LOHR, R. BERNDT, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, t. 53, p. 158)

26. A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Regensburg, 1954, t. 3.1, p. 46 n. 34 d'après PARIS, BN, lat. 9593, fol. 201v-202r. Landgraf présente (*op. cit.*, p. 19-60) de nombreux textes sur la question voir aussi DAHAN, *op. cit.*, p. 559-62.

27. PETRUS ABAELARDUS, *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* (éd. R. THOMAS, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1970, p. 82-83, tr. fr. M. de GANDILLAC, Paris, 1993, p. 104-6).

28. *Glossa Ordinaria*, ad. Lev. 15. 19 : [...] ISICHIUS : *Intendit tam mulieres, quam viros a libidine revocare, et occasionem invenit, quia per varia et plurima tempora a mulieribus viros arceat que singulis mensibus nature reddunt tributa, septem diebus dicit esse immundas. Qui autem simpliciter tangunt immundos esse usque ad vesperum. Qui vero cum eis dormiunt, non una die sed septem immundi sunt : necessario ergo utrisque interim continentia indicitur.* Texte original : PG 93, col. 977.

29. 3 Comp. 3.36.1 = X 3.47.1 = O. HAGENEDER, A. HAIDACHER, *Die Register Innocenz' III*, Rome, n. 63, t. 1 (1964), p. 93-4.

une église mais si par dévotion elle s'en abstient, il ne faut pas la blâmer. Selon la théorie de la norme médiévale, chaque loi a une *ratio / causa*<sup>30</sup>. Pour cette décrétale Innocent utilise une *ratio* théologique et indique que 'l'ombre de la Loi s'est évanouie' et que 'la vérité de l'Évangile illumine le monde'. La théologie de l'Ancien Testament détermine ainsi l'attitude du magistère vis-à-vis de la menstruation.

La deuxième stratégie de rationalisation consiste à intégrer le discours médical dans le droit. La reprise des théories galéniques sur la menstruation transmise par l'école de Salerne par les juristes médiévaux est rapide et date des années 1150<sup>31</sup>. Quelques exemples montrent le goût des juristes pour ces explications médicales. Ainsi, les juristes et les exégètes glosent les durées différentes des relevailles pour les garçons et les filles dans le Lévitique en avançant pour explication le fait que la formation du fœtus n'a pas la même durée pour le garçon et la fille<sup>32</sup>. Un raisonnement par analogie donc<sup>33</sup>. Un autre exemple est très frappant. Dans deux manuscrits du *Décret* de Gratien, on trouve des gloses marginales qui ne sont pas le produit d'un enseignement mais plutôt des notes de lecture. Dans la cinquième distinction, il existe une *palea* — c'est à dire une adjonction — un extrait de la lettre Grégoire le Grand qui enjoint les femmes de ne pas utiliser de nourrices mais d'allaiter leur enfant<sup>34</sup>. Dans la marge de ce

||171||

30. E. CORTESE, *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, Milan 1964, t. 1, p. 257 et *sqq.*

31. Il faudrait effectuer une recherche plus fouillée des sources médicales que l'on découvre dans les traités de droit. Néanmoins, il faut remarquer qu'une opinion attribuée aux *physici* n'indique pas nécessairement une source contemporaine, par exemple Salerne, mais renvoie souvent à des thèses scientifiques antiques transmis par les Pères. Ainsi, Pierre le Mangeur dans son résumé du Lévitique attribue aux *physici* l'opinion que le fœtus d'un garçon se forme en quarante jours et celui d'une fille en quatre-vingt (*PL* 198, col. 1205) alors que sa source est très vraisemblablement l'exégète Hesichius (cf. *infra*).

32. La première composition de gloses sur le Décret (1140-60) préférerait une interprétation morale : *Glossa*, ad D 5 d. a. c. 1, v<sup>is</sup> 'ut mulier' : *Ut designetur magis feminam peccasse quam virum plus abstinet a templi ingressu mulier feminam pariendo quam virum* (éd. R. WEIGAND, *Die Glossen zum Dekret Gratians*, Rome, 1991 [Studia Gratiana, t. 25 et 26], p. 407 n. 14).

