



HAL
open science

Le monachisme féminin dans le Midi de la Gaule au très haut Moyen Age (Ve-début VIIIe siècle)

Isabelle Réal

► **To cite this version:**

Isabelle Réal. Le monachisme féminin dans le Midi de la Gaule au très haut Moyen Age (Ve-début VIIIe siècle). *Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, 2021, Le monachisme féminin dans l'Europe méridionale au Moyen Age, 133 (315-316), pp.363-393. 10.3406/anami.2021.9093 . halshs-03766184

HAL Id: halshs-03766184

<https://shs.hal.science/halshs-03766184v1>

Submitted on 24 Jan 2024

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.

Annales du Midi

Revue de la France méridionale

Le monachisme féminin dans l'Europe méridionale au Moyen Âge



TOME 133

n° 315-316

SEMESTRIEL

JUILLET-DÉCEMBRE 2021

Privat
HISTOIRE

Isabelle RÉAL*

LE MONACHISME FÉMININ DANS LE MIDI DE LA GAULE AU TRÈS HAUT MOYEN ÂGE (V^e-DÉBUT VIII^e SIÈCLE)

En proposant d'étudier le monachisme féminin dans le Midi de la Gaule à l'occasion de cette journée d'étude, j'avais bien conscience que le cadre géographique ainsi imposé pouvait paraître artificiel et arbitraire. De quel « Midi » d'ailleurs serait-il question ? Fallait-il considérer cet espace géographique comme une entité différente du reste de la Gaule et postuler a priori une spécificité méridionale ? Il y a incontestablement une part d'arbitraire dans cette contrainte géographique mais il ne semblait pas inintéressant de tenter l'exercice, d'autant que d'autres s'y sont risqués avant nous : Jean Verdon a publié en 1976, dans les *Annales du Midi*, un article dans lequel il recensait, pour chaque province ecclésiastique, diocèse par diocèse, toutes les mentions de monastères féminins « dans la France du Sud au IX^e-XI^e siècle »¹ ; de même, Élisabeth Magnou-Nortier, dans le cadre du colloque de Fanjeaux sur *La femme dans la vie religieuse du Languedoc, XIII^e-XIV^e siècles*, a étudié les différentes « formes féminines de vie consacrée dans les pays du Midi » avant le XII^e siècle². Dans ces deux cas cependant, les bornes chronologiques envisagées ne remontent pas avant le IX^e siècle, même si les auteurs mentionnent les origines mérovingiennes

*isabelle.real@univ-tlse2.fr. Département d'histoire – UFR HAA, université Toulouse-Jean Jaurès, 5 allée Antonio-Machado, 31058 Toulouse Cedex 9.

1. VERDON (J.), « Recherches sur les monastères féminins dans la France du Sud aux IX^e-XI^e siècles », *Annales du Midi*, t. 88, n° 127 1976, p. 117-138 ; à compléter avec Id., « Le monachisme féminin à l'époque mérovingienne : le témoignage de Grégoire de Tours », dans BOUTER (N.) (dir.), *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, colloque du CERCOR, Poitiers 29 septembre-2 octobre 1988, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 1995.
2. MAGNOU-NORTIER (É.), « Formes féminines de vie consacrée dans les pays du Midi jusqu'au début du XII^e siècle », dans *La femme dans la vie religieuse du Languedoc, XIII^e-XIV^e siècles*, Toulouse, Privat, 1988 (Cahiers de Fanjeaux, 23), p. 193-216.

Isabelle Réal est maîtresse de conférences en histoire médiévale à l'université Toulouse-Jean Jaurès et membre de l'UMR Framespa (équipe Terrae). Ses recherches portent sur les questions de la parenté et du genre au haut Moyen Âge, qu'elle explore en particulier à travers les sources hagiographiques. Ses travaux l'ont ainsi conduite à s'intéresser au monachisme féminin dans le monde franc du V^e au IX^e siècle.

de certaines fondations. Par ailleurs, ce qu'ils entendent par « Midi » comprend les provinces de Bourges, Bordeaux, Eauze/Auch et Narbonne, englobant ainsi un grand sud-ouest de la France, de la Loire aux Pyrénées, Massif central inclus, mais excluant d'office le sud-est, du sillon rhodanien à la Provence. Pourtant, à mener cette recherche, il m'a semblé au contraire tout à fait nécessaire d'inclure l'ensemble du Midi de la Gaule, et ce, pour plusieurs raisons. Cet espace géographique appartient en effet à une même aire d'influence, tournée vers la Méditerranée et profondément marquée par la romanisation, malgré l'occupation des Goths à partir du V^e siècle, puis celle des Francs dès le début du VI^e. Certes, cet espace ne forme plus à cette époque un ensemble politique homogène puisqu'il a été partagé, d'abord entre Wisigoths, Burgondes et Romains, puis, sous l'occupation franque, entre les différents royaumes mérovingiens, la Narbonnaise restant attachée au royaume wisigoth d'Espagne. Cependant, malgré ces partages, le Midi de la Gaule garde une certaine unité socio-culturelle fondée sur un héritage romain encore très prégnant : la population y est majoritairement gallo-romaine ; la langue, le droit, les modes de vie également ; le christianisme s'y est diffusé précocement et s'est bien implanté ; mais surtout, les élites qui dominent localement, et qui tiennent en particulier les charges épiscopales, descendent en majorité des grandes familles du Bas-Empire : leurs représentants se disent « sénateurs », « illustres », à l'instar d'un Sidoine Apollinaire, d'un Grégoire de Tours, et encore de nombreux saints évêques méridionaux du VII^e siècle, si l'on en croit leurs hagiographes³. Qui plus est, ces élites sont unies entre elles par des liens familiaux leur permettant d'avoir une aire d'action qui dépasse les frontières de leur région d'origine et peut couvrir tout le Midi, voire le reste de la Gaule⁴. Car il ne faut pas non plus voir ce Midi comme formant une entité culturelle autonome, repliée sur elle-même et fermée aux influences extérieures. Dès le VI^e siècle, cet espace est au contraire intégré au royaume franc, exception faite de la Septimanie, et son histoire lui est donc étroitement liée. Bien que décentré désormais par rapport aux pôles du pouvoir franc fixés en Neustrie, Bourgogne et Austrasie, le Midi n'en est pas moins contrôlé par des rois mérovingiens qui s'appuient sur quelques grandes familles pour assurer leur domination ; ces dernières le servent localement, tout en fréquentant les palais royaux dès leur jeunesse, ainsi que les conciles convoqués par les rois. Le Midi dont nous allons parler est donc bien un espace culturellement défini autour de sa romanité, mais qui est également lié aux pouvoirs francs, centrés sur la moitié nord de la Gaule⁵.

3. Pour plus de détails, je renvoie à mon étude sur le sujet : RÉAL (I.), « Les évêques dans les cités du Midi de la Gaule : entre tradition antique et Moyen Âge », dans NÉLIDOFF (P.) (dir.), *Les cités épiscopales du Midi*, colloque d'Albi (31 mars-1^{er} avril 2005), Albi, Presses du Centre universitaire Champollion, 2006, p. 21-43.

4. On peut même constater des liens politiques étroits entre le sud-ouest et le sud-est de la Gaule qui posent sans doute en partie sur les réseaux familiaux ou amicaux. En témoigne par exemple la nomination au cours du VII^e siècle de « patrices » de Marseille originaires de l'Albigeois (Syagrius, frère de Didier de Cahors) ou de l'Auvergne (Avit et Bonnet, futurs évêques de Clermont dans la seconde moitié du VII^e siècle, ou encore un certain Hector, mentionné dans la *Vita Praieicti*, cf. *infra*, n. 18).

5. J'ai donc finalement retenu le même espace géographique que Jean Guyon dans son article : GUYON (J.), « Émergence et affirmation d'une topographie chrétienne dans les villes de la Gaule

Ce cadre une fois posé, il semblait plus pertinent d'essayer de remonter autant que possible à la genèse du monachisme féminin en Gaule, afin de mieux comprendre son évolution dans les premiers siècles du Moyen Âge. En revanche, le choix de s'arrêter peu après 700 s'explique par l'histoire même du Midi pour qui le milieu du VIII^e siècle marque une véritable rupture, engendrée par les conquêtes carolingiennes qui entraînent des destructions mais surtout des refondations monastiques, les nouveaux pouvoirs, royaux et aristocratiques, s'appuyant, pour mieux s'implanter, sur la création de nombreux monastères. Avec eux s'ouvre donc une page nouvelle de l'histoire monastique méridionale qui mériterait une analyse en soi.

Reste à définir ce que l'on entend par « monachisme féminin » dans la période envisagée, entre la fin de l'Antiquité et les deux premiers siècles du Moyen Âge. L'historiographie traditionnelle tend à plaquer sur le terme « monachisme » le modèle cénobitique qui a fini par triompher, oubliant les autres formes de vie monastique, fort diverses et très vivantes, qui ont coexisté pendant des siècles : l'éremitisme, la pérégrination, « l'ascétisme domestique »⁶, la réclusion, autant de moyens de renonciation au monde et de dévotion individuelle à Dieu qui relèvent tous en théorie de la vie monastique, si l'on considère qu'à l'origine, le « moine » (« *monos* » en grec) désigne un « solitaire » qui, « ayant rompu les liens avec sa famille et/ou renoncé à en fonder une, est seul avec Dieu »⁷. Nombreuses sont alors les femmes qui s'engagent, au même titre que les hommes, sur la voie de l'ascèse. Les premières mentions à leur sujet dans les sources gauloises remontent à l'extrême fin du IV^e siècle, mais se multiplient à partir du V^e siècle. Elles y apparaissent sous des vocables très divers : *ancillae* ou *famulae Dei*, *sacratae Deo puellae*, *Deo devotae* ou *dicatae*, *religiosae*, *sanctimoniales*, *virgines* ou *puellae*, *viduae*, plus rarement *monachae* ; autant de termes qui disent l'engagement de ces femmes

méridionale », dans *Antiquité tardive, haut Moyen Âge et premiers temps chrétiens en Gaule méridionale, Gallia*, t. 63, 2006, p. 85-110. À savoir : les anciennes provinces romaines, Aquitaine I^{ère} et II^{ème}, Novempopulanie, Narbonnaise I^{ère} et II^{ème}, Viennoise, et Alpes maritimes, devenues respectivement les provinces ecclésiastiques de Bourges, Bordeaux, Eauze, Narbonne, Aix, Vienne, Arles, et Embrun.

6. J'emprunte cette expression à Eliana Magnani dans son article « La vie consacrée des femmes et l'ascétisme domestique : normes, liturgies, pratiques (fin IV^e-début XII^e siècle) », *Revue Mabillon*, t. 29, 2018, p. 5-25. Cf. le rappel historiographique très utile qu'elle fait à ce sujet note 2. Il faut dire ici tout ce que je dois au remarquable travail d'Eliana Magnani sur le sujet du monachisme domestique qui m'a permis de comprendre toutes les nuances de la question. À compléter avec un autre de ses articles : Id., « La vie consacrée en Provence autour de l'an mil : moniales, *Deo devotae*, moines et clercs », dans GUILLERÉ (C.), POISSON (J.-M.), RIPART (L.), DUCOURTHIAL (C.) (dir.), *Le royaume de Bourgogne autour de l'an mil*, Chambéry, université de Savoie, 2008, p. 93-110.
7. Pour le IV^e siècle : LAURENCE (P.), *Le monachisme féminin antique*, Louvain, Peeters, 2010. Pour un tableau général du monachisme féminin des premiers siècles, je renvoie à l'excellente synthèse de HELVÉTIUS (A.-M.), « Le monachisme féminin en Occident de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge », dans *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'alto Medioevo*, 2 vol., Spolète (Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 64), 2017, vol. I, p. 193-233.

auprès de Dieu, mais qui restent flous et indifférenciés sur les formes de vie monastique qu'elles ont pu choisir. Les travaux récents sur la question du monachisme féminin des premiers siècles ont bien montré que ce flou terminologique reflétait parfaitement la pluralité des situations, à l'inverse de ce que l'historiographie traditionnelle a longtemps cherché à démontrer, classant et hiérarchisant les divers degrés de vie consacrée, afin de privilégier le cénobitisme, considéré, dans la droite ligne de la tradition bénédictine, comme le modèle idéal⁸.

Qu'en est-il alors dans le Midi de la Gaule ? La question des sources à notre disposition est évidemment déterminante pour bien comprendre et interpréter les types d'informations qu'elles sont susceptibles de nous transmettre. Que nous disent-elles de ces femmes « vouées à Dieu », de leurs modes et de leurs lieux de vie, de leurs actions ou fonctions sociales ? Peut-on y déceler des différences avec ce que l'on observe au nord de la Loire à la même époque, et, partant, y voir des spécificités méridionales ?

Le biais des sources

Les sources textuelles⁹ analysées dans le cadre de cette étude livrent de nombreuses mentions de femmes consacrées à Dieu, mais de manière souvent allusive, disparate et inégalement répartie dans le temps et l'espace. Elles sont surtout dominées par deux importants « spots documentaires » concentrés autour des deux célèbres monastères de Saint-Jean d'Arles et de Sainte-Croix de Poitiers qui, par leur richesse, tendent à focaliser sur eux le regard des historiens, au détriment du reste de la documentation.

Des sources inégalement réparties dans l'espace et le temps

Pour les V^e et VI^e siècles, la majorité des informations sur le sujet émane des principaux auteurs de la période, comme Sidoine Apollinaire¹⁰, Avit de Vienne¹¹,

8. HELVÉTIUS (A.-M.), « Le monachisme féminin en Occident ... », art. cit., p. 197. MAGNANI (E.), « La vie consacrée des femmes et l'ascétisme domestique ... », art. cit. Toutes deux montrent comment l'historiographie a volontairement occulté ces formes domestiques et individuelles de monachisme au profit d'un modèle cénobitique qui se serait imposé rapidement. Voir aussi RUDGE (L.), « Dedicated women and dedicated spaces: Caesarius of Arles and the foundation of St John », dans DEY (H.), FENTRESS (E.) (dir.), *Western Monasticism Ante Litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 99-116.

9. Le corpus étudié est effectivement centré sur les sources textuelles, ponctuellement complétées par les sources épigraphiques et archéologiques qui viendront seulement en appont de cette enquête.

10. SIDOINE APOLLINAIRE, *Lettres*, t. II (Livres I-V) et t. III (Livres VI-IX), éd. et trad. LOYEN (A.), Paris, Les Belles Lettres, 1970. Seules les lettres de Sidoine ont été retenues, et non ses poèmes qui ne mentionnent pas de femmes consacrées.

11. AVIT DE VIENNE, *Éloge consolatoire de la chasteté (sur la virginité)*, éd. et trad. HECQUET-NOTI (N.), Paris, Éditions du Cerf, Sources chrétiennes n° 546, 2011.

Césaire d'Arles¹², Grégoire de Tours¹³, Venance Fortunat¹⁴, qui, au sein de leurs écrits nombreux et de nature très diverse (correspondances, poésies, traités, règles de vie monastique, récits historiques et hagiographiques), mentionnent des femmes vouées à Dieu. Notons cependant qu'ils éclairent surtout les régions qu'ils connaissent bien : l'Auvergne, pour Sidoine et Grégoire ; la Provence, pour Avit et Césaire ; l'Aquitaine, pour Fortunat et, dans une moindre mesure, pour Grégoire. À ces œuvres s'ajoutent des témoignages d'auteurs moins renommés ou anonymes, mais qui, là encore, concernent surtout la vallée du Rhône et Poitiers¹⁵. Restent aussi les conciles gaulois, qui, même s'ils ne se sont pas forcément tenus dans le Midi, édictent des règles qui concernent en théorie l'ensemble du territoire¹⁶.

