



**HAL**  
open science

# La pêcheresse, le Sarrasin et la verge de bois : une réflexion sur un chapitre mystérieux du Livre des Assises de la Cour des Bourgeois de Jérusalem

Florian Besson

## ► To cite this version:

Florian Besson. La pêcheresse, le Sarrasin et la verge de bois : une réflexion sur un chapitre mystérieux du Livre des Assises de la Cour des Bourgeois de Jérusalem. *Genesis : rivista della Società Italiana delle Storiche*, 2021. hal-03655912

**HAL Id: hal-03655912**

**<https://hal.science/hal-03655912>**

Submitted on 9 May 2023

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

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

# **La pêcheresse, le Sarrasin et la verge de bois : une réflexion sur un chapitre mystérieux du *Livre des Assises de la Cour des Bourgeois de Jérusalem***

**Florian Besson**

Le *Livre des Assises de la Cour des Bourgeois de Jérusalem* est l'un des grands monuments du droit féodal<sup>1</sup>. Compilé dans les années 1240-1250 par un ou plusieurs auteurs anonymes, influencé à la fois par les droits romain, canonique et germanique<sup>2</sup>, issu au moins en partie de l'activité juridique et judiciaire de la Cour des Bourgeois<sup>3</sup>, il se présente comme une série de chapitres – trois-cent quatre en tout – relativement courts, abordant tous les domaines du droit. Les historiens et historiens du droit se sont depuis longtemps penché sur cet ouvrage, même s'il a moins attiré l'attention que le plus célèbre *Livre des Assises de la Haute Cour*. Comme le souligne bien Michel Balard, il s'agit « d'une œuvre désordonnée », qui mélange des chapitres portant sur le droit maritime, sur le droit matrimonial, sur la transmission des biens, au fil d'un plan souvent confus<sup>4</sup>. Peut-être est-ce pour cela que l'un de ces chapitres n'a, à ma connaissance, jamais été commenté ni analysé ; à moins qu'il ne faille y voir une preuve de pudeur ou d'embarras. Ce chapitre, le 220<sup>ème</sup> de l'ouvrage, long de 26 lignes, s'intéresse en effet aux biens qui sont échangés entre un homme et une femme qui lui offre en retour des faveurs sexuelles et, plus précisément, se demande si et comment l'homme peut obtenir de la femme qu'elle lui rende ces biens une fois la relation terminée.

La présence de ce chapitre n'a en soi rien de surprenant : le *Livre des Assises de la Cour des Bourgeois* consacre en effet plusieurs dizaines de chapitres aux questions, souvent entrecroisées, de la circulation de l'argent dans le tissu social d'une part et de la transmission des biens de l'autre ; ce qui reflète, évidemment, les préoccupations des bourgeois de l'époque<sup>5</sup>. Le chapitre précédent (219) envisage ainsi le cas d'un homme qui ne paye pas un salaire à temps, tandis que le suivant (221) se penche sur le cas d'un homme plaidant pour un héritage sans avoir tous les documents nécessaires pour prouver qu'il y a droit. Ainsi remis en contexte, le chapitre 220 s'inscrit donc clairement dans une réflexion plus large sur la transmission des biens et en particulier sur la transmission contrariée des biens : un mauvais payeur, un homme cherchant à faire rendre à une femme ce qu'il lui a offert, un héritier douteux ont en commun de chercher à conserver, à récupérer ou à obtenir des biens auxquels ils n'ont pas droit. Si l'on change encore de focale, on pourrait également convoquer les chapitres 215 (peut-on

---

<sup>1</sup>« *Livre des Assises de la Cour des Bourgeois* », in *Recueil des Historiens des Croisades, Lois*, tome II, Paris, Imprimerie Royale, 1844, pp. 3-226.

<sup>2</sup>Adam M. Bishop, *Les Assises de la Cour des Bourgeois de Jérusalem, la question de leurs sources*, in *Autour des Assises de Jérusalem*, a cura di Jérôme Devard e Bernard Ribémont, Paris, Classiques Garnier, 2018, pp. 113-126, ainsi que Adam M. Bishop, *Adaptations of the Roman Lex Aquilia in the Burgess Assizes of Jerusalem*, in *Crusading in art, thought and will*, a cura di Matthew Parker, Ben Halliburton e Anne M. Romine, Boston, Brill, 2018, pp. 110-127.

<sup>3</sup>La Cour des Bourgeois est une assemblée, présidée par le vicomte de Jérusalem, qui rend la justice dans un ensemble de questions, notamment économiques, concernant les non-nobles latins. La question de la chronologie précise de l'émergence de cette Cour, attestée à Jérusalem mais également dans plusieurs villes de l'Orient latin, ainsi que de son rôle exact et des modalités d'interaction avec les autres organes judiciaires de l'époque font encore aujourd'hui l'objet de plusieurs recherches. Pour une vue d'ensemble, voir Marwan Nader, *Burgesses and Burgess Law in the Latin Kingdom of Jerusalem and Cyprus, 1099-1325*, Aldershot, Ashgate, 2006 ; Hans Eberhard Mayer, *Von der Cour des Bourgeois zum öffentlichen Notariat Die freiwillige Gerichtsbarkeit in den Kreuzfahrerstaaten*, Wiesbaden, Harrossowitz Verlag, 2016.

<sup>4</sup>Michel Balard, *Remarques sur les Assises de Jérusalem*, in *Autour des Assises de Jérusalem*, a cura di Jérôme Devard e Bernard Ribémont, Paris, Classiques Garnier, 2018, pp. 19-30, ici p. 21.

<sup>5</sup>La question de l'identification sociale des bourgeois dans la société latine d'outremer est un sujet complexe qui a donné lieu à d'abondantes recherches. Voir, pour un bon résumé de ces débats, Marwan Nader, *Burgesses and Burgess Law in the Latin Kingdom of Jerusalem and Cyprus, 1099-1325*, *op. cit.*

transmettre une dette à autrui ?), 216 (quelles sont les paroles qui ont valeur d'engagement formel ?), 218 (un père est-il responsable des dettes de son fils ?) ou encore 223 (une veuve est-elle tenue de rembourser les dettes de son mari ?), qui confirment que le chapitre 220 s'intègre bien dans un continuum cohérent de chapitres portant sur les transmissions d'objets et d'obligations.