33. L'origine scientifique de cette idée semble être Hesichius de Jérusalem († après 451) qui y fait le premier référence dans son *Commentaire sur le Lévitique* qui n'est connu que dans sa traduction latine du VI<sup>e</sup> siècle (*PG* 93, col. 924). Les traditions antiques sur la durée et les étapes de formation du fœtus sont en effet très diverses. Augustin se fait l'écho d'une théorie stoïcienne qui ne marque pas de différence selon les sexes. Pline croit que le garçon se forme plus lentement que la fille. Néanmoins, l'opinion majoritaire pense que la durée de formation du fœtus masculin varie entre trente et quarante jours selon que la gestation dure sept ou neuf mois ; les filles prennent cinq à dix jours supplémentaires. La théorie la plus évoluée est rapportée par Macrobe et est reçue dans l'école de Chartres, voir M. A. HEWSON, *Giles of Rome and the Medieval Theory of Conception : A Study of the De formatione corporis humani in utero*, Londres, 1975, p. 166-70 qui traite de la question de manière imprécise. Le texte d'Hesichius est résumé dans la Glose ordinaire. Il s'agit vraisemblablement de la source du canoniste Rufin qui le premier reprend dans sa Somme (1164) l'argument. Le problème qui restait ouvert était celui de savoir quel pouvait être le rapport entre la durée de formation de l'embryon et le temps nécessaire à la purification après l'accouchement. Rufin avance une explication tortueuse. Dieu a dit « *Amica mea, formosa mea* (Cant. Cant. 2.10) » donc il aime la *forma* et pas l'*informa*. Par conséquent, la femme déplaît à Dieu lorsqu'elle entre dans une église avec un embryon informe dans son ventre. Mais, la femme ne peut pas savoir la date de la conception, ni le sexe de son futur enfant. Il y a toute les chances qu'elle contrevienne au désir du Seigneur par ignorance. Elle doit donc suppléer à sa faute après son accouchement. RUFIN, *Summa Decretorum*, ad. D. 5 c. 1 (*op. cit.*, p. 17) repris par HUGUCCIO, *Summa Decretorum*, ad eod. loc. (PARIS, BN, lat. 15396, fol. 6r).

34. Dans la version initiale du Décret, se trouve déjà D. 5 c. 4 mais Gratien a édité le canon de manière à retrancher la partie du début du canon qui concerne les nourrices (PARIS, BN, Nouv. acq. lat. 1761, fol. 4r) dans la deuxième version reproduite dans l'édition de Friedberg, le canon se trouve en entier (sur les deux versions du *Décret* voir *infra*). Par la suite, il est considéré comme une *palea* par les scribes médiévaux (cf. la liste des *paleae*



||172||

texte, l'un des possesseurs de ces manuscrits ont inscrit une recette médicale qui indique comment une femme peut stopper une montée de lait<sup>35</sup>. La morale sexuelle constitue un autre exemple de cette rencontre des deux discours. Le tabou de la femme menstruée ne concernait pas la sexualité, mais la médecine tant antique que médiévale pensait qu'il fallait s'abstenir de relations sexuelles durant la menstruation car l'enfant conçu à ce moment pouvait naître lépreux ou affligé d'une autre tare. Il s'agit d'une idée très largement répandue par les commentaires canoniques et exégétiques qui ne reprennent pas directement une source médicale mais un fragment de l'exégèse de Jérôme sur Ezéchiel<sup>36</sup>. Robert de Courson présente une utilisation intéressante de cette idée. Il traite de cette question dans sa Somme à l'occasion de sa discussion des irrégularités qui peuvent empêcher l'accès aux ordres majeurs. Il indique que certaines irrégularités dans la loi hébraïque n'ont plus cours aujourd'hui et donne deux exemples : la copulation avec une femme menstruée et le ramassage de bois un samedi en violation du sabbat. La question du sexe lors des règles est l'occasion d'indiquer qu'il ne s'agit pas d'un péché mais d'un acte dangereux pour la potentielle progéniture. Ainsi, Robert de Courson indique que les médecins avancent qu'une femme souffrant d'un flux sanguin permanent est de ce fait stérile, il ne faut pas alors lui interdire d'avoir des relations avec son mari<sup>37</sup>. Au XIII<sup>e</sup> siècle, un questionnaire-type de pénitence place le prêtre dans le rôle d'un médecin moralisateur. Il doit demander à son paroissien s'il a des relations sexuelles lors des règles de son épouse. Et si oui, le confesseur doit lui expliquer qu'il pêche car ses enfants peuvent naître lépreux ou handicapés<sup>38</sup>.

||173||

---

dressée dans G. LE BRAS, J. RAMBAUD, C. LEFEBVRE, *L'Âge classique (1140-1378). Sources et théorie du droit*, Paris, 1965, p. 149 qui présente une première synthèse sur cette question délicate).