Pour les VII^e et début VIII^e siècles, le profil et la géographie des sources se modifient sensiblement. L'essentiel du corpus est désormais constitué de Vies de saints et de saintes, dont les auteurs sont pour la plupart anonymes. Les informations qu'elles donnent se concentrent sur la province ecclésiastique de

-
12. CÉSAIRE D'ARLES, *Œuvres monastiques*, t. I, *Œuvres pour les moniales*, éd. et trad. DE VOGÜÉ (A.), COURREAU (J.), Paris, Éditions du Cerf, Sources chrétiennes n° 345, 1988. Les sermons de Césaire n'ont pas été retenus car ils ne mentionnent pas de femmes consacrées.
13. GRÉGOIRE DE TOURS, *Libri historiarum decem*, KRUSCH (B.) et LEVISON (W.) (éd.), *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum* [dorénavant : M.G.H. S.R.M.], t. I, p. 1, Hanovre, 1885, p. 1-537 ; id., *Histoire des Francs*, traduction française par LATOUCHE (R.), Paris, Les Belles Lettres, 1963, rééd. 1995. Id., *La Vie des Pères*, éd. et trad. PIÉTRI (L.), Paris, Les Belles Lettres, 2016. Id., *La gloire des martyrs*, éd. et trad. PIÉTRI (L.), Paris, Les Belles Lettres, 2020. Id., *De gloria beatorum confessorum*, éd. et trad. BORDIER (H.), *Les Livres des miracles et autres opuscules*, Paris, Renouard, 1860-62.
14. VENANCE FORTUNAT, *Vita S. Radegundis I (Bibliotheca Hagiographica Latina, Antiquae et Mediae Aetatis, Novum Supplementum*, éd. FROS (H.), Bruxelles, 1986 [dorénavant BHL]), KRUSCH (B.) (éd.), M.G.H. S.R.M., t. II, Hanovre, 1888, p. 364-377 ; éd. et trad. du ms. Poitiers 250, CHAUVIN (Y.), FAVREAU (R.), LABANDE-MAILFERT (Y.) et PON (G.), *La Vie de sainte Radegonde*, Paris, Seuil, 1995. Id., *Poèmes*, 3 volumes, éd. et trad. REYDELLET (M.), Paris, Les Belles Lettres, 2002-2003-2004.
15. Une règle monastique féminine, celle d'Aurélien d'Arles : AURÉLIEN, *Regula ad virgines*, MIGNE (J.-P.), *Patrologie latine*, t. 68, p. 399-406 ; *Règles monastiques d'Occident d'Augustin à Ferréol, II^e-VI^e siècle*, trad. DESPREZ (V.), *Vie monastique* 9, abbaye de Bellefontaine, 1980, p. 252-255. CÉSARIE abbesse d'Arles, *Lettre aux saintes dames Richilde et Radegonde*, éd. et trad. DE VOGÜÉ (A.), COURREAU (J.), Paris, Éditions du Cerf, Sources chrétiennes n° 345, 1988, p. 476-495. Des Vies de saints : *Vie des Pères du Jura*, éd. et trad. MARTINE (F.), Paris, Éditions du Cerf, Sources chrétiennes n° 142, 1968 ; *Vie de Césaire d'Arles*, éd. et trad. dom MORIN (G.), DELAGE (M.-J.), HEIJMANS (M.), Paris, Éditions du Cerf, Sources chrétiennes n° 536, 2010 ; *Vita S. Radegundis II* [BHL 7048], KRUSCH (B.) (éd.), M.G.H. S.R.M., t. II, Hanovre, 1888, p. 377-395 ; « Vie de sainte Radegonde par la moniale Baudonivie », trad. LABANDE-MAILFERT (Y.), dans *Histoire de l'abbaye Sainte-Croix de Poitiers. Quatorze siècles de vie monastique*, Poitiers, Société des Antiquaires de l'Ouest (Mémoires, 4^e série, t. XIX), 1986, p. 59-85.
16. *Concilia Galliae (A. 314 – A. 506)*, MUNIER (C.) (éd.), Turnhout, Brepols, Corpus Christianorum (Series Latina), CXLVIII, 1963. *Les canons des conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles)*, éd. et trad. GAUDEMET (J.), BASDEVANT (B.), Paris, Éditions du Cerf, Sources chrétiennes n° 353-354, 1989.

Bourges, en particulier la métropole elle-même¹⁷, le diocèse de Clermont¹⁸, celui de Limoges¹⁹ et, plus au sud, l'Albigeois et le Quercy²⁰. Quelques *Vitae*, moins nombreuses, éclairent aussi la Provence²¹, tandis que les autres régions du Midi restent en grande partie dans l'ombre. De leur côté, quelques conciles continuent à légiférer sur le sujet au VII^e siècle, donnant ainsi les cadres officiels théoriquement en vigueur.

Deux « spots documentaires » : Arles et Poitiers

La documentation n'est pas homogène, on l'aura compris, ni dans le temps ni dans l'espace. Mais ce qui contribue à fausser un peu plus notre perception du phénomène, c'est la concentration exceptionnelle des sources du VI^e-début VII^e siècle autour des deux grands monastères féminins fondés durant cette période : Saint-Jean, créé à Arles vers 508-512 par l'évêque Césaire, et Sainte-Croix de Poitiers, né de la volonté de la reine Radegonde entre 552 et 557, tous deux étant étroitement liés, puisque le monastère poitevin s'inspire directement du modèle arlésien. À eux seuls, ils polarisent ainsi une grande partie des sources, parmi les plus prolifiques²², ce

17. JONAS DE BOBBIO, *Vitae S. Columbani abbatis discipulorumque eius* [BHL 1898], KRUSCH (B.) (éd.), M.G.H. S.R.M., t. IV, Hanovre, 1902, p. 1-152 ; *Aux sources du monachisme colombanien. Jonas de Bobbio, Vie de saint Colomban et de ses disciples*, trad. DE VOGÜÉ (A.), Vie monastique 19, Abbaye de Bellefontaine, 1988, p. 204-228. *Vita S. Austregisili* [BHL 839-40], KRUSCH (B.) (éd.), M.G.H. S.R.M., t. IV, Hanovre, 1902, p. 188-200. *Vita S. Sulpicii* [BHL 7927-28], KRUSCH (B.) (éd.), M.G.H. S.R.M., t. IV, Hanovre, 1902, p. 364-380. *Vita II S. Sulpicii* [BHL 7930], éd. *Acta Sanctorum*, Société des Bollandistes [dorénavant : AA.SS.], janvier, t. II, p. 532-538. *Vita S. Eustadiolae* [BHL 2772], AA.SS., juin, t. II, p. 132-134.
18. *Vita S. Praeiecti* [BHL 6915-16], KRUSCH (B.) et LEVISON (W.) (éd.), M.G.H. S.R.M., t. V, Hanovre, 1910, p. 212-248 ; *Le dossier saint Léger*, trad. DUMÉZIL (B.) et coll., Paris, Les Belles Lettres, 2017, p. 53-76. *Vita S. Boniti* [BHL 1418], KRUSCH (B.) et LEVISON (W.) (éd.), M.G.H. S.R.M., t. VI, Hanovre, 1913, p. 110-139.
19. *Vita S. Aridii abbatis Lemovicini* [BHL 666], KRUSCH (B.) (éd.), t. III, Hanovre, 1896, p. 576-609.
20. *Vita S. Sigolena* [BHL 7570], éd. AA.SS., juillet, t. V, 1727, p. 628-637. *Vita S. Desiderii Cadurcae urbis episcopi* [BHL 2143], KRUSCH (B.) (éd.), M.G.H. S.R.M., t. IV, Hanovre, 1902, p. 547-602. *La Vie de saint Didier, évêque de Cahors (630-655)*, éd. et trad. BATE (A.K.), CARPENTIER (E.), PON (G.), Turnhout, Brepols, 2021. Les citations de l'article sont des traductions personnelles.
21. *Vita S. Rusticulae* [BHL 7405], KRUSCH (B.) (éd.), M.G.H. S.R.M., t. IV, Hanovre, 1902, p. 337-351. *Vita S. Consortiae* [BHL 1925], AA.SS., juin, t. IV, p. 250-254. *Vita S. Gallae* [BHL 3235], AA.SS., février, t. I, p. 939-941. Pour ces deux dernières *Vitae*, qui évoquent des personnages ayant vécu au V^e-VI^e siècle, le texte très légendaire n'est pas facile à dater ; au plus tôt du VII^e, sans doute VIII^e siècle d'après Martin Heinzelmann : HEINZELMANN (M.), « L'hagiographie mérovingienne. Panorama des documents potentiels », dans GOULLET (M.), HEINZELMANN (M.) et VEYRARD-COSME (C.) (dir.), *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern, Jan Thorbecke, Beihefte der Francia 71, 2010, p. 27-82, ici. p. 58. Pour une analyse de la *Vita S. Gallae*, voir PELOUX (F.), « L'écriture hagiographique dans les diocèses suffragants de la métropole viennoise (c. VIII^e-XI^e siècle) », dans GAILLARD (M.), GOULLET (M.) (dir.), *Hagiographies. Histoire internationale de l'hagiographie latine et vernaculaire des origines à 1550*, vol. 8, Turnhout, Brepols, 2020, p. 654-657.
22. Le dossier arlésien comprend la *Regula Virginum* écrite par Césaire, la lettre de l'abbesse Césarie à Radegonde, les *Vitae S. Caesarii* et *S. Rusticulae*, cf. références dans notes *supra* ; auxquelles

qui explique qu'ils soient les deux monastères de femmes les mieux connus pour la Gaule du VI^e siècle, au point d'être considérés un peu vite comme emblématiques du monachisme féminin de leur temps. Pourtant, il n'est pas certain que la forme de vie proposée par Césaire ait été choisie fréquemment par d'autres communautés féminines ni que le mode cénobitique qu'il prône soit forcément le modèle dominant. Il faut donc se demander si le poids écrasant de ces deux grands monastères, dans les sources comme dans l'historiographie, ne tendrait pas à occulter, tel l'arbre qui cache la forêt, la diversité des genres de vie monastique. D'autres mentions plus discrètes, plus disparates, mais nombreuses, nous incitent à le penser. Et c'est donc par elles que nous commencerons.

Le « monachisme maison »

Les termes latins qui, dans les sources, servent à désigner les femmes « *quae se Deo voverint* » sont nombreux, on l'a dit, et semblent interchangeable, quel que soit le mode de vie choisi. Pourtant, le cinquième concile d'Orléans en 549 distingue clairement deux formes possibles, lorsqu'il s'adresse à la fois à « toutes les jeunes filles qui entrent au monastère », comme aux « jeunes filles ou veuves, qui dans leurs propres demeures ont changé de vêtement et de vie »²³. Dans les deux cas, ces femmes ont renoncé au mariage pour se consacrer entièrement à Dieu en s'adonnant à une vie de prières et d'ascèse, que ce soit dans un monastère ou bien chez elles, de sorte que ce n'est pas tant le lieu où elles vivent que leur conversion qui est ici pris en compte.

Celles qui ont fait le choix de vivre sous leur propre toit sont suffisamment nombreuses pour que les évêques réunis en conciles ne cessent de légiférer à leur sujet au moins jusqu'à l'époque carolingienne. La fréquence des canons réglementant les rituels d'engagement de ces *devotae Deo* ou leur interdisant le mariage montre d'ailleurs la volonté ecclésiale de mieux les contrôler. Le caractère privé de ces vocations les rendait en effet assez insaisissables. Ainsi, la récurrence des rappels à l'ordre témoigne tout à la fois de l'importance sociale du phénomène et des tensions qu'il génère entre la société civile et l'épiscopat. Les sources narratives confortent cette impression en donnant à voir ces femmes en action, dessinant les contours de leur statut social et des fonctions qu'elles exercent au sein de la société.

s'ajoutent les informations fournies par les fouilles récentes : HEIJMANS (M.), *Arles durant l'Antiquité tardive. De la Duplex Arelas à l'Urbs Genesii*, Rome, École française de Rome, 2004, p. 263-270. On aura une vue d'ensemble du corpus de textes sur le monastère de Poitiers dans : FAVREAU (R.) (dir.), *Radegonde : de la couronne au cloître*, Poitiers, Association Gilbert de La Porrée, 2005. Pour les données archéologiques : GERBER (F.) (dir.), « Morphogenèse d'un quartier. Les marges du monastère Sainte-Croix de Poitiers (Vienne) : la fouille des Hospitalières », dans BOURGEOIS (L.) (dir.), *Wisigoths et Francs autour de la bataille de Vouillé (507)*, actes des XVIII^e journées internationales d'archéologie mérovingienne, Vouillé et Poitiers (Vienne, France), 28-29 septembre, Saint-Germain-en-Laye, 2010, *Mémoires de l'AFAM*, n° 222, p. 113-129.

23. Concile d'Orléans V (549), c. 19 : « *puellae seu propria voluntate monasterium expetunt seu parentibus offeruntur... vel illae, quae in dominibus propriis, tam puellae quam viduae, conmutatis vestibus convertuntur* », *Les canons des conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles)*, op. cit., t. I, p. 314-315.

Vierges ou veuves

Le premier critère de distinction que mettent en avant les textes pour décrire ces femmes vouées à Dieu est celui qui sépare les vierges des veuves, « *tam puellae quam viduae* ». Il renvoie effectivement à deux statuts juridiques différents qui, eux-mêmes, entraînent des formes d'engagement religieux sensiblement distinctes²⁴.

On sait quelle place centrale a pris la virginité, principalement féminine, dans le discours chrétien à partir du III^e siècle. Présentée au départ comme un idéal de perfection, elle devint pour les adeptes de l'ascétisme une fin en soi et finit pas incarner un véritable statut social, que les jeunes filles ou leur famille choisirent comme alternative au mariage. Dans l'aristocratie gallo-romaine christianisée, il n'est pas rare au V^e siècle de destiner une fille à Dieu dès son enfance. Certains conciles s'en font l'écho lorsqu'ils distinguent les « vierges » entrées en religion « offertes par leurs parents » ou « à la demande de leurs parents », de celles qui l'ont fait « de leur propre volonté »²⁵. La famille d'Avit de Vienne (vers 498-518) est un modèle du genre, qui a donné à l'Église provençale plusieurs évêques (Avit et son frère Apollinaire, leur père Hésychius) ainsi que des vierges consacrées : parmi elles, la propre sœur d'Avit, Fuscine, dernière-née de la fratrie, que sa mère consacre à Dieu dès sa naissance, après qu'elle et son mari ont fait vœu de continence. Dans son Éloge consolatoire de la chasteté qu'il dédie à sa sœur, Avit lui rappelle les circonstances : « Tu es offerte en même temps qu'eux au Christ, qui aussitôt reçoit ton corps de nourrisson dans le berceau lui-même consacré »²⁶. Toute son éducation consiste ensuite à la préparer à remplir la fonction qui l'attend, celle d'épouse du Christ, ce qu'elle devient officiellement à l'âge de 10 ans en recevant le voile²⁷. Cet âge à peine nubile n'a alors rien d'exceptionnel, si l'on en croit l'autre exemple familial que donne Avit : celui d'Aspidia qui « voila sa tête sacrée » à 12 ans²⁸. Âge tendre des intéressées, forte présence

24. Pour compléter ce qui suit, voir : METZ (R.), *La consécration des vierges dans l'Église romaine. Étude d'histoire et de liturgie*, Paris, PUF, 1954 ; ID., « La consécration des vierges en Gaule, des origines à l'apparition des livres liturgiques », *Revue de droit canonique*, t. 6, n° 4, 1956, p. 321-339 ; rééd. ID., *La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval*, Londres, Variorum reprints, 1985, IX, p. 321-339 ; MAGNANI (E.), « La vie consacrée des femmes et l'ascétisme domestique », art. cit., p. 13-20.

25. Concile d'Orléans V (549), c. 19 : « *puellae seu propria voluntate monasterium expetunt seu parentibus offeruntur...* » ; Concile de Mâcon I (581-583), c. 12 : « *si qua puella voluntaria aut parentibus suis rogantibus religionem professa...* », *Les canons des conciles mérovingiens*, op. cit., t. I, p. 314-315 et t. II, p. 440-441.