Ce sont surtout les dernières lignes de ce chapitre qui s'avèrent originales en même temps qu'énigmatiques. Celles-ci envisagent en effet le cas d'un homme qui voudrait vraiment récupérer les biens qu'il a distribués à une femme avec qui il entretenait une relation sexuelle illicite. La fin du chapitre détaille un *modus operandi* le lui permettant : on doit mander « un Sarrasin » qui viendra pour « coucher avec lui » avec une verge de bois, « grosse comme la verge de l'homme », et ce autant de fois qu'il aura couché avec la femme en question, selon le témoignage de cette dernière. Il faut dire d'emblée que ce rituel n'a sûrement jamais été appliqué : il est sans aucun doute à rapprocher de ces autres lois médiévales bien connues, telle celle, héritée du droit romain, qui prescrit de punir un infanticide en le jetant dans un fleuve, ligoté dans un sac avec un chat, un chien ou une guenon... On est là dans le domaine du symbolique, qui n'a pas forcément vocation à se traduire concrètement dans le monde physique. Ces mesures ont moins comme objectif d'être appliquées que d'être énoncées : l'intérêt est dans ce qu'elles disent, non dans ce qu'elles disent de faire, ce qui pousse Nicole Gonthier à les définir comme des « peines signifiantes<sup>6</sup> ». Dès lors, il s'agit de se demander ce que ce chapitre *signifie*. Pourquoi un Sarrasin, pourquoi une verge de bois, pourquoi cet objet doit-il être de la taille du sexe du client peu généreux ? Tenter de répondre à ces questions permet d'explorer les rapports complexes qui se nouaient, dans le royaume latin de Jérusalem, entre des normes et des modèles parfois contradictoires, dont les interactions dessinent un modèle de masculinité chrétienne marquée avant tout par une orthopraxie à la fois économique et sexuelle.

## **Pêcheurs et sexualités dans le royaume latin de Jérusalem**

Dans ces premières lignes, le chapitre 220 présente d'abord le cas d'un homme qui entretient des rapports sexuels hors mariage et plus ou moins réguliers avec une femme, décrite comme une « pécheresse », en échange de dons réguliers<sup>7</sup>. Même si la formulation – « s'il arrive qu'une femme soit pécheresse pour ce qu'on lui donne... » puis « qu'il lui envoie des objets par lesquels elle doit coucher avec lui... » – peut faire penser à des prostituées, rien ne dit en réalité que les femmes « pécheresses » ici mentionnées fassent de ce commerce sexuel leur activité principale : il peut s'agir de femmes qui acceptent ponctuellement ou exceptionnellement des accords de ce type, dans le cadre de relations hors-mariage ou extra-conjugales qui ne relèvent pas forcément pour autant de rapports de prostitution. Le chapitre précise d'ailleurs que les hommes peuvent s'accorder avec ces femmes « ou d'eux-mêmes, ou par des messages d'amour », enracinant au moins en partie ces échanges dans le champ culturel de l'amour courtois. Ces rapports peuvent se faire en échange d'argent, mais pas uniquement : le texte précise ainsi que l'homme peut « dépenser son bien en boire et en manger, en vêtements et en chaussures<sup>8</sup> » pour entretenir son amante, avant d'évoquer à la fin du texte des biens qui ont pu « se gâter ou s'user ». En réalité, le chapitre ne s'intéresse pas véritablement à ce qui est donné entre l'homme et son amante, mais se concentre plutôt sur ce qui arrive dès lors que ce commerce sexuel est rompu. Cette rupture peut elle-même avoir plusieurs causes : elle peut

---

<sup>6</sup>Nicole Gonthier, *Le châtement du crime au Moyen Âge, XI<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle*, Rennes, PUR, chapitre III, p. 161.

<sup>7</sup>« *Livre des Assises de la Cour des Bourgeois* », chap. 220, p. 151 : « s'il advient par aucune mesaventure que destine soit que aucune femme soit pecheresse por ce c'on li done, et il avient que aucun chevalier, o terier, ou borgeois, ou qui que il soit, s'acorde o cele feme, ou par sei et par luy, ou par message d'amors, et il avient qu'il li baille dou cien ou fait bailler, par ce qu'elle dée gesir o luy... ».

<sup>8</sup>« *Livre des Assises de la Cour des Bourgeois* », chap. 220, p. 151 : « et c'il avet eu conpaignie o la pecheresse plusors fois ou aucune fois, et il avet tout despendu le sien en bevre et en manger, et en vesteures et en chaucier, lui et la pecheresse ».

venir d'une volonté de l'homme ou de la femme, un cas de figure que le texte envisage explicitement.

On pourrait déjà tirer de ce chapitre de précieuses observations sur la vie quotidienne dans le royaume de Jérusalem de l'époque, en particulier sur l'activité sexuelle hors-mariage des hommes, qui n'était probablement pas rare puisqu'on décide ici de légiférer pour l'encadrer. Le texte précise d'ailleurs que tous les hommes sont potentiellement concernés par cette activité, quelle que soit leur classe sociale : « s'il advient qu'un chevalier, un propriétaire terrien, un bourgeois ou qui que ce soit... ». Le mariage ne semble pas non plus être un obstacle à ces relations, puisque quelques lignes plus loin le chapitre précise bien que les hommes peuvent commettre de « vilains pêchés, comme l'adultère<sup>9</sup> ». Le mariage complique les choses – mais ne les empêche pas – car si l'homme a donné des biens à son amante par « peur », celle-ci peut être tenue de les lui rendre ; alors que s'il l'a fait « par honte », elle n'a aucune obligation légale de lui restituer ces biens. On se demande bien comment, concrètement, la femme ainsi concernée pouvait prouver la différence : s'il suffit à l'homme de plaider la peur pour se voir rembourser ses cadeaux, on imagine aisément que ce devait être un motif fréquemment invoqué.