35. WEIGAND, *op. cit.*, p. 955.

36. In *Ezechielem* 6.18 (PL 25, col. 173).

37. ROBERTUS CURSONIS, *Summa*, lib. XXI *De Criminibus*, cap. 3 *Quod coeuntes cum menstruata in Veteri Testamento occidebantur : Item in Lege (Lev. 20.18) accedentes ad menstruatam plectebantur morte. Ergo hodie si quis ducat virginem que instantus petit debitum et que patitur continuum menstruum. Si reddit ei debitum ad quod tenetur arcendus est a promotione vel si iam promotus deiciendus. [...] Solutio : [...] Et non solum crimina sed etiam irregularitates impediunt promovendum ut bigamia et infamia et membrorum mutilatio et spuria generatio et illa omnia mortalia que puniebantur morte in Veteri Testamento. Sed non ceremonialia que modo non observantur sicut collectio lignorum in Sabbato (Num. 15.32) vel coitus cum menstruata modo non puniuntur morte, nec impediunt promovendum quia non sunt mortalia. Sed tunc ille qui colligebat ligna in Sabbato fecit hoc in contemptu legis et in scandalum synagoge et credimus quos propter talem contemptum lapidatus sit. Et sic hodie si aliquis apparet contumax ita quod aliquid faciat in contemptum legis divine vel sedis romane contempnendo iudices delegatos aut in scandalum ecclesie tale crimen impedit promovendum et deicit iam promotum. De coitu menstruate dicimus quod si continuum patiatur menstruum non debet ei denegare debitum quia tunc non conciperet ut dicunt physici. Si autem ad horam tunc ut docet Ieronimus super Ezechielem : 'nec mulier hoc debet celare viro nec vir cum ea tunc debet coire ne sequatur periculum quod accidere potest quia solent nasci ex tali coitu elephantini fetus et monstruosi'. Et si vir instet in tali articulo mulier potest ei licite negare debitum propter eminentis periculum. [...] (PARIS, BN, Lat. 3258, fol. 152v-153v) Nous n'avons pas encore découvert la source exacte de l'opinion médicale alléguée par Robert mais elle tout à fait cohérente avec la doctrine médiévale de la génération.*

38. SACERDOS : *Ad menstruatam accessisti, vel pregnantem vel nondum purificatam ?* PENITENS : *Saepe.* SACERDOS : *Si ad tuam talem requisitus accessisti, ei est imputandum ; si non requisitus, tibi est imputandum ; quia in menstruo et ante purificationem leprosi et caduci et alii male se habentes nasci solent. Quando cum gravida coitur, multi oprimuntur vel claudi nascuntur. Unquam ex concubitu tuo aliquis oppressus est ?* PENITENS : *Non memini.* SACERDOS : *Si fuisset, irregularis esse ad promovendum* (in ROBERT DE FLAMBOROUGH, *Liber Poenitentialis*, éd. J. J. F. FIRTH, Toronto, 1971, p. 287). Avec des arguments moraux et hygiéniques, l'Église a cherché à obliger les femmes à coucher les bébés dans des berceaux.

Comment comprendre l'utilisation de la médecine par le droit savant ? La première explication, qu'il ne faut pas négliger, est l'inclinaison encyclopédique de la science chrétienne. Au XII<sup>e</sup> siècle, les frontières entre les domaines tant institutionnelles qu'intellectuelles sont moins fixées que dans les siècles suivants et les auteurs ont moins de scrupules à étaler leurs bibliothèques. Ainsi beaucoup des références à la science médicale tiennent de la cuistrerie. Une deuxième raison est le fait que le juriste se considère de plus en plus comme un expert et de moins en moins comme un juge ou un pasteur<sup>39</sup>. Confirmer ou infirmer le tabou par des finalités médicales et hygiéniques justifie la distinction entre le rustre auquel il faut imposer, pour son bien, des interdictions et l'expert qui lui connaît les raisons cachées.

Une troisième stratégie consiste à replacer la menstruation dans l'élaboration d'une morale de la faute. On sait aujourd'hui que le Décret de Gratien a connu plusieurs étapes de rédaction qui se suivent dans un laps de temps réduit autour des années 1140<sup>40</sup>. Dans ce qui paraît être la première version du texte, l'actuelle sixième distinction est absente, Gratien passait ainsi directement de sa définition des *ceremonialia* à la septième distinction qui continue son traité des sources du droit<sup>41</sup>. Les continuateurs ont interpolé à la suite des passages de Grégoire concernant la menstruation, un autre long extrait de cette même lettre qui traite de l'émission nocturne de sperme. Cet ajout rompt le plan de Gratien. Il montre bien le fort intérêt des juristes dans les années 1140 pour les rapports entre péché, faute, physiologie et volonté. La discussion des juristes tourne autour des questions de l'acte non volontaire comme le crime en état d'ivresse, l'acte du fou ou du somnambule<sup>42</sup>.

||174||

Avec ces trois techniques de rationalisation, théologie, médecine et morale, nous rentrons dans un processus d'explication ou de réfutation qui finalement annihile le caractère du tabou : celui d'avoir une valeur en soi.

## L'INVENTION DU RITUEL DES RELEVAILLES ET SA SIGNIFICATION

Le discours du droit et de l'exégèse sur l'interdiction pour la femme relevant de couches de communier peut sembler relativement éloigné des pratiques médiévales. Les textes savants affirment que la femme peut à tout moment légitimement entrer dans une église alors que le rituel des relevailles conduit concrètement à l'en écarter après l'accouchement. Mais les relevailles ont-elles toujours existé au Moyen Âge et sous quelle forme ? On peut partir de la

39. L'expertise devant les tribunaux ecclésiastiques se développe dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle, cf. P. FOURNIER, *Les officialités au Moyen Âge*, Paris, 1880 (= réimp. anast. Aalen, 1984), p. 199.

40. A. WINROTH, « The Two Recensions of Gratian's Decretum », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte : Kanonistische Abteilung*, 83 (1997), p. 22-31.