26. AVIT DE VIENNE, *Éloge consolatoire de la chasteté*, op. cit., p. 120-123, v. 25-26 : « Et quia principium tam sancti foederis esses, tu simul offerris Christo, qui protinus ipsis accipit in cunis lactantia membra dicatis » ; plus loin, p. 128-129, v. 77, sa mère lui dit : « toi que, tout juste sortie de mon ventre, j'ai dédiée au Christ » : « *Christoque rudem de ventre dicavi* ».

27. *Ibid.*, p. 124-125, v. 55-57 : « *Sed tibi geminum tetigerunt tempora lustrum, mox stola sincere velat te candida cultu, virginis os habitumque decens...* » : « mais lorsque ton âge eut atteint un double lustre, alors, une blanche robe te vêt de son élégante pureté, comme il convient au visage et à l'allure d'une vierge ».

28. *Ibid.*, p. 128-129, v. 87-89 : « *Nec multum senior gaudens Aspidia, quondam sacratum velata caput, tua munia sumpsit bis senos iungens sanctis altaribus annos.* »

de l'entourage familial, tout cela confirme que la virginité consacrée est d'abord une affaire de famille. Au sens plein du terme lorsqu'il s'agit d'une conversion de plusieurs membres de la parenté, comme ce fut le cas pour les Aviti, ou encore pour une autre famille provençale à peu près contemporaine, celle de la vierge Consortia, dont la *Vita* (certes postérieure) raconte comment ses deux parents (Eucherius et Galla) et sa sœur Tullia se donnèrent tous à Dieu²⁹. Une affaire de famille, aussi et surtout, au même titre que le mariage, si l'on admet que la virginité consacrée remplit le même objectif : servir les intérêts du groupe de parenté. La sacralité d'une vierge rejaillit en effet sur l'ensemble de ses parents, leur offrant la protection de ses prières et l'assurance du Salut, ce que dit en substance Avit à sa sœur : « Toute ta famille a trouvé, de manière méritée, en toi sa première protectrice [*patrona*], nous te suivons, toi qui es désormais notre porte-étendard »³⁰.

Encore faut-il, pour qu'elle soit « efficace », que la virginité soit « consacrée » par des rites officiels et publics. Le fait d'assimiler la consécration des vierges à de véritables noces, faisant d'elles des *sponsae Christi*, ne relève donc pas de la simple métaphore mystique ; c'est donner tout son sens social à ce nouveau statut produit par une société désormais chrétienne. Ainsi, une cérémonie liturgique présidée par l'évêque marquait l'engagement définitif : elle comprenait la remise du voile, accompagnée d'une bénédiction et du changement d'habit³¹. Ces gestes empruntent, au rituel nuptial, le voile que portait également la jeune mariée (le « *flammeum* »), faisant donc ouvertement le lien entre mariage terrestre et céleste. Les conciles mérovingiens parlent ainsi « des vierges qui ont spirituellement épousé le Christ et ont mérité de recevoir de l'évêque le voile » (Tours, 567, c. 21), ou de la « jeune fille [qui]... a fait profession de vie religieuse et a reçu la bénédiction » (Mâcon, 581-585, c. 12)³², les désignant comme des « *virgines consecratae* » (Orléans, 538, c. 19), « *sacratae virgines* » (Paris, 556-573, c. 5), ou encore « *puellae Domino consecratae* » (Clichy, 626-627, c. 26). Les conciles les distinguent de celles qui se sont simplement engagées par un vœu, un « *propositum* », à rester chastes et à servir Dieu : « Quant à celles qui n'ont pas encore été couvertes du voile sacré, mais qui ont manifesté l'intention de demeurer toujours dans le propos de virginité, tout en n'ayant pas reçu le voile » (Tours, 567, c. 21), qui « ont, en changeant de vêtement, fait, par une déclaration publique, profession de vie religieuse, de pénitence ou de virginité »

29. *Vita S. Consortiae*, *op. cit.*, c. 1 à 6.

30. AVIT DE VIENNE, *Éloge consolatoire de la chasteté*, *op. cit.*, p. 194-195, v. 648-649 : « *Te meruit primam cognatio tota patronam, iam te signiferam sequimur vexillaque Christi te portante libens sectatur stemma parentum.* »

31. Sur les détails du rite de consécration, voir METZ (R.), *La consécration des vierges dans l'Église romaine*, *op. cit.* ; ID., « La consécration des vierges en Gaule, des origines à l'apparition des livres liturgiques », art. cit. et ID., « La consécration des vierges dans l'Église franque du VII^e au IX^e siècle », *Revue des sciences religieuses*, t. 31, n° 2, 1957, p. 105-121 ; rééd. ID., *La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval*, *op. cit.*, X, p. 105-121.

32. Concile de Tours II (567), c. 21 : « *de virginibus, quae Christo spiritaliter nupserunt...* » ; Concile de Mâcon I, 581-585, c. 12 : « *si qua puella voluntaria aut parentibus suis rogantibus religionem professa vel benedictionem fuerit consecuta...* », *Les canons des conciles mérovingiens*, *op. cit.*, t. II, p. 368-369 et p. 434-435.

(Paris, 556-573, c. 5)³³. Ces vierges « vouées à Dieu » sans avoir été « consacrées » par l'évêque, engagées seulement par leur « *propositum* » sans avoir reçu le voile, sont désignées dans les canons conciliaires par le qualificatif de « *devotae* », par opposition à « *consecratae* » (Orléans, 538, c. 19)³⁴. Les sanctions à leur égard en cas de mariage sont également moins lourdes que celles qui pèsent sur les premières, dans la mesure où elles n'ont pas le statut d'épouses du Christ.

Le cas des veuves diffère sensiblement³⁵. D'abord, parce que l'état de veuvage est déjà en soi une réalité sociale et juridique ; ensuite, parce qu'elles ont acquis une certaine autonomie qui, sans les rendre totalement indépendantes de leur famille, leur donne davantage de ré pondant, en particulier sur le plan économique. Le choix de prendre le voile semble ainsi de leur seul ressort. Enfin, leur engagement est forcément différent de celui des vierges consacrées puisqu'il ne peut être question de les unir au Christ. Il passe donc par un « *propositum* » pour une vie de continence ou de pénitence. Les conciles légifèrent à leur sujet, parlant de « pénitentes et de veuves qui ont pris un engagement ratifié par l'Église » (Orléans, 538, c. 19), en insistant sur le fait qu'elles ne reçoivent pas de bénédiction : « Tout le monde sait que jamais on ne lit dans les livres des canons une bénédiction pour une veuve ; son seul propos [*propositum*] doit lui suffire... » (Tours, 567, c. 21)³⁶. Pourtant, cette insistance à dénier aux veuves le droit d'être consacrées montre que c'était sans doute une pratique courante. Le moyen d'y parvenir semble avoir été en Gaule la bénédiction diaconale, qui ne donnait pas lieu à un diaconat fonctionnel, mais qui servait de façon détournée à consacrer les veuves³⁷. Les termes utilisés par les conciles, tout en les condamnant, sont explicites : il y est question de « *viduarum consecrationem, quas diaconas vocitant* » (Épaone, 517, c. 21), de « *feminae, quae benedictionem diaconatus hactenus* » (Orléans, 533, c. 17), ou encore de « *benedictio vidualis* » (Tours, 567, c. 21), prouvant clairement que les veuves pouvaient bénéficier d'une « consécration » et d'une

33. Concile de Tours II (567), c. 21 : « *Haec vero, quae necdum sacro velamine tectae sunt, tamen in proposito virginali semper manere simulaverant, licet velatae non sint...* », *Les canons des conciles mérovingiens*, op. cit., p. 368 ; Concile de Paris III (556-573), c. 5 : « *... quae vestium commutatione, tam vidua quam puellae, religionem, poenitentiam aut virginitatem publica fuerint declaratione professae* », *Les canons des conciles mérovingiens*, op. cit., p. 418.

34. La distinction entre ces deux catégories de vierges remonte au moins à la décrétale du pape Sirice (384-399) adressée aux évêques de Gaule : voir METZ (R.), « Les vierges chrétiennes en Gaule au IV^e siècle », *Studia Anselmiana*, t. 46, Rome, 1961, p. 109-132 ; rééd. Id., *La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval*, op. cit., VIII p. 109-132.

35. Sur le sujet plus spécifique des veuves vouées à Dieu : PARISSÉ (M.), « Des veuves au monastère », dans Id. (dir.), *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Âge*, art. cit., p. 255-274 ; SANTINELLI (E.), *Des femmes explorées ? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge*, Valenciennes, Presses du Septentrion, 2003, p. 147-189.

36. Concile d'Orléans III (538), c. 19 : « *Quae forma et de paenitentibus ac viduis in proposito manentibus sub discretionem ecclesiastica conseruetur* » ; Concile de Tours II (567), c. 21 : « *numquam in canonicis libris legitur benedictio vidualis, quia solus propositus illi sufficere debet...* », *Les canons des conciles mérovingiens*, op. cit., p. 246 et p. 374.

37. LE BOURDELLES (H.), « Les ministères féminins dans le haut Moyen Âge en Occident », dans ROUCHE (M.) et HEUCLIN (J.) (dir.), *La femme au Moyen Âge*, Maubeuge, J. Toulzot, 1990, p. 11-25.

« bénédiction ». Malgré les interdits répétés des conciles du V^e au VI^e siècle³⁸, cette pratique persista. En témoigne le fameux épisode où Radegonde, qui, bien qu'encore mariée au roi Clotaire, exigea de l'évêque Médard de Soissons qu'il « la consacra diaconesse par l'imposition des mains », ce qu'il fit avec beaucoup de réticence, non pas à cause de l'interdit du diaconat féminin (Fortunat n'y fait même pas allusion), mais « en raison de l'obstacle canonique du lien conjugal » et parce que les grands cherchaient à l'en empêcher³⁹. Moins connu et pourtant fort intéressant, l'exemple de Ségolène, dont la *Vita* écrite dans la seconde moitié du VII^e siècle mentionne le même rite en Albigeois : « ses parents envoyèrent une députation à l'évêque de la cité afin qu'il la consacre au Seigneur, après qu'elle eut pris l'habit religieux. Celui-ci, avec leur approbation, la consacra diaconesse par l'imposition des mains. »⁴⁰ La formule rappelle la *Vita Radegundis*, mais transcrit sans doute aussi la réalité car d'autres exemples contemporains prouvent que la pratique persistait, du moins chez les élites⁴¹. Les conciles du VII^e siècle semblent d'ailleurs l'avoir entérinée : celui de Clichy, en 626-627, évoque les « *viduas, quae se Deo consecrare petierint* » et celui de Losne, en 673-675, distingue deux états possibles pour les veuves, entre celles qui ont fait vœu de « viduité » (« *ad viduitatem studio* ») et celles qui « choisissent de prendre le saint voile » (« *sacrum velamen susceperint eligere* »)⁴². La pression sociale avait donc été la plus forte mais l'autorité épiscopale n'a en réalité cédé qu'à condition d'en garder le contrôle.

Au terme de ce processus, les veuves comme les vierges connaissent donc finalement deux niveaux d'engagement, l'un ferme et définitif, véritable « consécration » des mains de l'évêque, l'autre plus souple qui résulte d'une simple profession de continence ou de pénitence. Les conciles du VII^e siècle associent d'ailleurs dans cette seconde catégorie les « *puellae quam viduae* » pour lesquelles ils durcissent les sanctions en cas de mariage⁴³. Néanmoins, les vierges consacrées ou « *Deo sacratae* » restent au sommet de la hiérarchie, en raison de leur statut inégalé de « *sponsae*

38. Concile d'Orange (441), c. 26, *Concilia Galliae, op. cit.* ; Concile d'Épaone (517), c. 21 ; Concile d'Orléans II (533), c. 17 ; Concile de Tours II (567), c. 21 ; *Les canons des conciles mérovingiens, op. cit.*, p. 110, p. 202, p. 368-376.

39. *Vita S. Radegundis I, op. cit.* 12 ; « *manu superposita consecravit diaconam* ». LE BOURDELLES (H.), « Les ministères féminins... », art. cit., p. 16-17.

40. *Vita S. Sigolene, op. cit.*, c. 2 : « *Eo sub tempore directam legationem ad pontificem praedictae urbis sui miserunt parentes, ut ipsam, mutata veste, Domino consecraret. Qui eorum agnita voluntate, manu superposita consecravit diaconam.* »

41. LE BOURDELLES (H.), « Les ministères féminins... », art. cit., p. 17 : cite Hilarie, fille de saint Rémi de Soissons (testament) pour le début du VI^e siècle et Ermengonde, sœur du diacre Adalgisil (Verdun), nommée dans son testament daté de 634.

42. Concile de Clichy (626-627), c. 26, *Les canons des conciles mérovingiens, op. cit.*, p. 542 ; Concile de Losne (673-675), c. 12, *op. cit.*, p. 580. La consécration des veuves est définitivement entérinée dans le Pontifical romano-germanique (X^e siècle) par un *ordo* de consécration qui se place juste après l'*ordo* des diaconesses : PALAZZO (É.), « Les formules de bénédiction et de consécration des veuves au cours du haut Moyen Âge », dans PARISSÉ (M.) (dir.), *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Âge*, Paris, Picard, 1993, p. 31-36.

43. Concile de Paris (614), c. 15 ; Concile de Clichy (626-627), c. 26, *Les canons des conciles mérovingiens, op. cit.*, p. 518 et p. 542.

Christi »⁴⁴. On peut cependant s'interroger, comme le fait Emmanuelle Santinelli, sur le sens du terme « *Deo devotae* », qui ne désigne sans doute pas seulement les femmes « vouées à Dieu » par un simple « *propositum* », mais qui pouvait aussi englober celles ayant reçu, d'une manière ou d'une autre, la consécration⁴⁵.

Mutata vestis

Lors de la cérémonie liturgique, les vierges comme les veuves changeaient publiquement d'habits. Le sacramentaire gélasien ancien (VI^e siècle) prévoit même pour les vierges une bénédiction de leurs nouveaux vêtements⁴⁶. Cette « *mutata vestis* », selon la formule fréquente des sources⁴⁷, permettait d'afficher publiquement leur nouveau statut. Il fallait donc que « cet habit religieux » se distingue de ceux des autres femmes⁴⁸. Quelques indices glanés dans les textes nous permettent d'entrevoir certains éléments distinctifs de ce code vestimentaire.

En premier lieu, le voile, bien sûr, en théorie seulement pour les vierges consacrées⁴⁹, mais dans la pratique les veuves semblent également en avoir bénéficié, au moins celles qui ont reçu la consécration⁵⁰. Quant au reste du vêtement que les textes qualifient parfois de « *vestimentum religiosum* » ou « *monachica vestis* », il se caractérise surtout par opposition au « *saecularis habitus* »⁵¹. Dans le cas des dames de l'aristocratie que décrivent les sources, il s'agit d'abandonner les parures, les belles

44. Les épitaphes mentionnant explicitement l'union avec le Christ utilisent toujours le qualificatif « *sacra/ta* » : « *sacrata Georgia Christi... illa deum legit feliciore toro* », dans PIETRI (L.) (dir.), *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures à la Renaissance carolingienne*, t. VIII, PRÉVOT (F.), *Aquitaine première*, Paris, CNRS éditions, 1997, n. 17, p. 104-107 ; « *Eusebia sacra Deo puella... sponsum emeruit habere Christum...* », *ibid.*, t. XV, DESCOMBES (F.), *Viennoise du Nord*, Paris, CNRS éditions, 1985, n. 280, p. 718-719.

45. SANTINELLI (E.), *Des femmes éplorées ?...*, *op. cit.*, p. 163.

46. MAGNANI (E.), « La vie consacrée des femmes et l'ascétisme domestique », art. cit., p. 18-19.

47. GRÉGOIRE DE TOURS, *Libri historiarum decem*, *op. cit.*, Livre II, c.1 et 28 ; Concile de Losne (673-675), c. 12, *Les canons des conciles mérovingiens*, *op. cit.*, p. 580 ; *Vita S. Sigolenae*, *op. cit.*, c. 2. Concile d'Orléans (549), c. 19 : « *conmutatis vestibus convertuntur...* » ; Concile de Paris (556-573), c. 5 : « *vestium commutatione* » ; Concile de Tours (567), c. 21 : « *in honore Christi veste mutavit* » ; *Les canons des conciles mérovingiens*, *op. cit.*, p. 314 et p. 370.