Si le texte emploie bel et bien un vocabulaire empreint de condamnation morale pour décrire ces femmes (« pêcheresses ») – et encore faut-il noter qu'elles ne le sont que du fait du désir des hommes, car le texte écrit bien « s'il advient qu'une femme soit pêcheresse pour ce qu'on lui donne... » – reste que leur activité est suffisamment reconnue pour que les biens qu'elles acquièrent en retour leur soient garantis. Le texte mentionne d'ailleurs qu'on peut faire appel à « la loyauté » de ces femmes pour établir un témoignage, preuve que, pour pêcheresses qu'elles soient, elles n'en restent pas moins pleinement intégrées à la communauté sociale et juridique. De même est-il intéressant de souligner que leur volonté est clairement et explicitement mentionnée par le texte : « si elle ne veut plus coucher avec lui, la raison juge et commande de juger que la femme ne doit pas être forcée de coucher avec lui<sup>10</sup>... ». Alors qu'on imagine encore trop souvent le Moyen Âge comme une époque marquée par une permanente brutalité des hommes sur les corps disponibles et muets des femmes qui les entourent<sup>11</sup>, cette précision est tout à fait révélatrice et souligne bien que même des femmes considérées comme « pêcheresses » ne peuvent pas être forcées de continuer un commerce sexuel qu'elles refusent<sup>12</sup>. On notera cependant, pour nuancer cette idée, qu'aucun chapitre du *Livre de la Cour des Bourgeois* n'envisage le cas inverse : une femme peut visiblement, dans certaines conditions, refuser de coucher avec un homme – du moins en théorie –, mais elle ne saurait être en position active et solliciter des faveurs.

## Un rituel inédit

Après avoir détaillé ainsi différentes modalités d'interactions entre un homme et une femme payée en échange de faveurs sexuelles, le chapitre se concentre sur le nœud du problème et rappelle que l'homme ne peut pas obtenir la récupération des biens qu'il a ainsi dépensés. À moins d'accepter de se plier à cette procédure particulière, au cours de laquelle un « Sarrasin » sera convoqué pour coucher avec l'homme *via* une verge de bois. Alors et alors seulement la

---

<sup>9</sup>« *Livre des Assises de la Cour des Bourgeois* », chap. 220, p. 151 : « ce il avient que aucuns hon soit pris en aucun vilein peché, si com est en avoultire ».

<sup>10</sup>« *Livre des Assises de la Cour des Bourgeois* », chap. 220, p. 151 : « et cele le reset et ne veut puis gesir o luy, la raison juge et coumande à juger que la feme ne deit estre destreite de pecher o luy ».

<sup>11</sup>Je me permets de renvoyer à Florian Besson e Justine Breton, *Une histoire de feu et de sang : le Moyen Âge de Game of Thrones*, Paris, 2020, pp. 165-176.

<sup>12</sup>Vaste littérature sur ces questions du consentement sexuel et de la place de la sexualité dans la relation, notamment matrimoniale : voir notamment l'ouvrage de Maria Madero, *La loi de la chair. Le droit au corps du conjoint dans l'œuvre des canonistes (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2015 ; Marine Charageat, *La Délinquance matrimoniale. Couples en conflit et justice en Aragon (XV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2011.

femme sera-t-elle obligée de rendre « tout ce qu'il lui a donné » – à l'exception des biens qui se seront usés ou gâtés d'eux-mêmes, qu'elle ne devra pas rembourser<sup>13</sup>.

Le comte Beugnot, qui édite le texte en 1844 dans la collection des *Recueils des Historiens des Croisades*, précise dans une note de bas de page qu'il s'agit là d'une « plaisanterie », d'une « punition bizarre » issue de l'imagination du rédacteur du texte, elle-même « peu heureuse » du fait que la société du royaume latin de Jérusalem est « moitié asiatique, moitié européenne ». Ce jugement empreint d'eurocentrisme replie donc l'étrangeté de ce cas sur une forme de corruption due à l'influence délétères des mœurs « asiatiques ». On sait que l'imaginaire orientaliste de l'époque associe fréquemment l'Orient islamique ou asiatique à l'homosexualité masculine, et c'est probablement ce lien fantasmé que Beugnot a ici en tête<sup>14</sup>.

Impossible évidemment, aujourd'hui, d'employer les mêmes termes. On notera d'ailleurs qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'une « punition » : le but n'est pas du tout de punir l'homme ayant entretenu cette relation, mais plutôt de lui offrir une voie lui permettant de récupérer ses biens alors que la transaction dans ce sens est en théorie interdite. On pourrait donc parler plutôt d'une forme de rituel judiciaire<sup>15</sup>, permettant de déroger à la rigueur de la loi, de faire exception, d'ouvrir des possibles, fût-ce au prix de configurations bien improbables. L'aspect rituel est d'ailleurs renforcé par la façon dont le texte présente la scène : « on doit faire venir un Sarrasin dans une maison, qui couche avec lui... ». L'expression « faire venir » évoque la mise en place d'un véritable cérémonial, de même que le terme « une maison » : l'acte n'est visiblement pas censé être commis chez le client mais dans un lieu spécial.

## La question du corps

Revenons d'abord sur le cœur du rituel. Celui-ci semble incroyablement violent, à la fois sur le plan symbolique, puisque l'homme doit accepter un rapport sexuel à rebours des normes de l'époque, et, très concrètement, sur le plan physique. Le rituel s'enracine ainsi dans le corps, ou plutôt dans les corps : celui de la femme pêcheresse, celui du client, qui doit se soumettre de lui-même au rituel, et enfin celui du Sarrasin, qui est instrumentalisé. Pour étonnant que puisse sembler au premier abord le rituel décrit, il n'en reste pas moins extrêmement cohérent. S'il s'inscrit ainsi dans les corps, c'est bien parce que l'échange initial l'est également. On remarquera d'ailleurs que le chapitre cherche avant tout à construire une forme de réciprocité parfaite : pour avoir le droit de reprendre ce qui a été donné, le client doit accepter de subir ce que lui-même a fait subir à son amante, autant de fois qu'il l'a fait, la fréquence de ces rapports étant établie sur la base du témoignage de la femme ; jusqu'à la taille du membre de bois utilisé pour ce faire, qui doit correspondre si possible à la taille de ses propres organes génitaux. Tout se passe donc comme si le client devait, dans un sens très concret, prendre la place de son amante, vivre la même chose qu'elle, devenir elle, le temps de quelques étreintes, pour pouvoir ensuite récupérer les présents offerts jadis.