41. WINROTH, *op. cit.*, p. 30.

42. Un bon exemple de glose juridique rentrant dans cette thématique : *Apparatus Ordinaturus Magister* (vers 1180) ad D. 5 c. 4, v<sup>o</sup> 'bonarum' : *Infra xxii q. ii, Cum humilitatis contra (c. 9) Solutio : Hic dicitur de his que ignoramus nos commisisse de quibus dolere debemus sicut manducando, bibendo, loquendo committimus quod tamen nescimus, ibi de his de quibus certi sumus ; cum enim quis scit se non homicidium commisisse non debet humilitatis causa mentiri et ita ibi de certis, hic autem de occultis ignorantie loquitur ; vel ita intelligitur : in penitentia ubi culpa non est, culpa que precessit agnoscenda et deflenda est ; vel tunc culpam nostram ubi non est culpa cognoscimus quando presentem universitatis penam que culpa caret ex primi hominis peccato venisse dolendo demonstrat cum dicitur 'quia sepe' etc.* (éd. WEIGAND, *op. cit.*, n. 3 p. 456). Sur le traitement par les juristes de ces différents casus : S. KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX*, Vatican, 1935, p. 85-124 et *passim* et A. BOUREAU « La redécouverte de l'autonomie du corps : l'émergence du somnambule (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.) », *Micrologus*, 1 (1993), p. 27-42.

description du rituel à la fin de son histoire au XIX<sup>e</sup> siècle lorsqu'il est décrit par les folkloristes et synthétisé par Van Gennep dans son manuel<sup>43</sup>. On peut distinguer trois phases dans le rituel des relevailles. La première a lieu juste après la naissance de l'enfant et consiste essentiellement dans le don d'une nourriture à la femme. La deuxième phase est la période de gésine où la femme reste dans son lit et reçoit des visites de sa famille et de ses voisines. La troisième phase est constituée par la fin des relevailles : procession à l'église, messe de relevailles et fête. Il existe de nombreuses contaminations avec des rituels qui ont lieu au même moment : le baptême de l'enfant ainsi que différents rituels folkloriques dans le cas d'enfant mort-né ou de femmes mortes en couches.

Il est évidemment beaucoup plus facile de faire l'histoire du versant ecclésiastique des relevailles que de ses aspects folkloriques. La liturgie des relevailles trouve son modèle dans la fête de la Purification de la Vierge plus connue sous son nom de Chandeleur<sup>44</sup>. Cette fête est introduite en Occident au milieu du VII<sup>e</sup> siècle. Le rituel para-liturgique de la procession des cierges rencontre un grand succès populaire dont témoigne l'intense folklorisation du cierge. Au delà de la beauté de cette cérémonie, la Chandeleur était une des rares occasions de l'année où le groupe des fidèles femmes pouvaient participer à la liturgie et à l'économie spirituelle qui unissait clergé et paroissien<sup>45</sup>. L'invention de la liturgie de la messe des relevailles constitue une heureuse rencontre d'une extrapolation savante — la Purification de Marie modèle des relevailles des femmes — et d'un acte d'économie spirituelle — procession et don d'un cierge —<sup>46</sup>. On trouve ainsi très tôt mention du couple relevailles / cierge. Il y est fait très clairement allusion dans une anecdote qui est datée par les chroniqueurs en 1087. Guillaume le Conquérant conduit une armée contre le roi de France mais malade, il doit s'arrêter, rester au lit et recevoir de ses médecins un lavement. Philippe I<sup>er</sup> se gausse de lui en le traitant de femme relevant de couches. Guillaume répond « Quand j'irai à la messe, je t'offrirai cent mille chandelles ». Il met son bon mot à exécution en brûlant la place forte de Mantes<sup>47</sup>. Une autre source confirme cette datation : les chartes de partage de casuel que l'on trouve en grand nombre dans les cartulaires. Il s'agit d'accords afin de diviser les menues recettes d'une église paroissiale (prémices, offrandes pour le baptême et le mariage, certains droits mortuaires) entre le desservant et le ou les patrons<sup>48</sup>. Dans ces chartes souvent fort

43. A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, 1943, t. 1 : 1, p. 119-121. Pour la période moderne cf. J. GÉLIS, *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1984.

44. A-G MARTIMORT, art. « Présentation de la Vierge », *Catholicisme*, t. 11, col. 845 et sqq.

45. On comprend bien qu'au Moyen Âge la Chandeleur est une fête des femmes (dans leur facette maternelle) quand on parcourt les sermons médiévaux prononcés à cette occasion qui ignorent dans leur grande majorité les prophéties de Siméon et d'Anne (Luc 2.29-39) qui sont considérées par les liturgistes contemporains comme centraux à cette fête qui doit symboliser la rencontre entre l'Ancienne et la Nouvelle Loi. Nous reprenons le concept d'économie spirituelle à J. CHIFFOLEAU, « Sur l'économie paroissiale en Provence et Comtat Venaissin du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle », *La paroisse en Languedoc (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse, 1990 (Cahiers de Fanjeaux, t. 25). Les Vaudois ont été au Moyen Âge les portes paroles de ce courant de l'Église qui refuse l'économie spirituelle paroissiale et parmi d'autres oblations celle des relevailles (cf. RAINIER DE CRÉMONE, *Contra Waldenses*, éd. M. de LA BIGNE, *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, Lugduni, 1567, t. 25, p. 266).