48. *Statuta Ecclesiae antiqua* (475), c. 99 : « *Sanctimonialis virgo, cum ad consecrationem sui episcopo offertur, in talibus vestibus applicetur qualibus semper usura est, professioni et sanctimonialiae aptis* », *Concilia Galliae (A.314 – A. 506)*, *op. cit.*, p. 184. Concile de Paris (614), c. 15 : « *sibi in habitu religionis ... per se vestem mutaverint...* » ; Concile d'Orléans (549), c. 19 : « *vestimenta religionis* », *Les canons des conciles mérovingiens*, *op. cit.*, p. 518 et p. 314.

49. *Vita S. Consortiae*, *op. cit.*, c. 9, p. 251 : « *sancta vero Consortia sacro velamine suscepto...* » ; *Vita S. Gallae*, *op. cit.*, c. 3, p. 940 : « *... ad ciuitatem Valentinam perrexit, ibique a septem episcopis velata est* ».

50. *Vita S. Radegundis I*, *op. cit.*, c. 12 : « *beato Medardo consecrante velata est...* » ; Concile de Losne (673-675), c. 12 : « *si sacrum velamen susceperint eligere* », *Les canons des conciles mérovingiens*, *op. cit.*, p. 580.

51. Concile d'Orléans (549), *Les canons des conciles mérovingiens*, *op. cit.*, c. 19 ; *Vita S. Radegundis I*, *op. cit.*, c. 12 : « *... monachica veste induitur...* » ; *Vita S. Eustadiolae*, *op. cit.*, c. 3 : « *...abjecto seculari habitu...* ».

étoffes, les broderies, tous les signes extérieurs de richesse dans le siècle. L'ascèse commence par le renoncement. Ainsi en est-il pour Fuscine, sœur d'Avit, que l'on habitue dès l'enfance à ne rien porter de précieux comme le font les petites filles de son rang⁵². De même, au moment de sa consécration, Radegonde se dépouille « du noble vêtement sous lequel, aux jours de grandes fêtes, au milieu de la pompe qui lui faisait cortège, la reine avait coutume de s'avancer, elle le dépose sur l'autel, ainsi que la pourpre et les ornements couverts de pierreries », distribuant ainsi aux églises toutes ses parures royales, « composées de ses chemises, de ses manchettes, de ses coiffes, de ses fibules, toutes choses ornées tout autour d'or et de pierreries, ce que j'appellerais d'un terme barbare un *stapio* »⁵³. Le « vêtement monastique » qu'elle adopte à leur place est donc, au sens propre du terme, « dépouillé ». Pour la vierge Fuscine, il s'agit d'une « robe blanche » (« *stola candida* »)⁵⁴. Pour Radegonde, Fortunat évoque aussi « un habit couleur de lait » et le « costume sans prix d'une servante »⁵⁵. Mais ce n'est pas tant la couleur du vêtement qui semble ici primer que sa simplicité. L'absence d'ostentation est en effet signe d'humilité. Inversement, les parures, symboles de séduction, sont à supprimer complètement.

In domos proprias

Ce qui caractérise une grande partie de ces *devotae Deo*, c'est le fait qu'elles continuent à vivre chez elles, « dans leurs propres maisons »⁵⁶. Sidoine Apollinaire rappelle dans une de ses lettres (vers 465-467) le souvenir de Frontina, tante maternelle de son interlocuteur, « plus sainte que les vierges saintes », qui mena une vie d'ascèse chez ses parents dans la région de la Limagne⁵⁷. Grégoire de Tours évoque également, à Clermont ou ses environs, deux autres vierges consacrées qui

52. AVIT DE VIENNE, *Éloge consolatoire de la chasteté*, *op. cit.*, p. 122-124, v. 35-41 : « non tibi gemmato posuere monilia collo nec te contexit, neto quae fulgurat auro, vestis ductilibus concludens fila talentis, nec te Sidonium bis cocti muricis ostrum induit aut rutilo perlucens purpura fuco, mollia vel tactu quae mittunt vellera Seres. Nec tibi transfossis fixerunt auribus aurum... ».

53. *Vita S. Radegundis I*, *op. cit.*, c. 13 : « Mox indumente nobile, quo celeberrima die solebat pompa committante regina procedere, exutum ponit in altari, et blattas gemmataque ornamenta. Mensam divine glorie, tot donis onerat per honorem. Cingulum auro ponderatum, fractum dat opus in pauperum. Similiter accedens ad cellam sancti Jumeris, die uno quo se ornaverant felix regina, composito sermone ut loquar barbaro, stapionem, camisas, manicas, cophias, fibulas, cunctasque auro gemmisque exornata per circulum, sibi profuturae sancto tradit altari. »

54. AVIT DE VIENNE, *Éloge consolatoire de la chasteté*, *op. cit.*, p. 124, v. 56 : « ... mox stola sincero velat te candida cultu... ».

55. VENANCE FORTUNAT, *Poèmes*, *op. cit.*, Livre VIII, 1, v. 27-28, tome II, p. 125 : « Regia lactineo conmutans pallia cultu, vilior ancillae vestis amata tegit. »

56. Concile d'Orléans (549), c. 19 : « illae, quae in domibus propriis, tam puellae quam viduae, conmutatis vestibus convertuntur... » ; Concile de Paris (614), c. 15 : « De viduabus et puellis, quae sibi in habitu religionis in domos proprias... », *Les canons des conciles mérovingiens*, *op. cit.*, p. 314 et p. 518.

57. SIDOINE APOLLINAIRE, *Lettres*, *op. cit.*, t. II, Livre IV, *Epistola* 21, 4, p. 158 : « et hinc fuit sanctorum sanctis Frontina virginibus... ».

auraient vécu entre 500 et 550 : la première, Georgia, « *puella quaedam religiosa atque devota Deo* », habitait « à la campagne, afin de pouvoir, loin du monde de la ville, offrir à Dieu plus librement les dignes sacrifices des louanges, s'adonnant chaque jour aux jeûnes et aux prières »⁵⁸ ; la seconde, Meratina, « *virgo purissima et devota Deo* », participe aux obsèques de l'évêque Gall de Clermont (551) et replante « dans son jardin » l'herbe qui a servi à recouvrir le corps du défunt⁵⁹. Dans la Provence du VI^e siècle auraient également vécu deux vierges saintes dont les *Vitae* respectives, écrites plus tardivement (au plus tôt au VII^e-VIII^e siècle) mais qui rapportent au moins en partie la tradition locale, témoignent de leur grande liberté d'action. Ainsi, Consortia, originaire de « la province de Marseille », hérita de ses parents des domaines sur lesquels elle avait plein pouvoir et où elle construisit une église et un *xenodochium* pour accueillir pauvres et malades ; elle aurait même pris soin de se rendre en personne au palais de Clotaire pour demander au roi de la prendre sous sa protection en garantissant par un précepte qu'elle puisse « rester tranquille dans son royaume et servir Dieu comme vierge »⁶⁰. De son côté, sainte Galla, originaire de la Drôme provençale, après avoir demandé à ses parents de ne pas la marier, vécut quatre-vingt-dix ans « dans sa maison », priant dans l'église voisine et soignant les pauvres, servie par toute sa *familia* et tenue en grand respect par la population et le clergé local⁶¹.

D'autres témoignages concernent les veuves. Cette « *venerabilis matrona* » que Sidoine Apollinaire recommande vers 470 à un confrère, qu'il qualifie aussi de « *sancta Eutropia* », et dont il dit qu'elle « se nourrit de jeûnes tout en donnant aux pauvres la nourriture », est sans nul doute une de ces aristocrates ayant fait vœu de virginité⁶². Même cas de figure pour Eufrasie qui, dans son épitaphe écrite par Fortunat, est qualifiée de « *consociata Deo* » après la mort en 559 de son époux Namatius

58. GRÉGOIRE DE TOURS, *De gloria beatorum confessorum*, op. cit., t. 2, c. 34, p. 409 : « *Fertur etiam fuisse in ea urbe puella quaedam, religiosa atque devota Deo, quae in rure commanens, quo ab urbana populatione submota liberius dignas Deo laudum hostias exhiberet, quotidie autem jejuniis et orationibus insistebat.* ». On a retrouvé une inscription sur un couvercle de sarcophage dans l'église Saint-Cassien de Clermont qui pourrait être celle de cette même Georgia : « *Hoc jacet in tumulo sacrata Georgia Christi et devota bonis mente, fide, merito...* », dans PIETRI (L.) (dir.), *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule...*, t. VIII, op. cit., n. 17, p. 104-107.

59. ID., *La Vie des Pères*, op. cit., c. VI, 7, p. 87 : « *... virgo purissima et devota Deo Meratina nomine ab aliis eiectam collegit et in orto suo posuit...* »

60. *Vita S. Consortiae*, op. cit., c. 12, p. 251 : « *Cum igitur defunctis genitoribus suis, sancta Consortia in sua potestate esse coepisset, construxit ecclesiam in agro suo, qui vocatur Matton vicus, in honore S. Stephani Protomartyris, et xenodochium ibi de rebus suis instituit : quod vero superfluit pauperibus erogans thesaurum sibi collocavit in caelo... His ita dispositis, ad Chlotarium Regem Francorum ire perrexit, petitura ab eo ut per jussionem ejus quieti in regno illius manere posset, et in virginitate Domino deservire.* » Sur Consortia, voir l'analyse de MAGNANI (E.), « La vie consacrée des femmes et l'ascétisme domestique », art. cit., p. 11-12.

61. *Vita S. Gallae*, op. cit.

62. SIDOINE APOLLINAIRE, *Lettres*, op. cit., t. II, Livre VI, *Epistola* II, 1 et 4, p. 11-14 : « *Venerabilis Eutropia matrona, quod ad nos spectat, singularis exempli, quae parsimonia et humanitate certantibus non minus se ieiuniis quam cibis pauperes pascit et in Christi cultu pervigil sola in se compellit peccata dormire... cui filii nec post multo nepotis amissi duae pariter plagae recentes ad diuturni viduuli vulnus adduntur... Sancta enim Eutropia...* »

comme évêque de Vienne⁶³. On voit également Ségolène qui « revint chez elle » après avoir été consacrée ; ce n'est que lorsqu'elle émit le vœu de « partir en pèlerinage », puis de rejoindre un monastère, que son père l'installa dans un domaine à proximité d'Albi pour qu'elle y fonde sa propre communauté⁶⁴. Toujours au VII^e siècle, une noble dame de Bourges, Eustadiole, après avoir « rejeté l'habit séculier » et tout en vivant chez elle, donne ses biens aux pauvres et construit des églises⁶⁵. Dans cette même ville, une autre veuve, Austreberte, « *illustris matrona et Deo dicata* », soigne un de ses serviteurs⁶⁶. De même, sous l'épiscopat de Priest, évêque de Clermont (vers 662-676), se trouvait dans cette ville une très riche veuve « *Deo dicata* » du nom de Claudia qui « donna une partie de ses biens à l'évêque et aux pauvres dont celui-ci s'occupait »⁶⁷. Certes, dans le cas de Ségolène et Eustadiole, elles finissent par fonder une communauté monastique. Mais ce qui frappe chez toutes ces femmes, c'est qu'elles entendent rester maîtresses chez elles, de leurs actes et de leurs biens.

Des femmes de pouvoirs

De fait, les sources renvoient exclusivement l'image de femmes dont l'assise sociale est importante. Les exemples donnés plus haut, concernant les vierges (Georgia, Meratina, Consortia, Galla) ou des veuves (Eufrasie, Ségolène, Eustadiole, Austreberte, Claudia), les décrivent indépendantes dans leur maison ou leurs domaines, entourées de serviteurs, et suffisamment riches pour donner aux pauvres. Tout indique qu'elles appartiennent donc à l'élite, bien souvent même à de grandes familles aristocratiques, et qu'elles participent à leur manière à l'exercice du pouvoir local.

Premier signe de cette puissance : leur capacité à donner une partie de leurs biens aux pauvres, plus précisément à l'Église. Certaines épitaphes louent cette générosité : à Vienne, Ananthilda, « *sanctimonialis* », est qualifiée de « *pauperibus largita* » et Dulcitia, « *famola Dei sanctimonialis* », de « *charitate largissima* »⁶⁸. Au-delà du *topos* de la charité chrétienne, ce sont des actions bien concrètes qui émergent des

63. VENANCE FORTUNAT, *Poèmes*, op. cit., Livre IV, 27, v. 13-14, t. I, p. 162 : « *Vir cui Namatius - datus inde, Vienna, sacerdos, coniuge defuncto consociata Deo, exulibus, viduis, captivis omnia fundens...* »

64. *Vita S. Sigolene*, op. cit., c. 2 : « *At vero cum Dei famula largita sibi a pontifice benedictione, domum remeasset, coepit peregrinationem desiderare...* »

65. *Vita S. Eustadiolae*, op. cit., c. 3 : « *Pauperibus enim propter Salvatoris praeceptum dedit res suas; sed praecipue pauperibus Deo servientibus. Nam imprimis domos, quas intra moenia Biturigae civitatis possidebat, in honore S. Mariae semper Virginis, vel beatae Martyris Eugeniae, basilicas dedicari fecit.* »

66. *Vita S. Austregisili*, op. cit., c. 12 : « *Post idem tempus illustris matrona et Deo dicata Austroberta, relicta ab illustrissimo viro Chramnoaldo... Unus de pistoribus...* »

67. *Vita S. Praeieci*, op. cit., c. 23 : « *Erat illo tempore in supradicto territorio Arverno quedam femina Deo dicata nomine Claudia, ad quam sedule propter causam predicationis veniebat, resque suas ex parte in predicto pontifice vel pauperes, quos ipse regebat, contulit.* »

68. PIETRI (L.) (dir.), *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures à la Renaissance carolingienne*, t. XV, DESCOMBES (F.), *Viennoise du Nord*, op. cit., 1985 : l'épitaphe d'Ananthilda est datée de 508-509 (n. 78, p. 336-337), celle de Dulcitia de 566-581 (n. 69, p. 319-320).

sources. Ainsi, la création d'un *xenodochium* attribuée à Consortia que l'on voit aussi affranchir ses esclaves et construire une église⁶⁹. La construction d'églises également dans le cas d'Eustadiole, qui « consacre, tout particulièrement, comme basiliques en l'honneur de sainte Marie toujours vierge ou de la sainte martyre Eugénie, des maisons qu'elle possédait à l'intérieur des murailles de la ville de Bourges »⁷⁰. Ce type de chantiers à l'initiative de veuves pieuses est en outre mentionné par Grégoire de Tours : à Clermont par exemple, vers le milieu du V^e siècle, la basilique Saint-Étienne est construite et décorée par la veuve de l'évêque Namatius qui, munie d'un « livre où elle lisait les histoires de l'Antiquité », indiquait « aux peintres ce qu'ils devaient représenter sur les murs »⁷¹. Ce sont aussi des terres qui sont données, comme à Cahors au milieu du VII^e siècle où une certaine Bobila, « *senatrix romana* », « veuve de Severus, apporta à l'Église [de Didier] et aux monastères de nombreux biens personnels, et concéda un ensemble de domaines et de *villae* »⁷². À la même époque à Albi, la belle-sœur de ce même Didier, Bertolena, veuve de Syagrius, « mena une vie toute de piété [*devotam vitam*] » et dépensa beaucoup de zèle en faveur des églises. Elle survécut à son mari et légua presque toutes ses richesses aux églises, ce que son époux avait fait auparavant comme en témoigne la charte [*pagina*] de son testament »⁷³. Enfin, la générosité de ces femmes passe également par l'ornementation des lieux de culte grâce aux objets précieux tirés de leurs coffres (bijoux, vaisselle, tissus) : on voit ainsi Bobila à Cahors offrir « une grande quantité d'ornements et d'étoffes », ou bien Eustadiole à Bourges qui, « à partir de l'abondance de ses trésors et des vases d'or et d'argent, orna les églises de perles exquises et de toutes sortes de pierres précieuses, pour en faire des croix, des candélabres, des calices et tous les autres vases nécessaires au mystère sacré ; mais également pour en fabriquer des livres et des ciboires en forme de tour » ; sans parler des textiles précieux : « Elle fit

69. *Vita S. Consortiae*, *op. cit.*, c. 12, p. 251 : « ... et *xenodochium ibi de rebus suis instituit : quod vero superfluit pauperibus erogans thesaurum sibi collocavit in caelo ; familiarum vero suam liberam esse constituit ».*

70. *Vita S. Eustadiolae*, *op. cit.*, c. 3, *cf. supra* note 65.