---

<sup>13</sup>« *Livre des Assises de la Cour des Bourgeois* », chap. 220, p. 151 : « se il veut recouvrer ce que il a baillé à la feme pecheresse, si deit on faire venir un Sarazin en une maison, qui gise o uy, o une cheville de fust dou gros de la verge d'un houme ou de celui, tantes fois come la feme dira par sa leauté qu'il ait peché o luy ; et puis que se li avera esté fait, la feme pecheresse est tenue de rendre li tout ce qui se trouvera que il li ait fait ».

<sup>14</sup>Voir dernièrement, dans une très vaste bibliographie qu'il est impossible de citer ici, Joseph A. Boone, *The Homoerotics of Orientalism*, Columbia, Columbia University Press, 2015. Parmi de nombreux exemples, on peut ainsi citer un texte écrit en 1886 par Richard Burton à la fin de son édition des *1001 Nuits*, dans lequel il recourt à la théorie des climats pour expliquer que les habitants d'une certaine partie du monde, incluant le Moyen-Orient, seraient naturellement poussés à des pratiques homosexuelles, et décrit notamment les Turcs comme « une race de pédérastes-nés » (Richard Burton, *Terminal Essay, D – Pederasty*, in *The Thousand Nights and a Night*, vol. 10, Londres, Burton Club, 1886, pp. 205-54, citation p. 232).

<sup>15</sup>Au sens de Claude Gauvard et Robert Jacob, *Les Rites de la justice. Gestes et rituels judiciaires au Moyen Âge occidental*, Paris, Léopard d'Or, 2000 ; et avec les précautions entourant le terme de « rituel » énoncées notamment par Philippe Buc, *Dangereux rituel. De l'histoire aux sciences sociales*, Paris, PUF, 2003.

Le texte reste assez allusif sur les modalités concrètes de la rencontre entre l'homme et le Sarrasin, en la dissimulant sous un ambigu « qui gise avec lui ». La mention cependant d'une « cheville de bois grosse comme la verge d'un homme<sup>16</sup> », qui doit visiblement équiper le dit Sarrasin, laisse peu de doute sur le fait que, au moins dans l'esprit du juriste, il s'agit bien de pratiquer un rapport sexuel entre hommes, probablement *via* une pénétration anale. On ne peut s'empêcher dès lors de se demander pourquoi au juste le Sarrasin ainsi convoqué doit utiliser un outil en bois, plutôt que son propre sexe : est-ce une façon de faire en sorte que le désir sexuel du Sarrasin n'entre pas en ligne de compte dans l'échange, ce dernier se contentant d'être le porteur de l'outil qui accomplira l'action ? Est-ce un moyen de rendre le rituel plus applicable, étant donné qu'on peut penser que l'érection du Sarrasin ainsi convoqué et utilisé n'est en aucun cas garantie, ou d'atténuer la transgression en faisant de ce rapport une sorte de pantomime plus que de véritable rapport sexuel ? À moins qu'il ne s'agisse surtout de renforcer l'aspect humiliant du rituel ?

De fait, l'humiliation semble l'objectif principal recherché. Le chapitre a, quelques lignes plus tôt, rappelé combien un homme adultère pouvait ressentir de « peur » et de « honte » à l'idée que sa relation extraconjugale soit étalée au grand jour : évoluant dans une « société d'honneur », les hommes de l'époque se soucient grandement de leur réputation. L'auteur du texte note d'ailleurs lui-même que ce rituel est une « vilaine raison », critiquant donc la procédure qu'il expose et soulignant combien celle-ci pouvait paraître anormale, voire amoral, aux yeux des contemporains. Si l'homosexualité masculine n'est pas aussi unanimement décriée ou condamnée dans les sociétés médiévales qu'on l'a longtemps dit, reste qu'elle est bien interdite par les instances ecclésiastiques<sup>17</sup> et souvent tournée en dérision dans la littérature du temps<sup>18</sup>. Plus encore, une réprobation forte s'attache à celui qui, dans un rapport sexuel entre hommes, est « passif ». Il s'agit là d'une tendance structurelle construite sur le long terme, qu'on observe déjà dans la Grèce ou la Rome antique<sup>19</sup> et qui se voit encore jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>20</sup>. Il n'est pas inintéressant de noter que cette condamnation existe également dans le monde islamique<sup>21</sup> : peut-être peut-on dès lors détecter dans ce chapitre du *Livre de la Cour des Bourgeois* une discrète influence culturelle, preuve supplémentaire du caractère métissé des sociétés latines d'Orient<sup>22</sup>. Dans toutes ces sociétés, le rôle du « passif » est considéré comme humiliant car il s'apparente au rôle et à la position de la femme, à la fois pour la soumission et pour la pénétration. Le rituel ici décrit, ou plutôt inventé, vise donc à humilier, voire à déconstruire la masculinité de l'homme qui y aurait recours. En creux se devine donc un modèle de masculinité articulé autour d'une pratique sexuelle « normale » : il convient d'être actif sexuellement, dans le double sens d'avoir une activité sexuelle soutenue, quitte pour cela à entretenir une ou des relations extraconjugales, et de ne pas être placé dans une situation de domination pendant l'acte sexuel.

---

<sup>16</sup>« *Livre des Assises de la Cour des Bourgeois* », chap. 220, p. 151 : « o une cheville de fust dou gros de la verge d'un houme ».