46. Certaines prières de la Chandeleur sont reprises lors de la bénédiction des relevailles : FRANZ, *op. cit.*, p. 229.

47. L'anecdote se trouve dans plusieurs chroniques sous des versions légèrement différentes : *Recueil des Historiens*, t. 12, p. 463 ; t. 13, p. 672 et comme addition à ROBERT DE TORIGNI, *Chronique*, éd. L. DELISLE, Rouen, 1877, t. 2, p. 156.

48. M. AUBRUN, *La paroisse en France des origines au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1986, p. 88-90.

détaillées on trouve des mentions de sommes versées lors de la *purificatio*, la *relevatio* ou la *gesina* des femmes. Les fichiers du Nouveau Du Cange fournissent un échantillon de 25 chartes de partage de casuel. On en trouve que 3 pour le XI<sup>e</sup> siècle, 3 avant 1140, la grande majorité (16 chartes 64 %) datent des années 1140-80, 3 pour la période 1181-1200. Il ne s'agit là que d'une indication que nous ne pouvons, faute d'étude, comparer face à la géographie et à la chronologie des chartes de partage de casuel. Il faut néanmoins insister sur le tournant que constitue le milieu du XII<sup>e</sup> siècle. C'est à ce moment que les relevailles deviennent suffisamment banales pour faire partie du formulaire des scribes. On les trouve en effet mentionnées dans un acte de 1141 organisant le partage du casuel de la paroisse d'Emaüs entre l'Hôpital Saint-Jean et le Saint-Sépulcre<sup>49</sup>. Il y a bien peu de chances qu'en Palestine, on ait trouvé des femmes à relever de couches. Il faut noter, de plus, que l'offrande de relevailles n'indiquent pas forcément l'existence d'un rituel élaboré mais peut-être uniquement la rémunération d'une bénédiction accomplie par le prêtre. Quand peut-on dater l'investissement liturgique du rituel des relevailles ? La bénédiction constitue un rituel 'minimal' de la part de l'église et les bénédictions de femme accouchée dont Adolf Franz a donné plusieurs exemples pour la fin du XI<sup>e</sup> siècle et le début du XII<sup>e</sup> siècle ne sont nullement une preuve d'un rituel développé<sup>50</sup>. La première mention chez un liturgiste du rite de purification semble se trouver dans le *De Gemma animae* d'Honorius Augustodensis († avant 1157), puis repris dans le *Mitracle* de Sicard de Crémone<sup>51</sup>. Le moine Raoul de Flay qui écrit son commentaire sur le Lévitique dans les années 1160 mentionne lui aussi les relevailles comme un rituel courant<sup>52</sup>. Les chartes et la liturgie indiquent la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle comme période de diffusion du rituel mais elles occultent le versant folklorique du rituel.

||176||

||177||

Les sources narratives fournissent en effet une autre vision des relevailles. Deux textes du XII<sup>e</sup> siècle sont particulièrement instructifs. Orderic Vitalis nous raconte l'anecdote suivante. En *Brittania* (Bretagne ou Grande-Bretagne), le diable est apparu à une femme qui était couchée dans son lit relevant de couches. Le démon prend l'aspect de son mari et lui apporte la nourriture que la femme lui avait demandé. Après que la femme ait mangé, le diable disparaît. Le mari rentre à la maison, la femme lui raconte ce qui est arrivé. Il est horrifié et

49. E. de ROZIÈRE, *Cartulaire de l'église du Saint-Sépulcre de Jérusalem*, Paris, 1849, n. 117, p. 219-20.

50. A. FRANZ, *op. cit.*, t. 2, p. 210-3 : formules lorsque le prêtre vient bénir l'accouchée à son domicile ; *Ibid.*, p. 225-228 : formules pour l'entrée de la femme relevée dans l'église. Le texte le plus savant fait de longues références au Lévitique mais un autre, plus proche à notre avis de la signification de ce rituel, remercie Dieu pour avoir accordé la fécondité à la femme et pour avoir libéré la jeune mère des dangers de l'accouchement.

51. HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma Anime*, 3.24 *De purificatione sancte Marie* [...] *Mulieres in hoc sanctam Mariam imitantur, quod post partum transactis quadraginta diebus ecclesiam ingrediuntur, quia celeste templum intrare non merentur, que in presenti vita, que per quadraginta dies accipitur, beatam Virginem non imitantur* (PL 172, col. 649) repris dans SICARDUS CREMONENSIS, *Mitracle* (PL 213, col. 444). Sicard oppose ce rituel à la doctrine canonique en indiquant qu'il s'agit d'une coutume des romains qui a pour but d'augmenter la révérence au temple de Dieu. *Ibid* : *Ob eiusdem privilegii reverentiam, mulieres a partu surgentes non ingrediuntur ecclesiam, nec menstruatae, nec viris coniunctae, secundum consuetudinem Romanorum. Ob hoc et solemniter penitentes arcentur, tum quia dum penam patiuntur, culpa remiscuntur, tum quia in omnibus illud mysterium intelligitur, quod immundi a templo celesti penitus excluduntur; alioquin ea die, que predictorum aliquod agerent, vel paterentur, intrare liceret, ut Deo gratias agerent* (*op. cit.*, col. 58). La *consuetudo Romanorum* ne renvoie pas à une pratique italienne mais est une allusion à un autre fragment de la lettre de Grégoire le Grand insérée dans la partie du Décret traitant de la coutume (D. 12 c. 10).

52. RADULFUS DE FLAIX, *In Leviticum*, lib. 8 cap. 6 : *De purificatione mulieris parientis* (ed. M. de la BIGNE, *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, Paris, 1677, t. 17, p. 127). Sur ce texte : B. SMALLEY, « Ralph of Flaix on Leviticus », *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 35 (1968), p. 35-82.

appelle le prêtre. Celui-ci arrive et accomplit le rituel suivant : il invoque le nom de Dieu, la touche et l'asperge d'eau bénite et il instruit la femme au cas où le démon revient. C'est ce qui arrive. La femme lui demande alors quelle est la signification d'une forte tempête qui a eu lieu cette année. Le diable répond que Dieu voulait détruire une grande partie de la race humaine mais il s'est laissé fléchir par les prières des habitants du Paradis et n'a fait qu'envoyer le vent destructeur, néanmoins dans les trois années à venir, il y aura de grands malheurs. La femme asperge alors le diable d'eau bénite et celui-ci disparaît aussitôt<sup>53</sup>. Orderic enchaîne alors sur un autre signe merveilleux : une vache anglaise qui a accouché de porcelets. Le récit est daté par le chroniqueur de 1118. La précision de la date ne doit pas faire illusion ; le récit participe à la composition du récit des calamités du règne d'Henri I<sup>er</sup> Beauclerc et en particulier le naufrage de la Blanche-Nef en 1120. Nous trouvons dans ce récit une description de la première phase du rituel : la femme demande un plat particulier et son mari lui apporte. Le prêtre qui accourt invente un rituel *ad hoc*. Ceci nous montre qu'il n'existe pas un canevas fixé à l'époque ; du reste le prêtre touche (*tetigit*) l'accouchée ce qui n'est pas un geste liturgique comme peut l'être l'onction mais répond à une autre logique<sup>54</sup>. Le démon joue ici le rôle d'un esprit prophétique et le fait que la femme puisse servir de médium et lui poser des questions montre qu'elle se trouve dans un état liminaire (comme l'homme bénéficiaire d'une vision, le fou, l'enfant, le dormeur, etc.). Cet état liminaire se retrouve dans d'autres récits et dans la pratique juridique médiévale qui insistent sur le fait que la femme relevant de couches, ne peut être mise en prison ou exécuté<sup>55</sup>. Elle se trouve dans un état hors de la loi comme lors de sa grossesse. Il faut insister sur cette marginalité ; la femme est certes potentiellement dangereuse ou en danger et exige une surveillance mais elle n'est nullement tabou.

Un deuxième texte permet d'aller plus loin dans l'analyse du fonctionnement du rituel. Il s'agit d'une scène du roman *Guillaume d'Angleterre*, écrit dans le centre-est de la France à la fin du XII<sup>e</sup> siècle par un certain Chrétien que la critique ne pense pas, pour des raisons stylistiques, être Chrétien de Troyes<sup>56</sup>. La trame narrative générale est une adaptation de la légende d'Eustache. Une suite de malheurs frappe un roi et une reine. Ils sont chassés de la cour et doivent s'enfuir dans une nature sauvage. La reine est alors enceinte. Ils se réfugient dans une caverne, la reine s'endort (v. 453), quand elle se lève elle entre en labeurs (v. 455). Le roi est ennuyé que sa femme n'a pas d'aide. Il doit donc l'assister. Un enfant naît, il coupe sa cotte en deux avec son épée et couche l'enfant dans le tissu (v. 484)<sup>57</sup>. La reine s'endort quand elle se réveille elle recommence à ressentir à nouveau les douleurs de l'accouchement (v. 492). Un autre enfant naît. La reine se rendort jusqu'au lendemain. Elle se réveille et a grand faim.

53. ORDERIC VITALIS, *Historia Ecclesiastica*, lib. 12 (éd. et tr. M. CHIBNALL, *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, Oxford, 1969-1980, t. 6, p. 186-7).

54. Autre indication de la ritualisation du toucher de l'accouchée dans le roman *Silence*, v. 2003-7 : Le père de Silence entre dans la chambre de l'accouchée et touche sa femme après sa naissance, impatient de connaître le sexe de l'enfant, il ne peut s'empêcher de rester à l'écart du lit de l'accouchée. Il la touche de sa main droite (« de sa main destre fa tocie ») et elle en éprouve une très grande honte cf. D. DESCLAIS BERKVAM, *Enfance et maternité dans la littérature française des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1981, p. 43.