71. GRÉGOIRE DE TOURS, *Libri historiarum decem*, *op. cit.*, Livre II, c. 17, p. 64-65 : « *Quam cum fucis colorum adornare velit, tenebat librum in sinum suum, legens historiae actionis antiquae, pictoribus indicans, quae in parietibus fingere deberent* » ; *Id. Histoire des Francs*, trad. par LATOUCHE (R.), *op. cit.*, p. 106. Autres cas cités, ceux d'Alchima et Placidina, fille et belle-fille de Sidoine Apollinaire, qui font construire une basilique très richement décorée, en l'honneur du martyr Antoniolus, dans les faubourgs de Clermont : *Id.*, *La gloire des martyrs*, *op. cit.*, c. 64, p. 190-193.

72. *Vita S. Desiderii Cadurcae urbis episcopi*, *op. cit.*, c. 28 : « *Bobila senatrix Romana, Severi quondam relicta, multa rerum suarum eius ecclesiae nec non et monasteriis contulit nec solum praediorum ac villarum conlatione, verum etiam ornamentorum ac pannorum multam summam indulxit, ipsaque in monasterio beati viri et in eadem basilica ubi ipse requiescit sepulturam emeruit. Dedit autem ad ipsum monasterium pro oblationem vel locum sepulturae suas villas quattuor iuris sui, quarum vocabula sunt haec: Villare scilicet, Bassiagio, Wistrilingius et Mauringus.* »

73. *Ibid.*, c. 4 : « *Siagrius quoque, germanus eius, hoc idem tempore cometiae honorem indeptus est, sortitusque matrimonium inlustrissimam puellam Albige indigenam nomine Bertolenam, quae devotam demum vitam gessit ac multum erga ecclesias studium impendit. Supervixit quidem virum et omnem prope facultatem ecclesiis diligavit, quod et iugalis eius antea iam per testamenti sui paginam fecisse manifestatur.* »

aussi des vêtements sacrés, orna les autels de nappes de prix qu'elle façonna d'un travail très raffiné, de sa propre main avec l'aide de ses servantes et décora les murs de tentures »⁷⁴. Cette ornementation textile, alimentée par la production du gynécée, caractérise tout particulièrement la charité féminine⁷⁵.

Mais loin de se limiter à de simples bonnes œuvres, la construction et la décoration des lieux de culte témoignent de l'implication de ces femmes dans la vie de la cité et de son Église. Non seulement elles semblent gérer leur fortune à leur guise, mais, en pratiquant l'évergétisme, elles participent directement au jeu des pouvoirs locaux⁷⁶. Leur intégration dans les réseaux politiques est d'ailleurs visible dans les sources hagiographiques à travers les relations étroites que certaines semblent entretenir avec l'évêque, associé et bénéficiaire de leur générosité. En retour, elles obtiennent une sépulture de choix accompagnée de funérailles en grande pompe, comme pour Claudia à Clermont, Bobila à Cahors ou Eustadiole à Bourges⁷⁷. Dans le cas de cette dernière, sa *Vita* lui prête même des pouvoirs de médiatrice au sein d'un vaste réseau qui dépasse le cadre de la cité : « Si entre les puissants de ce monde ou d'autres, étaient nées une dispute ou de la haine, elle les pacifiait, par ses paroles s'ils étaient près, par ses lettres s'ils étaient loin, afin qu'ils ne retournent jamais par la suite à leurs désaccords précédents. »⁷⁸ Quant à l'hagiographe de Consortia, il n'hésite pas à lui faire rencontrer le roi dont elle soigne la fille. À une échelle plus modeste, sainte Galla régentait la communauté d'habitants vivant sur ses terres et prend même la tête du « *castrum* » assiégé par des « barbares »⁷⁹. Son action locale n'est d'ailleurs pas sans rappeler, toute proportion gardée, celle de sainte Geneviève à Paris⁸⁰.

Car l'autorité qui émane de leur puissance temporelle se double presque toujours du charisme qu'elles acquièrent par la sainteté de leur vie. C'est particulièrement vrai

74. *Vita S. Eustadiolae*, *op. cit.*, c. 3 : « *Et ex abundantia thesaurorum suorum, ex vasis aureis et argenteis; margaritis electis, gemmarumque varii generibus adornavit ecclesias, faciendocruces, candelabra, calices, et reliqua vasa sacro mysterio congrua; sed et libros ac turres construendo. Vestimenta quoque sacra fecit; et altaria pallii pretiosis, quae manu propria cum suis puellis opere elegantissimo polivit, cum fresiis aureis, et procinctoriis, ac parietes cortinis ornavit.* »

75. SCHULENBURG (J.-T.), « Holy women and the needle arts: Piety, devotion, and stitching the sacred, ca. 500-1150 », dans ALLEN SMITH (K.) et WELLS (S.) (dir.), *Negotiating Community and Difference in Medieval Europe. Gender, Power, Patronage and the Authority of Religion in Latin Christendom*, Leiden-Boston, Brill, 2009, p. 83-110.

76. Pour l'Auvergne, sur ce sujet cf. BAYARD (A.), « *Matrona, socrus et mater familias*. Des femmes de pouvoir dans l'Auvergne des VI^e et VII^e siècles », dans JOYE (S.) et LE JAN (R.) (dir.), *Genre et compétition dans les sociétés occidentales du haut Moyen Âge (IV^e-XI^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2018, p. 93-116.

77. *Vita S. Praeiecti*, *op. cit.*, c. 23 : « *At non post multum spatium temporis debitum inplevit nature. Quae a beato Praeieto summo cum honore est tumulata* » ; *Vita Desiderii*, *op. cit.*, c. 28, cf. *supra* note 72. *Vita S. Eustadiolae*, *op. cit.*, c. 8.

78. *Vita S. Eustadiolae*, *op. cit.*, c. 4 : « *Si inter potentes seculi aliosve orta esset altercatio vel odium, sic suis locutionibus, si prope, vel litteris, si procul essent, eos pacificabat, ut numquam ulterius ad Pristina redirent scandala.* »

79. *Vita S. Gallae*, *op. cit.*, ch. 12 et 13.

80. *Vie de sainte Geneviève de Paris*, éd. et trad. ISAÏA (M.-C.) et BRET (F.), Éditions du Cerf, Sources chrétiennes n° 610, 2020 ; cf. introduction, p. 65-71.

des vierges consacrées dont la pureté impose d'emblée l'admiration, ainsi que Sidoine Apollinaire l'exprime au sujet de « Frontina pour qui sa mère avait du respect, son père de la vénération, une jeune fille d'une extrême abstinence, d'une extrême austérité, et qui, sous l'empire d'une foi sans limites, montrait une telle crainte de Dieu qu'elle en était elle-même redoutée des hommes »⁸¹. Avit de Vienne rappelle également à sa sœur Fuscine la supériorité que lui donne sa virginité consacrée, assurant ainsi à toute sa famille une protection mais aussi un prestige social accru⁸². Cette aura sacrée leur donne par ailleurs un pouvoir sur les populations que les sources laissent parfois entrevoir. Ainsi, Grégoire de Tours raconte-t-il qu'au moment de choisir le successeur de l'évêque Vénérand à Clermont, alors qu'une « grande dissension régnait dans la population... une femme voilée et vouée à Dieu [*mulier quaedam velata atque devota Deo*] pénètre audacieusement au milieu d'eux » et, après une longue exhortation, désigne celui qui lui serait apparu en vision et qui est finalement élu⁸³. On voit ici comment l'ascendant que lui donne son statut sacré vient conforter ses moyens d'influence et de domination dans les jeux de pouvoir⁸⁴. On comprend mieux dès lors les scènes de désespoir des populations à la mort de ces femmes, telles qu'elles sont décrites dans les *Vitae* de Consortia, Galla ou Eustadiole. Certes, il s'agit d'un *topos* hagiographique largement usité, mais qui traduit sans doute aussi une certaine vérité: les habitants perdent avec elles une protectrice puissante, à la fois sur le plan temporel et spirituel.

Indépendance et liberté d'actions

Se dessine ainsi sous nos yeux une forme de monachisme qui mêle ascétisme domestique, charité publique, patronage et évergétisme, et dont les deux piliers fondamentaux sont l'indépendance économique et la liberté de mouvement. Des points susceptibles de générer des tensions avec les autorités ecclésiastiques.

L'un des traits communs à toutes ces femmes, c'est d'abord leur faculté à distribuer une partie de leurs biens. Sur ce plan, les vierges consacrées, héritières de leurs parents, semblent aussi libres que les veuves de gérer leur fortune. L'auteur de la Vie de Consortia précise clairement qu'une fois ses parents morts, elle entra

81. SIDOINE APOLLINAIRE, *Lettres*, *op. cit.*, t. II, Livre IV, *Epistola* 21, 4, p. 158: « *et hinc fuit sanctorum sanctis Frontina virginibus, quam verebatur mater, pater venerabatur, summae abstinentiae puella, summi rigoris, ac fide ingenti sic deum timens, ut ab hominibus metueretur* ».

82. AVIT DE VIENNE, *Éloge consolatoire de la chasteté*, *op. cit.*, p. 194-195, v. 648-650. Sur les pouvoirs protecteurs des prières « angéliques » des vierges: HELVÉTIUS (A.-M.), « Le sexe des anges », dans RIOT-SARCEY (M.) (dir.), *De la différence des sexes. Le genre en Histoire*, Paris, Bibliothèque historique Larousse, 2010, p. 101-130 et 246-251.

83. GRÉGOIRE DE TOURS, *Libri historiarum decem*, *op. cit.*, Livre II, c. 13; Id., *Histoire des Francs*, trad. LATOUCHE (R.), *op. cit.*, p. 104.

84. Sur le pouvoir des vierges qui en imposent « virilement »: HELVÉTIUS (A.-M.), « *Virgo et virago*. Réflexions sur le pouvoir du voile consacré d'après les sources hagiographiques de la Gaule du Nord », dans LEBECQ (S.), DIERKENS (A.), LE JAN (R.), SANSTERRE (J.-M.) (dir.), *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI^e-XI^e siècle)*, Lille, Centre de recherche sur l'histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 1999, p. 189-203, en particulier p. 201-202.

« *in sua potestate* »⁸⁵. Fortunat dédie également un poème élogieux à une certaine Berthechilde « *virgo dicata Deo* », dont il loue la générosité : « Vous faites de vos richesses la propriété de tous »⁸⁶. Rien ni personne, d'après les sources, ne semble les empêcher d'agir. Dans un cas cependant, il est question d'une plainte a posteriori de la part d'un héritier : il s'agit de l'affaire de Claudia, riche veuve vouée à Dieu, qui a légué à l'Église de Clermont et à son évêque Priest « une partie de ses biens » ; après sa mort, son gendre Hector, patrice de Marseille et personnage en vue de la cour de Childéric II (662-675), « accusa l'évêque d'avoir revendiqué pour lui les biens de ladite Claudia, plaïda l'affaire devant le roi et obtint de ce prince l'envoi de légats en son nom » ; ce dernier fit comparaître Priest au palais ; mais, dans l'intervalle, le parti d'Hector allié à saint Léger fut éliminé par le maire du palais, Wulfoald (675), et Priest « obtint, à propos de la propriété que le susdit Hector réclamait, un jugement selon lequel l'Église la posséderait à titre perpétuel ». Néanmoins, son assassinat quelques mois plus tard (le 26 janvier 676) est sans doute lié à cette affaire et à son règlement de comptes au sein des familles de l'aristocratie auvergnate⁸⁷.

Autre point important : ces femmes conservent une certaine liberté de mouvement. Elles continuent à vivre chez elles et à gérer leur propriété, on l'a dit. Mais elles n'hésitent pas non plus à voyager. Consortia se rend ainsi au palais du roi au prix « de nombreuses difficultés de voyage »⁸⁸. Plus intéressant, l'allusion à la pérégrination dans la *Vita* de Ségolène qui, à peine consacrée « commença à désirer partir en pèlerinage »⁸⁹. Le simple fait que cette éventualité soit évoquée suggère que la pratique était d'usage, peut-être même une sorte de passage obligé pour entrer en pénitence⁹⁰. C'est aussi ce que fait Radegonde après sa consécration, passant par plusieurs sanctuaires de Gaule pour finir son périple à Tours, « parcourant les âtres, les églises, la basilique de saint Martin, pleurant, jamais rassasiée de larmes, se couchant sur tous les seuils »⁹¹.

85. Cf. *supra* note 60.

86. VENANCE FORTUNAT, *Poèmes*, *op. cit.*, Livre VI, 4, v. 23-24, tome II, p. 59-60 : « *Distribuis censum nulli sua nota negando divitiasque tuas omnibus esse facis.* »

87. *Vita S. Praeiecti*, *op. cit.*, c. 23 : « *resque suas ex parte in predicto pontifice vel pauperes, quos ipse regebat, contulit... His ita transactis, erat quidam infamis vir Hector nomine... Incusatur pontifice, quod praedia predictae femine Claudie sibi vindicaret, causasque regi depromit, obtinuitque cum principe, ut missos ex latere dirigeret...* » ; c. 27 : « *... de praedia, que praefatus Hector requirebat, inditium adhibuit, qualiter hoc perpetim iure ecclesia possideret.* » ; *Le dossier saint Léger*, trad. DUMÉZIL (B.) et coll., *op. cit.*, p. 68-70 et l'introduction, p. XXXIV et XXXV.

88. *Vita S. Consortiae*, *op. cit.*, c. 12, p. 251 : « *Cumque illa palatio post multos viae labores appropinquasset...* »

89. *Vita S. Sigolene*, *op. cit.*, c. 2 : « *At vero cum Dei famula largita sibi a pontifice benedictione, domum remeasset, coepit peregrinationem desiderare...* »

90. Ce n'est pas sans rappeler le voyage d'Égérie en Terre sainte entre 381-384 dont on a conservé la recension : originaire de Galice, ou peut-être de Gaule méridionale comme le pense Pierre Maraval, cette grande dame « attirée par le phénomène monastique » apparaît dans son récit comme « une maîtresse femme, pleine d'énergie et de curiosité ». *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IV^e-VII^e siècle)*, Textes choisis, présentés, traduits et annotés par MARAVAL (P.), Paris, Éditions du Cerf, 2002, p. 55-57.

91. *Vita S. Radegundis I*, c. 13-14, *op. cit.* : « *Quid egerit circa sancti Martini atria, templa, basilicam, flens, lacrimis insaciata, singular jacens per limina ?* »

Tous ces témoignages laissent entendre une grande souplesse dans les modes de vie : vierges consacrées vivant au sein de leur famille ou de manière indépendante, veuves pieuses devenant pérégrines ou demeurant chez elles, installées près d'une église ou d'une communauté monastique. Un dernier exemple, celui de Pélagie mère de saint Yrieix, illustre ce cas de figure. Grégoire de Tours raconte comment Yrieix, après être revenu vivre auprès de sa mère veuve, près de Limoges, puis s'être converti à la vie ascétique et avoir fondé une petite communauté sur ses terres, lui demanda de « prendre en charge tout le soin du domaine » ; elle semble alors vivre près de voire dans la communauté, afin de servir les religieux : « la sainte femme [*beata mulier*] distribuait nourriture et vêtement à chacun »⁹² et « bien qu'entravée par cette charge, n'en faisait pas moins résonner les louanges à Dieu » ; elle accompagne même son fils en pèlerinage sur le tombeau de saint Julien de Brioude⁹³. Deux siècles plus tard, dans la *Vita Aridii* écrite au VIII^e siècle, Pélagie est présentée clairement comme « *religiosa* », « ayant quitté l'habit séculier pour prendre le vêtement monastique [*sanctimoniali vestimento*] », vivant à proximité de la communauté puisqu'elle travaille aux champs pour la nourrir⁹⁴. Le genre de vie illustré par Pélagie rappelle celui de ces *Deo devotae* gravitant autour d'une église ou d'une communauté masculine qu'Élisabeth Magnou-Nortier observe dans les chartes languedociennes et aquitaines entre le IX^e et le XII^e siècle, ainsi qu'Eliaana Magnani en Provence pour la même période⁹⁵.