<sup>17</sup> Julien Théry, "Innommables abominations sodomitiques": les débuts de la persécution. Autour de l'une des premières sentences conservées (justice episcopate d'Albi, 1280), in *Eretico ed erotico nel Medioevo*, a cura di Christian Grasso et Massimo Miglio, Rome, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2019 p. 59-96.

<sup>18</sup> Damien Boquet e Piroška Nagy, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Éditions du Seuil, 2015, pp. 171-178.

<sup>19</sup> Florence Dupont e Thierry Eloi, *L'Érotisme masculin dans la Rome Antique*, Paris, Belin, 2009.

<sup>20</sup> Thierry Pastorello, *La stigmatisation particulière du pédéraste passif dans les enquêtes de médecine légale dans la première partie du XIX<sup>e</sup> siècle*, in « L'Atelier du Centre de recherches historiques », 3/1 (2009), en ligne : <http://journals.openedition.org/acrh/1850>, consulté le 3 septembre 2020.

<sup>21</sup> Hugh Kennedy, *Al-Jahiz and the Construction of Homosexuality at the Abbasid Court*, in *Medieval sexuality. A casebook*, a cura di April Harper et Caroline V. Proctor, New York, Routledge, 2008, pp. 175-188 ; ainsi que Mohammad Mezziane, *Sodomie et masculinité chez les juristes musulmans du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, in « Arabica. Journal of arabic and islamic studies », 55 (2008), pp. 276-306

<sup>22</sup> *The Meeting of Two Worlds: Cultural Exchange between East and West during the Period of the Crusades*, a cura di Vladimir P. Goss e Christine V. Bornstein, Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 1986 ; Florian Besson, *Vivre en communauté ou entre communautés ? Une réflexion sur le middle ground des États latins d'Orient*, in « *Questes* », 32 (2016), pp. 35-50.

## La question de l'autre

En outre, l'humiliation est ici renforcée par l'identité de la personne convoquée pour accomplir le rituel : un Sarrasin. Dans le contexte d'une société latine vivant au quotidien le contact avec l'autre, celui-ci n'est évidemment pas mentionné par hasard. Il souligne d'abord, tout simplement, la présence d'un grand nombre de « sarrasins » vivant au milieu ou au côté des chrétiens : un tel rituel serait bien sûr plus difficile à mettre en œuvre à Chartres ou à Edimbourg... La spécificité des États latins d'Orient se donne donc d'emblée à voir dans ce chapitre. Comme le montre très bien Anthony Cutler, les musulmans sont à la fois « partout et nulle part » pour les Latins vivant en Orient, qui doivent, notamment dans les textes de lois, se définir en permanence par rapport à eux, tout en évitant autant que possible de trop en parler<sup>23</sup>.

Dans ces États latins d'Orient, les Latins, qu'ils soient venus d'Occident ou nés en Orient (ce qu'on appelle les « Poulains »), forment en effet une minorité numérique mais qui domine les autres communautés ethniques et confessionnelles, à la fois politiquement, juridiquement, socialement et symboliquement. Les textes de lois rédigés par les Latins, tout comme les traités de pèlerinage, ont à cœur de réaffirmer de toutes les manières possibles cette domination, afin de construire des hiérarchies fortes, à même d'ordonner cette complexe société pluri-ethnique. Après avoir énuméré les différents peuples qui composent la société d'Antioche – Syriens, Grecs, Juifs, Arméniens et Sarrasins –, le pèlerin allemand Willebrand d'Oldenbourg conclut par exemple que « ceux-ci sont tous dominés par les Francs et les Latins<sup>24</sup> ». Le *Tractatus de locis et statu sancte terre ierosolimitane*, un petit traité de pèlerinage rédigé dans les années 1170, commence quant à lui une longue énumération des différents peuples de l'Orient par les Francs, en précisant bien que « en premier viennent les Francs<sup>25</sup> » : l'ordre de la liste reflète la hiérarchie idéale du monde telle que la pense l'auteur du texte. Ces hiérarchies se traduisent concrètement : les non-Latins ne peuvent pas porter plainte contre les Latins et sont censés, selon un autre chapitre du *Livre de la Cour des Bourgeois*, vivre dans des quartiers regroupés afin que l'on puisse plus facilement lever les lourds impôts qui pèsent sur eux<sup>26</sup>.

Le chapitre 220, à cet égard, confirme cette domination : le « Sarrasin » convoqué pour participer au rituel n'est absolument pas pris en compte comme sujet. Il n'est rien de plus qu'un instrument mis au service de la justice latine, laquelle affirme ce faisant une emprise extrêmement forte sur les corps des dominés. Cette emprise n'est pas sans évoquer un certain nombre de tendances structurelles des sociétés coloniales contemporaines, bien mises en valeur par plusieurs publications récentes : on sait par exemple que l'exhibition, notamment *via* la photographie, des corps dénudés ou punis des « indigènes » participe à la fois de leur aliénation et de leur soumission au regard et donc à l'autorité des colonisateurs<sup>27</sup>. De même comprend-on mieux maintenant combien la sexualité coloniale est l'un des moteurs de la domination coloniale, notamment parce que s'y affirme l'idée d'une infériorité des indigènes et de leur

<sup>23</sup>Anthony Cutler, *Everywhere and Nowhere: The Invisible Muslim and Christian Self-Fashioning in the Culture of Outremer, in France and the Holy Land Frankish Culture at the End of the Crusade*, a cura di Daniel H. Weiss e Lisa Mahoney, Baltimore, John Hopkins University Press, 2004, pp. 253-281.

<sup>24</sup>Denys Pringle, *Wilbrand of Oldenburg's Journey to Syria, Lesser Armenia, Cyprus, and the Holy Land (1211-1212): a New Edition*, in « *Crusades* », 11 (2012), pp. 109-137, ici p. 117 : « *reliquis tamen ipsi Franci et Latini dominantur* ».

<sup>25</sup>Benjamin Z. Kedar, *The Tractatus de locis et statu sancte terre ierosolimitane*, in *The Crusades and their sources. Essays presented to Bernard Hamilton*, a cura di John France e William G. Zajac, Taylor, Routledge, 1998, pp. 111-133, ici p. 124 : « *primi sunt Franci* ».