55. Voir les exemples donnés par DESCLAIS BERKVAM, *op. cit.*, p. 41-42.

56. *Guillaume d'Angleterre*, éd. M. WILMOTTE, Paris, 1927.

57. Il faut peut-être reconnaître dans l'épée un motif folklorique. Une pratique superstitieuse consistait à bénir la femme en couches avec une épée nue ou à placer des images d'épées autour de son lit afin d'écarter les démons et les incubes (FRANZ, *op. cit.*, t. 2, p. 207).

Elle dit à son mari : « J'ai si faim que je vais tourner de l'oeil. Laissez-moi manger au moins un de mes enfants<sup>58</sup> ». Le roi est très gêné et propose qu'elle mange au contraire un morceau de sa cuisse<sup>59</sup>. La femme refuse mais le roi lui répond qu'il préfère qu'il mange de sa chair car la blessure se guérirait, manger son enfant est un péché mortel (v. 552). La femme calme le mari et lui dit qu'elle va se rendormir et attendre qu'il parte chercher de la nourriture

Comment interpréter cet épisode d'anthropophagie ? À notre avis, ce récit explique ce qui se passe si on n'accomplit pas le rituel des relevailles. L'accouchement a lieu dans une nature sauvage — opposée à la civilisation de la chambre — sans aide — le roi-guerrier est ici impuissant comme le dit le romancier et son épée ne lui sert qu'à couper des langes<sup>60</sup> —. L'anormalité est accentuée par la naissance de jumeaux considérée comme anormale au Moyen Âge<sup>61</sup>. L'anthropophagie est due à l'impossibilité du don de nourriture. Que propose-t-on à manger dans le rituel de relevailles ? On peut s'appuyer sur les représentations iconographiques et remarquer que l'on trouve souvent deux plats : une volaille et un bouillon très épais de poulet<sup>62</sup>. Dans la pensée analogique des civilisations traditionnelles et d'une grande partie du Moyen Âge, les remèdes fonctionnent car ils ressemblent à ce qu'ils sont sensés soigner. La volaille ressemble à un nourrisson et son dérivé, le bouillon, ressemble à la chair d'un nourrisson ou au placenta. Si l'on rassemble l'ensemble de ces indices, on peut reconstruire une explication de la fonction du rituel des relevailles. La femme lors de l'accouchement se trouve dans un état liminaire où elle perd son humanité et revient à l'état sauvage de l'animal. Or les animaux (et en particulier les animaux domestiques que les médiévaux ont dans leur basse-cour) mangent souvent leur placenta et quelquefois une de leur progéniture. Pour empêcher cela, celui qui surveille la femme utilise une ruse : une nourriture qui ressemble au placenta et au nourrisson dont l'absorption fait revenir la femme dans son état humain.

||179||

Nous sommes ici à la confluence de deux peurs médiévales. La première est celle de la 'dévoration' dont l'aspect le plus terrifiant est le cannibalisme. Caroline Bynum a montré combien cette peur était omniprésente dans les interrogations des théologiens sur les fins dernières<sup>63</sup>. Les Pères s'interrogeaient déjà avec anxiété sur le sort des membres humains dévorés par les bêtes sauvages. La popularité du thème se repère bien du reste dans l'iconographie de la fin des temps. On représente souvent la scène où les animaux rendent les pieds et les mains qu'ils avaient mangés. L'Enfer est quant à lui souvent dépeint sous la forme de gueules déchiquetant le corps des damnés. Au-delà de l'eschatologie, la nutrition conserve un statut ambigu dans la théologie du XII<sup>e</sup> siècle. La nutrition n'a pas uniquement un statut sym-

||180||

---

58. « Sire, fait ele a son signor / S'isnelement n'ai a mangier / Je me verrés les iex cangier, / Tant est mes fains et fors et grans / Qua au main l'un de mes enfans /. M'estuer mangier, que que m'en chie / Tant que mes fains soit estanchie » (*op. cit.*, v. 514 et *sqq.*).

59. Il s'agit du 'braon' : la partie grasse de la cuisse.

60. Voir (*op. cit.*, v. 478) où le roi, alors que sa femme entre en labeurs, consent à lui servir de 'valet'. Il s'agit d'une thématique que l'on retrouve plus tard dans le folklore médiéval. Les relevailles inverse l'ordre naturel du mariage et rabaisse l'homme au statut de serviteur domestique. Cet aspect est particulièrement clair dans certains tableaux rhénans de la Nativité de la fin du Moyen Âge où Joseph est représenté sous un aspect ridicule de maître de maison dans un coin du tableau en train de faire la cuisine (J. WIRTH, *L'image médiévale*, Paris, 1989, p. 307-18).