Rappelons aussi que parmi ces femmes, toutes n'ont pas le même niveau d'engagement, certaines étant « consacrées » par l'évêque, d'autres n'ayant fait qu'une profession publique de vie religieuse. Comme les mêmes termes servent à les désigner, que leurs formes de vie varient de l'une à l'autre et fluctuent au cours de l'existence, ces femmes ne sont pas faciles à saisir. Or, c'est bien cela qui inquiète les évêques. Un point surtout les préoccupe : la possibilité qu'elles rompent leurs vœux en se mariant ou se remariant. Presque tous les conciles mérovingiens rappellent inlassablement l'interdit de mariage, menaçant les contrevenantes et leur conjoint d'excommunication. Toutes sont concernées, que ce soit les vierges consacrées, les veuves diaconesses, et finalement même celles qui n'ont fait qu'un simple *propositum*⁹⁶.

92. GRÉGOIRE DE TOURS, *Libri historiarum decem*, op. cit., Livre X, c. 29 : « ... *deprecatur eam, ut omnis cura domus, id est sive correctio familiae sive exercitio agrorum sive cultus vinearum, ad eam aspiceret... beata muliere victum atque vestitum singulis ministrante. Nec minus haec tamen inpedita hoc onere in Dei laudibus perstrepebat, sed, assidue, etsi quiddam operis exerceret, semper orationem Domino...* », *Histoire des Francs*, trad. LATOUCHE (R.), op. cit., p. 311.

93. *Ibid.* : « *Iter quodam tempore cum genetrice dum ageret et sancti Iuliani martyris ad basilicam properaret...* »

94. *Vita S. Aridii*, op. cit., c. 8, p. 585 : « *Igitur beata Pelagia, mutato saeculari habitu, induitur sanctimoniali vestimento ; efficietur in Dei amore religiosa...* » ; c. 9 « ... *venerabilis mater eius laborans per agros, alimoniam corpori quaerebat* ». Sur Pélagie, voir aussi : MAGNANI (E.), « La vie consacrée des femmes et l'ascétisme domestique... », art. cit., p. 13 ; SANTINELLI (E.), *Des femmes éplorées ?...*, op. cit., p. 160 et 165.

95. MAGNOU-NORTIER (É.), « Formes féminines de vie consacrée dans les pays du Midi... », art. cit., p. 206-211. MAGNANI (E.), « La vie consacrée en Provence autour de l'an mil... », art. cit., p. 97-101 ; *Id.*, « La vie consacrée des femmes et l'ascétisme domestique », art. cit., p. 21-24.

96. Interdiction de se marier aux vierges consacrées, aux veuves et vierges engagées par un *propositum* : Orléans (549), c. 19, Tours (567), c. 21, Paris (556-573), c. 5, Mâcon (581-583), c. 12, Paris

L'insistance de l'épiscopat laisse entendre que la pratique était, sinon fréquente, du moins tolérée par la société, comme si le statut de *Deo devotae* pouvait s'envisager à titre temporaire, comme un moyen de se protéger des prédateurs éventuels le temps de choisir finalement le bon parti, ce que suggère le canon 21 du concile de Tours en 567 : « Qu'on écarte l'excuse imaginaire que parfois certaines sont prêtes à donner, à savoir qu'elles ont changé de vêtement par crainte d'être souillées par des gens de basse condition »⁹⁷. On comprend dès lors la pression des autorités ecclésiastiques pour mieux contrôler ce groupe mouvant de femmes qui se disent vouées à Dieu mais gardent leur indépendance et qui, en outre, exercent localement des pouvoirs (protection des populations, soin aux malades, distribution aux pauvres, culte aux martyrs) faisant directement concurrence à ceux de l'Église⁹⁸. Cette politique se traduit par la volonté de plus en plus marquée à partir du VII^e siècle de les soumettre au contrôle direct de leur évêque, voire de les enfermer dans un monastère si elles ne respectent pas les règles⁹⁹. Les conciles carolingiens allèrent dans le même sens, fixant des cadres de plus en plus stricts, donnant aux évêques les pleins pouvoirs et encourageant le cénobitisme¹⁰⁰. Mais ils n'empêcheront pas pour autant la pratique de l'ascétisme domestique de se poursuivre encore pendant des siècles, en particulier dans le Midi¹⁰¹.

Les monasteria puellarum

Il était également possible dès le V^e siècle de faire le choix de vivre en communauté. C'est d'ailleurs dans les régions méridionales que se développent les premières expériences cénobitiques, notamment pour les femmes. Les deux monastères féminins les plus importants au VI^e siècle en Gaule se situent en effet en Provence (Saint-Jean d'Arles) et en Aquitaine (Sainte-Croix de Poitiers). Abondamment documentés, on l'a dit, ils sont souvent présentés par l'historiographie comme emblématiques du premier monachisme féminin dans le royaume franc¹⁰². En revanche, pour le VII^e siècle, les

(614), c. 14 ; interdiction du rapt : Orléans (538), c. 19, Orléans (549), c. 19, Paris (556-573), c. 5, Tours (567), c. 21, Clichy (626-629), c. 26 ; pour les veuves diaconesses : Orléans 533 (c. 17). *Les canons des conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles)*, op. cit.

97. *Les canons des conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles)*, op. cit., tome II, p. 374-375 : « *Et excludatur excusationis adinventio, quod modo aliquae dicere meditantur, quod propterea se veste mutaverint, ne eas inferiores personae maculentur...* »

98. HELVÉTIUS (A.-M.), « Le monachisme féminin en Occident... », art. cit., p. 228.

99. Ainsi, le concile de Losnes en 673-675 prévoit que les veuves soient soumises à l'autorité de l'évêque qui pourra décider de les faire cloître s'il les juge impudiques : *Les canons des conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles)*, op. cit., c. 13, p. 580-581 : « *Illas vero, quas Domini sacerdotes religioso ordine vivere cognoverint, liceat eis in domibus earum caste pieque conversare ; ut vero, si negligentes de castitate earum extiterint, ad eas revertentes in monasterio tradantur.* »

100. MAGNANI (E.), « La vie consacrée des femmes et l'ascétisme domestique », art. cit., p. 16-17.

101. *Ibid.*, p. 24-25. MAGNOU-NORTIER (É.), « Formes féminines de vie consacrée dans les pays du Midi... », art. cit.

102. Par exemple, RICHÉ (P.), « Radegonde et le monachisme de son temps », dans *La riche personnalité de sainte Radegonde*, conférences et homélies prononcées à Poitiers à l'occasion du XIV^e centenaire de sa mort (587-1987), Poitiers, Comité du XIV^e Centenaire, 1988, p. 17-34.

monastères méridionaux sont éclipsés par l'essor monastique de la moitié nord de la Gaule. Nous ferons ici un rapide retour sur ces deux points principaux, en replaçant la question dans une perspective à la fois temporelle et géographique.

Le Midi au V^e et au VI^e siècle : les plus anciennes et les plus brillantes communautés féminines de Gaule

La Provence apparaît au début du V^e siècle comme la tête de pont – si l'on excepte les fondations de Ligugé et Marmoutier par saint Martin – du cénobitisme en Gaule, avec la fondation de Lérins par Honorat et l'arrivée de Cassien vers 416 à Marseille. Ce monachisme naissant s'inspire des modèles de vie orientaux très ascétiques, enseignés par le fondateur à une communauté de disciples qui se rassemblent autour de lui¹⁰³. Les premières mentions de monastères féminins les situent dans l'orbite de ces fondations masculines. Ainsi, Cassien aurait fondé à Marseille deux communautés, une pour chaque sexe¹⁰⁴. Appartenant à la mouvance lérinienne, les frères Romain et Lupicin fondent au sud du Jura, dans la première moitié du V^e siècle, le monastère de Condat (Saint-Claude), et à proximité, celui de La Balme, confié à leur sœur, à qui ils imposent une clôture totale¹⁰⁵. D'après leurs *Vitae*, au tournant de l'an 500, un certain Léonien, ermite installé à Vienne et proche du troisième abbé de Condat, saint Oyend (mort vers 515), dirige autour de sa cellule une petite communauté masculine pour laquelle il aurait écrit une règle, ainsi qu'un *monasterium* de femmes, situé à l'intérieur de la ville, comptant une soixantaine de moniales¹⁰⁶.

La fondation en 508 du monastère Saint-Jean par l'évêque Césaire d'Arles (502-542) s'inscrit dans ce contexte de floraison monastique provençale. Ancien moine de Lérins, nourri des règles orientales, Césaire décide de rassembler à Arles, autour

DE VOGUÉ (A.), *Regards sur le monachisme des premiers siècles. Recueil d'articles*, 1/3, « Sanctimoniales (300-700 après J.-C.) », Rome, Studia Anselmania 130, 2000.

103. RIPART (L.), « De Lérins à Agaune : le monachisme rhodanien reconsidéré », dans *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'alto medioevo, Settimane di studio della fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, LXIV, Spolète, CISAM, 2017, p. 123-192.

104. Selon Gennade de Marseille (fin V^e siècle), Cassien « fut prêtre à Marseille, où il fonda deux monastères, l'un d'hommes et l'autre de femmes, qui existent encore aujourd'hui » ; GENADIUS, *Liber de viris illustribus*, éd. RICHARDSON (E. C.), *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1986, 14/1, p. 82, c. 62 : « Cassianus... apud Massilium presbyter condidit duo monasteria, id est virorum et mulierum, quae usque hodie extant. »

105. *Vitae Patrum Iurensium*, éd. et trad. F. MARTINE, *Vie des Pères du Jura*, Paris, 1968, Sources chrétiennes, 142, c. 25-26, p. 267-268 : d'après la *Vita*, c. 25, La Balme aurait compté 105 moniales.

106. *Vitae Patrum Iurensium*, op. cit., p. 376-379 : « Monachos iuxta cellulam haud plurimos regens, monachas vero procul intra urbem monasterioque consaeptas ultra sexagenario numero admirabili ordinatione rexit et alii praemisitque maximas... » Selon Nathanël Nimmegeers, cette fondation correspondrait à Sainte-Blandine : BAUD (A.), NIMMEGEERS (N.) et FLAMMIN (A.), « L'abbaye de Saint-André-le-Haut à Vienne. Origine et développement d'un monastère de moniales », *L'origine des sites monastiques : confrontation entre la terminologie des sources textuelles et les données archéologiques*, BUCEMA, hors-série n° 10, 2016, <https://journals.openedition.org/cem/14463>.

de sa sœur Césaire qui en sera l'abbesse, une communauté de vierges consacrées. Il conçoit pour elles la première règle écrite pour des femmes, la *Regula Virginum*, qui, tout en puisant chez ses prédécesseurs (Cassien, Pachôme, Augustin et les Pères de Lérins), adapte certaines prescriptions au genre féminin¹⁰⁷. Le modèle qu'il propose cherche à s'assurer de manière absolue de leur engagement auprès de Dieu, en les protégeant à la fois des dangers extérieurs et des tentations, et ce afin de garantir la pureté de leurs prières¹⁰⁸. Trois principes fondateurs se complètent : l'enfermement, la dépossession des biens personnels et la vie en communauté. Son insistance sur la clôture paraît presque obsessionnelle : le contrôle des issues, la limitation des contacts avec les personnes extérieures et l'injonction de ne jamais sortir de leur vivant sont sans cesse répétés¹⁰⁹. Même constat pour la question patrimoniale : avant d'entrer au monastère, les moniales doivent se défaire de la totalité de leurs biens personnels, ce qui interdit tout retour possible dans le siècle. Rompant avec le monde, elles quittent donc symboliquement leur parenté pour se joindre à une communauté qui se conçoit comme une nouvelle famille, une *congregatio*, partageant tout en commun, biens et bâtiments, formant un seul chœur, et soudée jusque dans la mort au sein de la même église funéraire¹¹⁰.

En prônant ce modèle d'enfermement total des femmes consacrées, Césaire n'inove pas, car cet idéal circule dès le IV^e siècle en Orient jusqu'à La Balme fondé par les Pères du Jura au siècle suivant¹¹¹. Il est probable cependant qu'en le mettant par écrit sous la forme d'une règle, Césaire ait contribué à sa diffusion. Son deuxième successeur, Aurélien (546-551), s'en inspire largement pour écrire sa propre *Regula ad virgines* destinée à sa fondation arlésienne (Sainte-Marie), en particulier sur la question de la clôture¹¹². La reine Radegonde emprunte également la règle en vigueur à Saint-Jean pour régir la communauté qu'elle a fondée à Poitiers vers 552-557,

107. DEFLOU-LECA (N.), « Césaire d'Arles et le monachisme féminin », dans HEIJMANS (M.) et OZOLINE (A.) (dir.), *Autour des reliques de saint Césaire d'Arles*, actes du colloque pour le 1500^e anniversaire de la remise du pallium à saint Césaire d'Arles par le pape Symmaque (513), Arles octobre 2013, Arles, Les amis de Saint-Trophime, 2018, p. 57-64.

108. DIEM (A.), « L'espace, la grâce et la discipline dans les règles monastiques du haut Moyen Âge », dans HEULLANT-DONAT (I.) et coll. (dir.), *Enfermements II. Règles et dérèglements en milieux clos (IV^e-XIX^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, p. 215-238.

109. DEFLOU-LECA (N.), « Césaire d'Arles et le monachisme féminin », art. cit., p. 57-64. RUDGE (L.), « Dedicated women and dedicated spaces: Caesarius of Arles and the foundation of St John », art. cit., p. 106-113.

110. Le terme *congregatio* est employé neuf fois dans la règle de Césaire. Pour approcher l'organisation spatiale du monastère Saint-Jean : HEIJMANS (M.), *Arles durant l'Antiquité tardive*, op. cit., p. 263-270.

111. BIARNE (J.), « Cloître, clôture, *peregrinatio* : la frontière spirituelle du moine dans le monde antique d'Occident », dans ROUSSELLE (A.) (dir.), *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 1995, p. 389-407.

112. AURÉLIEN, *Regula ad virgines*, op. cit. Pour une comparaison entre les deux monastères arlésiens et leur règle respective : DIEM (A.), « ...ut si professus fuerit se omnia impleturum, tunc excipiatur. Observations on the rules for monks and nuns of Caesarius and Aurelianus of Arles », dans ZIMMERMANN-PANAGL (V.), DORFBAUER (L.J.), WEIDMANN (C.) (dir.), *Edition und Erforschung lateinischer patristischer Texte*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2014, p. 191-224.

appliquant à la lettre la clôture définitive¹¹³. De là à penser que ce cénobitisme strict soit devenu le modèle dominant en Gaule au VI^e siècle, il y a un pas. Le canon 19 du concile d'Orléans de 549 évoque le cas des *monasteria puellarum* où les moniales « ne sont pas tenues à la clôture perpétuelle », ce qui laisse entendre qu'il existait plusieurs régimes de vie¹¹⁴.