<sup>26</sup>« *Livre des Assises de la Cour des Bourgeois* », chap. 243, p. 178 : « *Suriens et Grifons et Nestourins et Jacobins et Samaritans et Judes et Mosserins, toutes ytés gens devant maner de la fonde en amont, en Acre ; et de la fonde d'Acre en aval ne deit nus estre, par dreit ne par l'assise ; porce que le signor ne poiroit prendre jà bien autrement sa raison de ce qui est estably de prendre sur iaus, si com vos si orrés après* ».

<sup>27</sup>*Sexe, race et colonies. La domination des corps du XV<sup>e</sup> siècle à nos jours*, a cura di Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, Gilles Boetsch, Dominic Thomas et Christelle Tharaud, Paris, La Découverte, 2018 ; Daniel Foliard, *Combattre, punir, photographier. Empires coloniaux, 1890-1914*, Paris, La Découverte, 2020.

disponibilité aux désirs des colonisateurs<sup>28</sup>. Pour le dire simplement, les corps des colonisés sont l'un des principaux lieux où se fabrique, s'expérimente et se donne à voir la domination coloniale<sup>29</sup>. Si l'on ne peut parler de « colonisation » pour le Moyen Âge qu'avec une extrême prudence tant le concept correspond mal aux réalités du temps, reste qu'on observe bien dans ce chapitre une réification du corps du Sarrasin, poussée à son terme par l'usage de cette « cheville de bois » : le Sarrasin est à peine un être humain, et s'approche davantage ici d'un mécanisme utilisé pour humilier, comme un pilori ou un gibet.

Dans le même temps, tout l'intérêt du rituel est qu'il repose précisément sur une inversion contrôlée des hiérarchies : le Latin doit en l'occurrence se soumettre au Sarrasin. Or celui-ci incarne aux yeux des catholiques du temps « l'autre » par excellence, une figure hostile et dangereuse<sup>30</sup>. Cette altérité, qui plus est, passe souvent par l'inversion des normes sexuelles : dans la littérature occidentale médiévale, les Sarrasins sont fréquemment associés à une sexualité débridée en générale et à des pratiques homosexuelles en particulier. Au début du XII<sup>e</sup> siècle, Guibert de Nogent écrit par exemple que les musulmans sont plus portés à la luxure que les animaux, au point de commettre de terribles actes contre-nature, euphémisme classique pour parler de relations homosexuelles<sup>31</sup>. Un siècle plus tard, Jacques de Vitry, évêque d'Acre, répète dix fois en quatre pages que les musulmans sont soumis à tous les excès de la chair, puis écrit par exemple que les Sarrasins considèrent que « les plus religieux d'entre eux » sont ceux qui ont mis enceintes le plus de femmes différentes<sup>32</sup>. La plupart des textes polémiques anti-musulmans insistent sur le fait que l'islam permet la polygamie, l'adultère et la sodomie. John Boswell va même jusqu'à parler d'une véritable « obsession des chrétiens pour les pratiques sexuelles des musulmans », en particulier pour leur supposée tolérance envers les pratiques homosexuelles<sup>33</sup>. Est-ce pour cette raison que le chapitre 220 convoque ainsi un Sarrasin – et pas, par exemple, un Arménien, un Juif ou un Nestorien ? S'il faut probablement renoncer à apporter une seule réponse univoque, on soulignera cependant que convergent ici un faisceau d'éléments qui dessinent des fantasmes relativement cohérents, permettant d'apercevoir, derrière la sécheresse du texte de loi, une facette de l'imaginaire médiéval. Par ses pratiques sexuelles hétérodoxes, l'autre s'affirme comme un être à l'altérité à la fois irréductible et menaçante, prouvant par là sa nature inférieure et légitimant donc la domination des chrétiens<sup>34</sup>. À cet égard, le chapitre 220 devient presque performatif : en indiquant qu'on peut ainsi utiliser un Sarrasin pour sodomiser un chrétien, il renforce l'idée que les musulmans sont radicalement différents, par leurs mœurs et leurs corps, des chrétiens, tout en réaffirmant qu'ils sont également dangereux.

Le Sarrasin ici invoqué par le chapitre est en effet chargé, à travers un outil de bois, de prendre le corps d'un chrétien. Là aussi, l'image est très forte et résonne sur plusieurs niveaux. À un niveau individuel, on peut rappeler qu'un grand nombre de chrétiens et de chrétiennes

---

<sup>28</sup> *Sexualités, identités et corps colonisés, XV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle*, a cura di Gilles Boëtsch, Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Sylvie Chalaye, Fanny Robles, T. Denean Sharpley-Whiting, Jean-François Staszak, Christelle Taraud, Dominic Thomas e Naïma Yah, Paris, CNRS Éditions, 2019.

<sup>29</sup> Sophie Dulucq, Caroline Herbelin e Colette Zytnicki, *La domination incarnée. Corps et colonisation (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, in « Les Cahiers de Framespa », 22 (2016), en ligne : <http://journals.openedition.org/framespa/3949>, consulté le 3 septembre 2020.

<sup>30</sup> John Tolan, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne*, Paris, Flammarion, 2006.

<sup>31</sup> Guibert de Nogent, *Gesta Dei per Francos*, dans *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens occidentaux*, tome IV, Paris, Imprimerie Nationale, 1879, p. 113-263, ici chap. IV, p. 129.

<sup>32</sup> Jacques de Vitry, *Histoire orientale*, trad. fr. Jean Donnadiou, Turnhout, Brepols, 2008, p. 135 : « *magis autem religiosus iudicatur inter eos qui plures potest impregnare* ».