61. DESCLAIS BERKVAM, *op. cit.*, p. 21-22.

62. D. ALEXANDRE-BIDON, M. CLOSSON, *L'enfant à l'ombre des cathédrales*, Lyon, 1985, p. 67 et S. LAURENT, *Naître au Moyen Âge*, Paris, 1989, spécialement fig. 43 où l'on voit bien le poulet.

63. C. W. BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity (200-1336)*, New-York, 1995.

bolique complexe dans la religion chrétienne ; dans un contexte folklorique, l'affrontement entre animaux et hommes constitue un trait d'une mentalité rurale. C'est principalement autour de la nourriture que se situe la compétition. En consommant de la nourriture comme un animal, l'homme se rabaisse à son état et perd son statut humain<sup>64</sup>. Au XII<sup>e</sup> siècle, on peut penser que cette mentalité n'est plus qu'un souvenir mais que celui-ci est suffisamment vivace pour constituer un thème de la littérature tant vernaculaire que latine<sup>65</sup>.

Au XII<sup>e</sup> siècle, le rituel des relevailles n'a donc pas grand chose à voir avec la menstruation et l'impureté du sang mais participe à d'autres peurs qui sont à notre avis résiduelles au XII<sup>e</sup> siècle. Le modèle liturgique de la Purification de la Vierge et son arrière-plan vétéro-testamentaire constituent plus un habillage lettré qu'une indication sur la fonction du rituel.

Dans un récent ouvrage, la médiéviste américaine Dyan Elliott peint un clergé médiéval obsédé par la pollution corporelle qui voit dans le corps étrange des femmes un objet quelque peu démoniaque qu'il faut rejeter en le 'tabouifiant' alors qu'on le désire secrètement<sup>66</sup>. Ce Moyen Âge noir n'est pas sans rappeler le *Moine* de Lewis où de sadiques et lubriques inquisiteurs confessent de trop jolies pénitentes. Le livre de Dyan Elliott est, à n'en pas douter, évocateur mais il n'en reste pas moins réducteur. On se gardera pourtant de l'occulter d'un simple trait de plume car il fait partie d'un courant historiographique actuellement très populaire Outre-Atlantique, courant que Gabrielle Spiegel et Paul Freedman ont élégamment dénommé comme celui du « retour du grotesque<sup>67</sup> ». À notre avis, il faut se défier d'une histoire 'grotesque' du tabou de la menstruation qui rassemblerait dans un même sac des textes de différentes époques et de registres divers, en mettant en relief le plus outrancier. Cette histoire risquerait, au mieux, une histoire plate et, au pire, d'être caricaturale. De fait, le tabou de la menstruation ne peut se considérer uniquement au sein d'une histoire des femmes qui se réduirait à une histoire de la misogynie médiévale. Au contraire, il faut être attentif aux contextes juridiques, théologiques, scientifiques et culturels et aux élaborations doctrinales qui peuvent être différentes suivant les auteurs. De ce point de vue, la situation que nous décrivons pour le XII<sup>e</sup> siècle où le discours à la fois médical et juridique et le rituel des relevailles négligent ou réduisent le tabou de la menstruation, n'est que transitoire<sup>68</sup>. L'introduction au XIII<sup>e</sup> siècle de la physiologie d'Aristote ainsi que certains changements en théologie vont faire évoluer la situation antérieure. Néanmoins, si réapparaissent ci ou là des tabous, ils ne sont ni juridiques, ni coutumiers mais bien culturels<sup>69</sup>.

---

64. Nous avons abordé ce point dans une communication à paraître : « Tabous alimentaires entre Japon et Europe médiévale » : Table ronde franco-japonaise *Marges, ordre et transgression*, 11 et 12 décembre 1997, *Ecole française d'Extrême-Orient*.

65. Par exemple dans sa fameuse critique de la cour des Plantagenêts, Pierre de Blois décrit le dérèglement de la vie des courtisanes et nous les montre mangeant des nourritures immondes et avariées (ep 14 : *PL* 207, col. 47-8).

66. D. ELLIOTT, *Fallen Bodies. Pollution, Sexuality and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphie, 1999. Sur la menstruation voir en particulier la p. 6. Nous préparons un compte-rendu de cet ouvrage pour les *Annales HSC*.

67. Gabrielle Spiegel prépare un ouvrage sur l'histoire de la médiévistique aux États-Unis ; on en trouvera un premier état dans les *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 22 (1999), pp 87-148 ; sur le retour du grotesque voir page 138 et suivantes.

68. Une autre conséquence de ce refus du tabou par l'Église se perçoit dans son effort pour abolir les pratiques de ceux qui refusaient aux femmes mortes enceintes ou en couches le cimetière commun, cf. par exemple Concile Rouen, 1074, c. 9 (MANSI, t. 20, col. 399) et A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen...*, *op. cit.*, pp 241-45.

69. En théologie, la réception au début du XIII<sup>e</sup> siècle de la traduction latine du *Guide des égarés* de Maimonide va faire évoluer l'exégèse chrétienne de l'Ancienne Loi. Nous aimerions traiter de ce point dans un prochain travail.