On doit cependant s'interroger sur les raisons de sa diffusion. La réponse est étroitement liée à la question de la virginité. Ce sont d'abord les vierges consacrées qui sont visées par cette législation, en tant qu'épouses du Christ. L'enferment monastique apparaît de fait comme le meilleur rempart pour les protéger et garantir leur intégrité, autrement dit les empêcher de rompre ce vœu sacré. En préservant leur pureté, c'est aussi le moyen de rendre la prière « angélique » des vierges plus efficace¹¹⁵. Pour cela, le couvent est un lieu bien plus fiable que la maison paternelle¹¹⁶. Les conditions réunies par Césaire dans sa règle – enfermement, renoncement aux biens personnels et vie communautaire – ne leur laissent aucune solution de sortie. En cela, il prend le contre-pied des formes domestiques de vie consacrée qu'il trouve certainement suspectes et dangereuses. Ces arguments ont pu trouver écho auprès des familles ou des femmes elles-mêmes qui ont vu dans les murs du couvent un refuge où se mettre à l'abri des agressions et des mariages forcés. C'est le cas de Radegonde qui, après sa conversion en diaconesse, avait d'abord choisi de vivre dans la villa de Saix, mais qui, comprenant que Clotaire cherchait à la reprendre, « frappée d'une terreur extrême », fit construire le monastère de Poitiers et s'y enferma à double tour en adoptant la règle de Césaire¹¹⁷. Les veuves et les jeunes orphelines privées de tuteurs familiaux et placées sous la protection de l'évêque ont pu également trouver dans une communauté une sécurité matérielle. Mais d'autres y sont enfermées contre leur gré, comme en témoignent deux récits de Grégoire de Tours : à la mort du roi Caribert en 567, Gontran place de force sa veuve Theudechilde dans un des monastères d'Arles où, après sa tentative d'évasion, l'abbesse la tiendra sous une étroite surveillance ; de même, l'évêque Félix de Nantes chercha à empêcher sa nièce d'épouser son fiancé en l'enfermant dans un monastère à Bazas, d'où ce dernier réussira cependant à l'exfiltrer¹¹⁸. Citons aussi le cas de Rusticule, riche orpheline qui, passée sous la protection

113. CÉSARIE abbesse d'Arles, *Lettre aux saintes dames Richilde et Radegonde*, *op. cit.* LABANDE-MAILFERT (Y.), « Les débuts de Sainte-Croix », dans *Histoire de l'abbaye Sainte-Croix de Poitiers. Quatorze siècles de vie monastique*, Poitiers, Société des Antiquaires de l'Ouest (Mémoires, 4^e série, t. XIX), 1986, p. 25-75.

114. Concile d'Orléans (549), c. 19, *op. cit.* : « *In his vero monasteriis, ubi non perpetuo tenentur inclusae...* »

115. Le chant féminin était alors considéré comme plus efficace car plus angélique que celui des hommes : HELVÉTIUS (A.-M.), « Le sexe des anges », *art. cit.*, p.116.

116. JOYE (S.), « Les monastères féminins du haut Moyen Âge : rempart ou prison ? », dans HEULLANT-DONAT (I.), CLAUSTRE (J.) et LUSSET (E.) (dir.), *Enfermements. Le cloître et la prison, VI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 233-260.

117. *Vita S. Radegundis II*, *op. cit.*, c. 4 à 7.

118. GRÉGOIRE DE TOURS, *Libri historiarum decem*, *op. cit.*, IV, 26 et VI, 16. HILLNER (J.), « L'enfermement monastique au VI^e siècle », dans HEULLANT-DONAT (I.), CLAUSTRE (J.) et LUSSET (E.) (dir.), *Enfermements...*, *op. cit.*, p. 39-56.

de l'évêque d'Autun et du roi Gontran, est placée au monastère Saint-Jean d'Arles pour la mettre à l'abri d'un rapt mais contre la volonté de sa mère¹¹⁹. La pression des évêques semble se resserrer encore davantage dans la seconde moitié du VI^e siècle, si l'on en juge par le nombre de conciles qui menacent d'excommunication les femmes qui quitteraient le monastère « par désir du siècle » (*saecularis ambitione*); celui de Mâcon, en 581-585, prend en exemple le cas d'Agnès, moniale enfuie de son couvent qui a soudoyé des protecteurs pour lui permettre de retourner vivre chez elle¹²⁰. Sans compter les conciles qui, inversement, menacent d'enfermer au monastère les *devotae Dei* dont les mœurs seraient jugées trop légères¹²¹.

Les mentions de monastères pour le VI^e siècle dans le Midi, si l'on s'en tient aux sources contemporaines, ne sont cependant pas très nombreuses, numériquement très inférieures aux communautés masculines¹²². La plupart se situent dans le Sud-Est. Marseille en compterait deux ou trois : le plus ancien, fondé par Cassien, est certainement le « *monasterium Massiliense* » où Césaire envoya sa sœur Césarie « pour qu'elle y apprenne ce qu'elle aurait à enseigner et qu'elle fût disciple avant d'être maîtresse »¹²³; est-ce aussi celui « *quod in honorem sancti Cassiani est consecratum* » pour lequel Grégoire le Grand confirme en 596 ses privilèges, à la demande du couple Dynamius et Aureliana, bienfaiteurs et parents probables de l'abbesse¹²⁴? Un autre monastère dédié à saint Cyr est mentionné dans l'épithaphe d'une certaine Eusebia datée du VI^e siècle, retrouvée dans la crypte de Saint-Victor¹²⁵. À Arles, nous avons déjà évoqué les deux monastères, Saint-Jean et Sainte-Marie, fondés successivement par Césaire et Aurélien. À Vienne, la première fondation de l'ermitte Léonien à la fin du V^e siècle aurait fait l'objet d'une refondation au début du VI^e par Ansemond, aristocrate proche du pouvoir épiscopal, au profit de sa fille Rémille qui en devient l'abbesse, donnant naissance à Saint-André-le-Haut¹²⁶. Si l'on se tourne du

119. *Vita S. Rusticulae*, *op. cit.*, c. 3 et 5.

120. Orléans (549), c. 19; Mâcon (581-585), c. 20 (cas d'Agnès); Lyon (583), c. 3; Paris (614), c. 14; *Les canons des conciles mérovingiens*, *op. cit.*.

121. Mâcon (585), c. 16; Losne (673-675), c. 13; *Les canons des conciles mérovingiens*, *op. cit.*

122. Pour comparer au sein de l'œuvre de Grégoire de Tours, voir BIARNE (J.), « L'espace du monachisme gaulois au temps de Grégoire de Tours », dans GAUTHIER (N.) et GALINIÉ (H.) (dir.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*, *Revue archéologique du Centre de la France*, suppl. 13, 1997, p. 115-138.

123. *Vie de Césaire d'Arles*, *op. cit.*, c. 35: « *Evocat e Massiliensi monasterio venerabilem germanam suam Caesariam, quam inibi ideo direxerat, ut disceret quod doceret, et prius esset discipula quam magistra...* »

124. GUYON (J.), « Marseille », dans GAUTHIER (N.) et PICARD (J.-C.) (dir.), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle*, t. III, *Provinces ecclésiastiques de Vienne et d'Arles*, Paris, De Boccard, 1986, p. 132. GRÉGOIRE LE GRAND, *Registrum Epistolarum*, VII, 12, M.G.H. *Epistolae*, éd. EWALD (P.), Berlin, 1891, p. 454. Sur Dynamius, voir DUMÉZIL (B.), « Le patrice Dynamius et son réseau : culture aristocratique et transformation des pouvoirs autour de Lérins dans la seconde moitié du VI^e siècle », dans CODOU (Y.) et LAUWERS (M.) (dir.), *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 167-194, ici p. 183.

125. GUYON (J.), « Marseille », art. cit., p. 132: « *religiosa magna ancilla Dei... in monasterio sancti Curici servivet annus quiquaginta* ».

126. C'est l'analyse de Nathanël Nimmegeers dans BAUD (A.), NIMMEGEERS (N.) ET FLAMMIN (A.), « L'abbaye de Saint-André-le-Haut à Vienne », art. cit., p. 3-4; et NIMMEGEERS (N.), *Évêques*

côté de l'Aquitaine, les mentions sont encore plus rares. On a vu traditionnellement dans « la foule de vierges consacrées » accueillant saint Martin à Clion aux confins de la cité de Bourges, décrite par Sulpice Sévère dans ses *Dialogues*, la plus ancienne « communauté féminine » de Gaule ; pourtant, rien ne dit que ces femmes aient vécu de manière communautaire, même s'il est probable qu'elles soient attachées à l'église de ce *vicus* « fameuse pour la dévotion de ses saints »¹²⁷. Plus explicite, Grégoire de Tours évoque l'ermite Patrocle qui, à Nérès (près de Montluçon) dans les années 540, institua un « *monasterium puellarum* » où il rassembla une « communauté de vierges »¹²⁸. Pour la province d'Eauze, il fait allusion au monastère de Bazas où l'évêque de Nantes aurait enfermé sa nièce dans les années 590¹²⁹. Reste bien sûr, dans la province de Bordeaux, le plus célèbre et le plus documenté, Sainte-Croix, fondé par la reine Radegonde à Poitiers au milieu du VI^e siècle.

Cet inventaire à partir des sources contemporaines ne renvoie sans doute pas un tableau complet des communautés féminines du Midi à cette époque, les plus modestes, à la durée éphémère, n'ayant probablement pas laissé de trace. Il incite surtout le chercheur à privilégier les deux monastères les mieux documentés que sont Saint-Jean et Sainte-Croix pour en faire les meilleurs représentants du monachisme féminin méridional. Or, l'étaient-ils vraiment ? La règle de Césaire, on l'a vu, a certainement influencé d'autres fondations, sans pour autant s'imposer partout. Quant au monastère de Poitiers, son caractère royal le place d'emblée à une autre échelle : avec une reine pour fondatrice, une dotation en terres du fisc et la protection des rois mérovingiens, son aire d'attraction et son rayonnement dépassent le simple cadre du Midi¹³⁰. Il faut le voir comme la plus grande communauté féminine du royaume franc dans la seconde moitié du VI^e siècle – abritant plus de deux cents moniales à la mort de Radegonde (587) –, même si son modèle de vie s'inspire incontestablement du monachisme arlésien¹³¹. En comparaison, les monastères de Saint-André-le-Haut à Vienne et de Saint-Cassien à Marseille, contrôlés par les élites locales, n'ont une aire d'action au mieux que régionale.

entre Bourgogne et Provence. La province ecclésiastique de Vienne au haut Moyen Âge (I^{er}-XI^e siècle), Rennes, PUR, 2014, p. 240-242. Interprétation un peu différente de Jean-François Reynaud dans PRÉVOT (F.), GAILLARD (M.), GAUTHIER (N.) (dir.), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle*, t. XVI, *Quarante ans d'enquête (1972-2012)*, t. 1, Paris, De Boccard, 2014, p. 321.

127. SÚLPICE SÉVÈRE, *Dialogues sur les vertus de saint Martin*, éd. et trad. FONTAINE (J.), II, 8,7, Paris, Éditions du Cerf, Sources chrétiennes n° 510, 2006, p. 256-257 : « *ecclesia ibi est celebris religione sanctorum nec minus gloriosa sacrarum virginum multitudine* ».

128. GRÉGOIRE DE TOURS, *La Vie des Pères*, op. cit., IX, c. 2, p. 144-145 : « *Ille autem in cellula qua degebat, congregatis virginibus, monasterium instituit puellarum...* »

129. GRÉGOIRE DE TOURS, *Libri historiarum decem*, op. cit., VI, c. 16 : « *apud Vasatensem urbem in monasterio posuit* ».

130. La lettre des évêques adressée à Radegonde dans les années 560, et que rapporte Grégoire de Tours, mentionne « un certain nombre de jeunes filles de nos diocèses », à savoir Tours, Rouen, Paris, Nantes, Rennes, Le Mans, Angers, ce qui montre son aire d'attractivité très large. GRÉGOIRE DE TOURS, *Libri historiarum decem*, op. cit., IX, c. 39.

131. Ce chiffre de deux cents moniales est également celui donné, hasard ou coïncidence, par la Vie de Césaire pour le monastère Saint-Jean.

Au VII^e siècle, le Midi perd son rôle moteur

Le VII^e siècle semble marquer un tournant dans le Midi, à la fois du point de vue des sources comme de son histoire monastique. Au même moment, le nord de la Gaule connaît un très grand essor monastique, stimulé par l'arrivée des moines irlandais et soutenu par la royauté et l'aristocratie, qui se traduit par une floraison de monastères féminins dirigés par les filles ou les veuves des familles fondatrices¹³². Ces monastères donnent naissance à d'autres règles féminines qui mixent les préceptes irlandais, bénédictins et parfois même césairiens¹³³. Par comparaison, le Midi semble alors en retrait comme s'il était passé à côté de cette vague de fondations. Est-ce vraiment le cas ?

Les sources se concentrent désormais sur la province de Bourges. Or, elles y signalent de nombreuses fondations. À Bourges même, pour commencer. La Vie de l'évêque Outille (v. 614-v.624) mentionne une certaine Bertoara, « *sacrata Dei famula* », qui aurait construit un monastère pour lequel, d'après Jonas de Bobbio, elle choisit la règle de Colomban¹³⁴. Le même auteur attribue à un certain Théodulpe la fondation vers la même époque de trois monastères au sud de Bourges, dont celui de Charenton, « pour les vierges du Christ », et d'un quatrième, lui aussi féminin, près de Nevers, « toujours sous la même règle »¹³⁵. Sulpice II (v. 627-647), successeur d'Outille, « construisit dans la ville, avec le plus grand effort, un monastère dans lequel il enferma un groupe de vierges et de continentes ; là, il éleva à partir de vieux édifices une construction de

132. DIERKENS (A.), « Prolégomènes à une histoire des relations culturelles entre les îles britanniques et le continent pendant le haut Moyen Âge. La diffusion du monachisme dit colombanien ou iro-franc dans quelques monastères de la région parisienne au VII^e siècle et la politique religieuse de la reine Bathilde », dans AT SMA (H.) (dir.), *La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de 650 à 850*, Sigmaringen, Jan Thorbecke, Beihefte der Francia, 16/2, 1989, p. 371-394.

133. GAILLARD (M.), « Les fondations d'abbayes féminines dans le nord et l'est de la Gaule de la fin du V^e siècle à la fin du X^e siècle », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, n° 196, 1990, p. 5-20. HELVÉTIUS (A.-M.), « L'organisation des monastères féminins à l'époque mérovingienne », dans MELVILLE (G.) et MÜLLER (A.) (dir.), *Female Vita Religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages, Structures, Developments and Spatial Contexts*, Berlin-Münster, Lit Verlag, 2011, p. 151-169.

134. *Vita S. Austregisili*, op. cit., c. 10 : « *in urbe Byturica erat nobilissima mente et natalibus illustris Bertoara sacrata Dei famula* » ; c. 14, une jeune fille prend le voile « *in monasterio beatae Bertoare reclusa, inter reliquas Dei famulas...* ». JONAS DE BOBBIO, *Vitae S. Columbani*, op. cit., II, c. 10 : « *in Betoricensem vero urbem, puellarum monasterium ex beati Columbani regulam, Berthoara nobilis genere et religione femina construxit* ». Peut-être s'agit-il des origines de Notre-Dame-de-Sales : DE LAUGARDIÈRE (M.), *L'Église de Bourges avant Charlemagne*, Paris, Tardy, 1951, p. 170-171. Des fouilles ont livré un édifice du VII^e siècle : PRÉVOT (F.), « Bourges », dans GAUTHIER (N.) et PICARD (J.-C.) (dir.), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule*, op. cit., t. VI, *Province ecclésiastique de Bourges (Aquitania Prima)*, 1989, p. 21-22. PÉRICARD (J.), *Ecclesia Bituricensis. Le diocèse de Bourges des origines à la réforme Grégorienne*, Clermont-Ferrand, Fondation Varenne, 2006, p. 121-122.