<sup>33</sup> John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, pp. 280-81. Voir également les réflexions de Siobhain Bly Calkin, *Saracens and the making of English identity: the Auchinlek manuscript*, New York, Routledge, 2009, et de Claire Crow, *Racialized Discourse and Economies of Female Saracen Bodies in The Sultan of Babylon*, in « *Inquiries Journal* », 12:10, 2020

<sup>34</sup> Voir l'article très stimulant de Jeffrey Jerome Cohen, *On Saracen Enjoyment: Some Fantasies of Race in Late Medieval France and England*, in « *Journal of Medieval and Early Modern Studies* », 31:1 (2001), pp. 113-146.



font, à la faveur des batailles livrées en Orient, l'expérience de la captivité dans des villes islamiques, captivité qui s'assortit souvent de viols<sup>35</sup>. Si les femmes sont les premières victimes de ces violences sexuelles, de nombreux textes occidentaux décrivent également des viols commis par des Sarrasins sur des hommes : Guibert de Nogent cite ainsi une lettre – apocryphe – de l'empereur Alexis Comnène au comte de Flandres dans laquelle le *basileus* aurait mentionné le viol d'un évêque par des musulmans<sup>36</sup>. Dans son poème consacré à saint Pélage, la poétesse allemande Hrosthwitha de Gandersheim décrit elle aussi le jeune chrétien exposé aux désirs illicites de l'émir de Cordoue, lequel, devant la réticence du futur saint, finit par le jeter du haut des remparts de la ville<sup>37</sup>. Pour le dire autrement, l'idée selon laquelle les Sarrasins mâles convoitaient avec ardeur le corps des hommes chrétiens fait partie du paysage littéraire et mental classique de l'époque ; cet élément, diversement réinterprété et refaçonné au fil des siècles, contribue à irriguer l'imaginaire orientaliste moderne et contemporain, toujours prompt à associer Orient et homosexualité, mais également Orient et sexualité violente<sup>38</sup>. À l'époque de la rédaction des *Assises des Bourgeois*, le Sarrasin apparaît donc avant tout un ennemi qui menace de prendre dans un sens très réel les corps des chrétiens et des chrétiennes. En outre, à un niveau collectif, de nombreux textes font des Sarrasins les antagonistes principaux d'une chrétienté elle-même fréquemment pensée et présentée comme un corps vivant<sup>39</sup>. Cette angoisse diffuse est vécue sous une forme particulièrement forte dans les États latins d'Orient, qui, depuis les années 1180, vivent en permanence dans une situation d'incertitude, environnés qu'ils sont par des voisins islamiques plus puissants et plus nombreux : la présence des musulmans menace ainsi la survie même du royaume de Jérusalem. Le rituel judiciaire du chapitre 220 rejoue donc, dans l'intimité d'une « maison », une tension géopolitique présente à l'échelle du royaume de Jérusalem, voire de l'ensemble du bassin méditerranéen. En acceptant de se soumettre au rituel décrit par le chapitre, le chrétien déroge donc autant à sa position d'homme, qui lui interdit d'être passif dans l'acte sexuel, qu'à son rôle de chrétien, qui exige de lui de défendre activement la chrétienté contre les musulmans – rôle particulièrement crucial dès lors qu'on vit à Acre ou à Tripoli. Là encore, on perçoit en creux combien ce chapitre dessine un modèle de masculinité chrétienne, qui se définit ici par son opposition à la virilité menaçante, parce que pervertie, qu'incarne le Sarrasin.

On comprend mieux ainsi que l'humiliation fabriquée par le chapitre 220 est donc double : le Latin est non seulement placé dans la position d'une femme, prise par un homme, mais en plus cet homme est un Sarrasin. Ce faisant, le rituel réaffirme habilement l'existence de hiérarchies et de dominations d'autant plus structurantes qu'elles sont comme encadrées les unes dans les autres : dans la société latine normale, l'homme est au-dessus de la femme et les chrétiens au-dessus des Sarrasins.

## La question du don

<sup>35</sup>Yvonne Friedman, *Encounter between Enemies: Captivity and Ransom in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Leiden, Brill, 2002 ; sur l'expérience particulière des femmes capturées, voir Yvonne Friedman, *Captivity and Ransom: the Experience of Women*, in *Gendering the Crusades*, a cura di Susan B. Edgington e Sarah Lambert, New York, Columbia University Press, 2002, pp. 121-139.

<sup>36</sup>Guibert de Nogent, *op. cit.*, chap. IV, p. 131. Sur cette lettre, voir Ruth Mazo Karras, *The Regulation of "Sodomy" in the Latin East and West*, in « *Speculum* », 95/4 (2020), pp. 969-986, ici pp. 982-984.

<sup>37</sup>Voir Enrico Cerulli, *Le Calife 'Abd Ar-Rahmān III de Cordoue et le martyr Pélage dans un poème de Hrotsvitha*, in « *Studia Islamica* », 32 (1970), pp. 69-76.

<sup>38</sup>Voir entre autres Lynn Tarte Ramey, *Orientalism and the Saracen*, in *The Cambridge Companion to the Literature of the Crusades*, a cura di Paul A. Bale, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp. 55-95. Pour un exemple précis de la manière dont des œuvres contemporaines continuent à faire vivre ces vieux clichés orientalistes, voir Mat Hardy, *The East Is Least: The Stereotypical Imagining of Essos in Game of Thrones*, in « *Canadian Review of American Studies* », 49:1 (2019), pp. 26-45, en particulier pp. 32-33.

<sup>39</sup>Lieselotte E. Saurma-Jeltsch, *Saracens: Opponents to the Body of Christianity*, in « *The Medieval History Journal* », 13/1 (2010), pp. 55-95.

Dans ce jeu de normes, à la fois réaffirmés et déjoués, on doit enfin noter qu'on a ici affaire à une loi qui prescrit ce que la loi condamne triplement par ailleurs. En effet, d'autres lois de l'Orient latin, affirmées depuis le concile de Nablouse en 1112<sup>40</sup>, interdisent à la fois la sodomie – si l'on entend par-là la pénétration anale, sachant qu'au Moyen Âge le terme renvoie souvent à des réalités plus diverses<sup>41</sup> –, les relations sexuelles entre hommes et enfin les relations sexuelles entre des chrétiens et des musulmans, dans toutes les configurations envisageables. Le concile de Nablouse est d'ailleurs le premier moment où le droit occidental fait de la sodomie un crime puni de la peine capitale<sup>42</sup>. Le chapitre 220 prescrit donc une triple infraction : un coït anal, entre deux hommes, dont l'un des deux est un Sarrasin et l'autre un chrétien. Or cette infraction n'a de sens qu'à condition de réaliser que ce que demande le client est également une puissante transgression.