135. JONAS DE BOBBIO, *Vitae S. Columbani*, op. cit., II, c. 10 : « *In suburbano Idemque Betoricensis Urbis vir venerabilis Theudulfus cognomento Babelenus monasteria ex regula Columbani religione omni pollente construxit : ... tertium Christi virginum loco nuncupante Carantom super fluvium iam dictum Milmandram. Itemque alium Christi virginum iuxta Nivernensem oppidum sub eadem regula construxit.* »

pierres »¹³⁶. À la même époque, la noble Eustadiole, après s'être consacrée à Dieu dans son veuvage, « construisit un monastère pour elle et ses filles et y enferma une grande armée de femmes prêtes à vivre selon la règle » ; la *Vita* précise qu'elles « abandonnèrent tous leurs biens », tandis que la fondatrice « lui attribua et lui consacra ses *villas* et ses richesses par testament, conformément à la loi séculière et au règlement canonique »¹³⁷ ; elle en devint l'abbesse mais n'instaura pas un mode de vie imposant la clôture définitive, car on voit les moniales se rendre en procession dans une basilique à l'extérieur des murs¹³⁸. La seule cité de Bourges aurait donc connu quatre communautés féminines fondées de manière concomitante, deux par de nobles dames, la troisième par un aristocrate disciple de Colomban, et la dernière par l'évêque. On observe un phénomène similaire à Clermont sous l'épiscopat de Priest (vers 662-676), dont la *Vita*, probablement commanditée par l'abbesse Gundilène et peut-être même écrite par une moniale de Chamalières, le présente comme un fondateur zélé de monastères, tout particulièrement féminins¹³⁹. Il encourage d'abord le comte Genès à construire « un monastère de vierges consacrées, dans un lieu voisin de la susdite ville, auquel on a donné le nom de Chamalières », placé « sous la règle des saints hommes, à savoir saint Benoît, saint Césaire et saint Colomban » ; il nomme à sa tête, « comme mère, une femme de naissance illustre, du nom de Gundilène, à qui il était lié depuis l'adolescence par une profonde affection chrétienne »¹⁴⁰. Il prend également l'initiative de « construire un autre monastère dans un faubourg de ladite ville, dans la petite propriété d'une femme, Césarie, qu'il consacra aux vierges vouées à Dieu. En effet, avant cette époque, on ne trouvait pas en ces lieux de communauté de vierges »¹⁴¹. Un troisième

136. *Vita II S. Sulpicii, op. cit.*, c. 23 : « *monasterium quoddam in eadem urbe vir Dei summo construxerat nisu, in quo virginum ac continentium feminarum incluserat agmen, ubi structuram lapidum grandaevus extulit aedibus* ». Trad. par Françoise Prévot dans *Topographie chrétienne des cités de la Gaule, op. cit.*, t. VI, p. 22. Son attribution à Saint-Pierre-le-Puellier fait débat.

137. *Vita S. Eustadiolae, op. cit.*, c. 3 et 4, p. 132 : « *Sed et monasterium atque coenobium dignum aedificavit sibi suisque puellis ; et ex feminarum sexu, juxta normam Regulae paratum vivere, magnum ibi inclusit agmen ; quae ad exemplum B. Eustadiolae sua omnia reliquentes, et se Deo plenissima voluntate voventes, propositum servare castitatis, et adornari studuere virtutibus ceteris.* » « 4. *Igitur cum S. Eustadiola memoratum monasterium consummasset, omnes suas villas ac facultates ita per testamentum, juxta legem seculi et canonicam institutionem, ibidem delegavit atque dicavit, ut ea numquam ulterius jure hereditario deinceps vel ipsa vel aliquis possideret, sed illa esset una ex iis quae per ejus exemplum semetipsas voverent Christo.* »

138. *Ibid.*, c. 5.

139. *Le dossier saint Léger*, trad. DUMÉZIL (B.) et coll., *op. cit.*, p. XXXIV et XXXV.

140. *Vita S. Praeiectionis, op. cit.*, c. 15 : « *Quo consilio vix tandem isdem vir inluster adeptus, monasterium sacrarum virginum suburbano prefate civitatis in loco, cui Camelaria nomen inditum est, omni nisu atque conamine fabricare adorsus est, ex regula dumtaxat virorum sanctorum, id est sancti Benedicti et sancti Cesarii atque Columbani... Sanctus vero Praeiectionis pontifex quandam feminam inlustris ortam natalibus, quam ab adolescentia in christiano vigore dilixerat, vocabulum Gundilane, ibi matrem instituit.* » Gundilène est une parente de Priest car elle porte le même anthroponyme que son père « Gundolenus » ; c'est elle qui fera rechercher et laver le corps de Priest assassiné. Sur Chamalières : MARTINEZ (D.), « Les premiers monastères d'Auvergne à la lumière de la documentation textuelle et archéologique (V^e-X^e siècle) : état de la question », *BUCEMA*, hors-série n° 10, 2016, p. 9.

141. *Vita S. Praeiectionis, op. cit.*, c. 16 : « *Cernens itaque vir Deo plenus ubertim Christi familia gliscere, alium monasterium in suburbano predictae urbis in agello Cesarie quodam femine construi precepit et*

monastère des environs de Clermont, celui de Royat, est signalé dans la *Vita* de saint Bonnet (évêque de Clermont entre 590-701) à propos d'une pauvre pérégrine venue de Bretagne que l'évêque confie à l'abbesse, « sa propre nièce dans la troupe des vierges »¹⁴². Cette densité de monastères dans un espace géographique aussi restreint témoigne de la compétition entre les élites locales, y compris féminines, qui s'appuient sur ces fondations pour asseoir leur domination. Le monastère du Troclar près d'Albi en offre un dernier exemple : fondé dans la première moitié du siècle par le père de sainte Ségolène sur une de ses propriétés, elle en devient naturellement l'abbesse, choisit « la règle des anciens pères », entoure les bâtiments d'une enceinte et s'y enferme avec « de nombreuses moniales ». Mais l'omniprésence de son père et de ses frères montre combien cette fondation et la rédaction de la *Vita* qui l'accompagne servent d'abord leurs intérêts politiques ; il s'agissait pour cette famille d'origine austrasienne de s'implanter dans la région¹⁴³.

Les sources donnent ainsi l'impression d'un réel dynamisme monastique, du moins dans les régions qu'elles éclairent. Ce qu'elles décrivent est très comparable à ce qu'on observe au nord de la Loire : le rôle moteur des élites locales, la volonté de contrôle des évêques, et l'influence des règles irlandaises – celle de Colomban mais surtout leur forme mixte qui mêle la règle bénédictine et parfois césairienne. Le constat est le même pour les fondations masculines contemporaines : Solignac, Saint-Amans de Cahors, Altaripa, Hério-Noirmoutier, Saint-Maixent (réformée au VII^e siècle), pour ne citer que les plus importantes, participent de ce même courant iro-franc. Leurs commanditaires appartiennent aux élites locales liées au pouvoir royal ; dans le Midi, ce lien passe surtout par la charge épiscopale, ce qui explique le rôle central des évêques dans ces fondations. Mais leur action s'appuie localement sur leur réseau de parents et d'alliés et sert d'abord les intérêts du groupe. Or, au VII^e siècle, les monastères sont devenus des instruments de domination indispensables à la compétition sociale, permettant de structurer les réseaux de fidélité et de contrôler un territoire, ce qui explique d'ailleurs l'essor monastique que connaît alors le royaume franc. En la matière, on sait que les

ipsum de puellis Deo dicatis sacravit. Ante illum etenim tempus puellarum in illis locis coenobium vix repperiebatur. » Il s'agit probablement du monastère de Chantoin : PRÉVOT (F.), « Clermont », dans GAUTHIER (N.), PICARD (J.-C.) (dir.), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule, op. cit.*, t. VI, p. 38. MARTINEZ (D.), « Les premiers monastères d'Auvergne... », art. cit., p. 8.

142. *Vita S. Boniti, op. cit.*, c. 14 : « *Ipse autem Rubiacensem cenobium, quod hinc indeque montibus septus, ab oriente panditur aditum et aut (= haud) procul eminet urbi, visendi gratia consulendique adire properabat... Ea secum ad monasterium ire praecepit atque matri ipsius monasterii tradens suaeque nepti in coetu virginum commendavit.* » Cette communauté aurait été fondée au milieu du VII^e siècle sous l'épiscopat de Genès (656-662), d'après MARTINEZ (D.), « Les premiers monastères d'Auvergne... », art. cit., p. 4-5.

143. *Vita S. Sigolene, op. cit.*, c. 11-13 : « *Et subito subintrat ei deifica inspiratio, ut suo opere cum fidei gratia coenobium, ubi ipsa degeret, loco amoenissimo in praedio suo cognomento Troclaris construeret... Transacto itaque parvo temporis intervallo, elegit Beatissima simul cum suis omnibus secundum priscorum Patrum instituta regulariter vivere... Cumque jam multarum monacharum societate densaretur, instituitur dies, qua se Sancta intra septa monasterii, ut mos virginum est deliberaverat retrudi.* » RÉAL (I.), « Sainte Ségolène et le monastère du Troclar d'après la *Vita Sigolene* », dans POUSTHOMIS (N.) et coll. (dir.), *Sainte Ségolène, sa vie, ses églises au Troclar (Lagrange, Tarn), Archéologie du Midi Médiéval*, t. 15-16, 1998, p. 6-22.

femmes de l'aristocratie ont joué un rôle essentiel, en tant que fondatrices, donatrices ou abbesses, participant ainsi activement aux stratégies familiales¹⁴⁴.

La géographie qui se dessine à partir de ces fondations se limite pourtant au nord et à l'est de l'Aquitaine. Pour le reste du Midi, les sources contemporaines ne donnent aucune mention¹⁴⁵. Doit-on en conclure que les autres régions méridionales sont restées à l'écart du phénomène ? Notons d'abord que ces créations correspondent à des zones jusque-là « vides », pour lesquelles nous n'avions pas relevé la présence de communautés féminines au VI^e siècle ; à un moment où le monachisme cénobitique est encouragé par les évêques, il s'agissait peut-être d'offrir aux femmes vouées à Dieu des lieux sous leur contrôle. Inversement, les provinces de Bordeaux, qui comptaient le puissant établissement de Sainte-Croix, d'Eauze avec le monastère de Bazas, et plus encore la Provence qui offrait un large choix, n'avaient pas les mêmes besoins. On sait d'ailleurs que parmi ces communautés anciennes, celles de Sainte-Croix, Saint-Jean d'Arles et Saint-André-le-Haut au moins se maintiennent au cours du VII^e siècle. Il est clair cependant que la Provence est restée à l'écart du courant irlandais. Doit-on l'interpréter comme un manque de dynamisme ? Le tissu déjà dense de monastères, l'ancienneté des traditions monastiques, leur forte implantation culturelle et sociale expliquent sans doute que les élites locales, évêques et grandes familles, aient continué à s'appuyer sur ce solide héritage. Dans ce cas précis, on peut donc parler de particularisme méridional. Il n'en va pas de même pour l'Aquitaine, beaucoup plus ouverte à l'influence iro-franque : partant d'un tissu monastique plus lâche, avec une compétition aristocratique féroce qui s'appuyait sur ses liens avec la royauté, on comprend que la fondation de monastères soit devenue un véritable enjeu de pouvoirs. Il ne faut pas exclure cependant le biais des sources : les *Vitae* d'évêques aquitains qui mettent en avant ces fondations, toutes écrites au cours du VII^e siècle, ne donnent à voir que les alliés de la royauté et véhiculent donc une sorte de discours officiel¹⁴⁶. Ce faisant, elles passent peut-être sous silence des communautés qui n'entraient pas dans leur zone d'influence.

Le monachisme féminin des premiers siècles du Moyen Âge offrait aux femmes désireuses de se consacrer à Dieu une grande variété de formes de vie qui ne se limitait pas au seul cénobitisme. Certes, le Midi provençal a vu naître, dès le début du V^e siècle, dans le sillage des premières fondations masculines, des communautés féminines. Ce

144. LE JAN (R.), « Monastères de femmes, violence et compétition pour le pouvoir dans la France du VII^e siècle », dans *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Paris, Picard, 2001, p. 89-107. BAYARD (A.), « *Matrona, socrus et mater familias...* », art. cit.

145. J'ai volontairement exclu du corpus les monastères dont l'origine au VII^e siècle est douteuse car éclairée par des sources tardives : Sainte-Eulalie à Bordeaux, Notre-Dame-de-la-Règle à Limoges, un « *monasterium sanctimonialium* » à Cahors (cité dans les Miracles de saint Didier), Saint-Sernin à Rodez. VERDON (J.), « Recherches sur les monastères féminins... », art. cit. Cf. surtout la contribution de Cécile Treffort dans ce volume.

146. WOOD (I.), « The ecclesiastical politics of Merovingian Clermont », dans WORMALD (P.), BULLOUGH (D.) et COLLINS (R.), *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, Studies presented to J.M. Wallace-Hadrill, Oxford, Basil Blackwell, 1983, p. 34-57.

cénobitisme originel, influencé par le monachisme oriental, a également proposé aux femmes, tout particulièrement aux vierges, une voie de perfection qui passait par l'enfermement total et définitif. Les Pères du Jura mirent cet idéal en pratique à La Balme dès la première moitié du V^e siècle, mais c'est surtout Césaire d'Arles qui en fait une condition essentielle en l'inscrivant dans sa règle, la première écrite pour les femmes. Pour autant, il ne faut pas réduire l'histoire du monachisme féminin, à partir de là, à ce seul modèle.

Une relecture attentive des sources donne en effet une vision beaucoup plus nuancée. Les mentions disparates mais nombreuses de *Deo devotae* laissent entendre que l'ascétisme domestique était largement pratiqué, voire majoritaire. On entrevoit ces vierges ou ces veuves vivant librement chez elles, à proximité d'une église, et exerçant un véritable pouvoir sur les populations environnantes grâce à leur générosité, leur puissance sociale et le charisme qu'elles tirent de leur sacralité. Qu'il y ait eu à leur égard une certaine défiance de la part des évêques ne fait pas de doute. En témoignent les canons de conciles qui rappellent de manière de plus en plus insistante aux femmes voilées les règles à respecter et présentent le monastère comme garant de la moralité. La volonté de les contrôler et de les encadrer est d'ailleurs perceptible dans les efforts qu'ils font pour favoriser le cenobitisme, en particulier à travers leurs propres fondations ou en soutenant les initiatives aristocratiques. C'est du moins ce que nous disent les Vies de saints évêques qui mettent en scène ces actions et, dans le même temps, cessent de louer les mérites de l'ascétisme domestique pour mettre à l'honneur les fondatrices de monastère ou les abesses. Plus que la réalité, les sources traduisent là un idéal à promouvoir.

Peut-on parler de particularisme méridional en matière de monachisme pour les premiers siècles du Moyen Âge? Le Midi de la Gaule, plus profondément romanisé et christianisé, se démarque incontestablement par la précocité du phénomène. Les mentions de *Deo devotae*, vivant chez elles ou en communauté, y sont nombreuses dès les V^e-VI^e siècles. C'est en Provence que fleurissent les premiers monastères féminins et que les deux plus anciennes règles sont écrites spécifiquement pour les moniales. Leur rayonnement est attesté par la diffusion de certains modèles de vie, en particulier celui de la clôture stricte mise en pratique à Saint-Jean d'Arles, dans d'autres communautés plus éloignées comme celle de Poitiers. Ce dynamisme paraît faiblir au VII^e siècle en comparaison de l'effervescence monastique que connaît alors la moitié nord du royaume franc. Pourtant, dans les régions éclairées par les sources, comme l'Auvergne, le nombre des fondations est très soutenu, témoin de la compétition exacerbée entre les élites locales. Que se passe-t-il ailleurs? Le silence des sources peut s'interpréter de plusieurs façons: certaines communautés anciennes se maintiennent sans faire parler d'elles, d'autres plus modestes et éphémères n'ont pas laissé de trace, ou bien il n'y a pas eu de fondations faute des conditions socio-politiques nécessaires. On doit y voir aussi l'occultation volontaire des femmes consacrées qui n'ont pas fait le choix du monastère. Or, le fait qu'elles soient toujours là des siècles plus tard montre qu'elles étaient nombreuses et partout présentes¹⁴⁷.

147. La vitalité de l'ascétisme domestique est parfois présentée comme un particularisme méridional (MAGNOU-NORTIER (É.), « Formes féminines de vie consacrée dans les pays du Midi... », art. cit., p. 206-211), mais il faudrait aussi mener l'enquête dans les régions septentrionales du royaume pour pouvoir le comparer; le fait que les capitulaires carolingiens l'interdisent laisse entendre qu'il subsistait encore partout.