Les sociétés médiévales, en effet, comme la plupart des sociétés peu monétarisées, accordent une extrême importance à la question du don. Beaucoup a été écrit sur cette question, en exploitant ou en critiquant la célèbre théorie maussienne, et il ne s'agit pas d'y revenir ici<sup>43</sup>. Tout au plus doit-on noter que le don est un acte crucial au Moyen Âge : outil de réconciliation<sup>44</sup>, élément caractéristique de la largesse aristocratique et donc constitutif de l'autorité seigneuriale et royale<sup>45</sup>, il contribue puissamment à la construction et à l'entretien du tissu social, sous des formes très variées. Le don engage autant celui qui donne que celui qui reçoit, au point que l'on croise fréquemment des acteurs préférant refuser un don plutôt que d'établir un lien qui risque ensuite d'être complexe à dénouer<sup>46</sup>. Du don d'un fief au don de sa parole, du don de soi que fait le moine ou le croisé au don d'argent en échange de prières, du don de son avis au don du temps *via* le répit royal, le vocabulaire du don irrigue l'ensemble des sources médiévales. Le terme a d'ailleurs des usages plus larges qu'aujourd'hui : le *Livre de la Cour des Bourgeois* emploie ainsi le mot là où nous mettrions « salaire » ou « paiement ». Par exemple, le chapitre 216 évoque le cas d'un homme ayant « donné » dix besants à un autre « pour qu'il lui construise une citerne ». Dès lors qu'on traduit ces usages par nos modernes « paiements » ou « salaires », on clarifie certes les choses, mais au prix d'une forme de violence qui occulte la façon dont les médiévaux pensaient le monde<sup>47</sup>.

<sup>40</sup>Hans Eberhard Mayer, *The Concordat of Nablus*, in « Journal of ecclesiastical history », 33 (1982), pp. 531-543 ; Benjamin Z. Kedar, *On the origins of the Earliest Law of Frankish Jerusalem: the Canons of the Council of Nablus, 1120*, in « Speculum », 74/2 (1999), pp. 310-335.

<sup>41</sup>Mark D. Jordan, *L'Invention de la sodomie dans la théologie médiévale*, Paris, EPEL, 2007.

<sup>42</sup>Ruth Mazo Karras, *The Regulation of "Sodomy" in the Latin East and West*, art. cit.

<sup>43</sup>Voir Marcel Mauss, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, 2012. Pour une approche critique de sa théorie et une analyse de sa réception par les médiévistes, voir Eliana Magnani, *Les Médiévistes et le don. Avant et après la théorie maussienne*, in « Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA) », Hors-série n° 2 (2008), en ligne : <https://journals.openedition.org/cem/8842?lang=fr>, consulté le 3 septembre 2020, ainsi que Beate Wagner-Hasel, *Egoistic Exchange and Altruistic Gift: on the Roots of Marcel Mauss' Theory of the Gift*, in *Negotiating the Gift. Pre-modern Figurations of Exchange*, a cura di Gadi Algazi, Valentin Groebner e Bernhard Jussen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 141-172.

<sup>44</sup>Yvonne Friedman, *Gesture of Conciliation: Peacemaking Endeavors in the Latin East*, in *In Laudem Hierosolymitani: Studies in Crusades and Medieval Culture in Honour of Benjamin Z. Kedar*, a cura di Iris Shagrir, Ronnie Ellenblum e Jonathan Riley-Smith, Aldershot, Ashgate, 2007, pp. 31-48.

<sup>45</sup>Philippe Haugeard, *L'Enchantement du don. Une approche anthropologique de la largesse royale dans la littérature médiévale (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, in « Cahiers de civilisation médiévale », 195 (2006), pp. 295-312 ; Philippe Haugeard, *Ruses médiévales de la générosité. Donner, dépenser, dominer dans la littérature épique et romanesque des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Honoré Champion, 2013.

<sup>46</sup>Franck Collard, *Timeo Danaos et dona ferentes. Remarques à propos d'un épisode méconnu de la troisième croisade*, in *Chemins d'outre-mer. Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, a cura di Damien Coulon, Catherine Otten-Froux, Paule Pagès e Dominique Valérian, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, pp. 139-147.

<sup>47</sup>Voir les précieuses remarques de Ludolf Kuchenbuch, *Porcus donativus: Language Use and Gifting in Seigneurial Records between the Eighth and the Twelfth Centuries*, in *Negotiating the Gift*, a cura di Gadi Algazi, Valentin Groebner e Bernhard Jussen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 193-246.

Omniprésent dans le texte comme dans la réalité, le don est dès lors logiquement très encadré et très protégé par la loi. Le chapitre 214 porte ainsi sur « les choses que l'on peut ou non donner » et précise que l'on ne peut donner que ce que l'on possède en propre : certaines choses ne peuvent donc jamais être données, en particulier les « choses saintes et sacrées et religieuses ». Mais, à part cette exception, certes de taille, hommes et femmes peuvent donner une grande variété de biens : biens meubles (« or ou argent »), immeubles (« maisons, terres, vignes, jardins »), choses corporelles (« un cheval ou une mule »), actions (une obligation de dette), etc. La suite du chapitre cherche ensuite à insister sur le fait qu'un don oblige celui qui le fait et ne peut pas être annulé, sauf si l'on peut prouver que l'action pour laquelle le don a été fait n'a pas été effectuée. Par exemple, « si je donne cent besants à un homme pour qu'il aille labourer mes terres et qu'il ne le fait pas », alors cet homme devra non seulement rembourser la somme touchée, mais également dédommager le payeur pour le manque à gagner issu de son incurie. Encore cet homme peut-il arguer qu'il n'était pas en état d'accomplir l'action en question, par exemple parce qu'il était malade : si l'excuse est jugée raisonnable, on ne peut pas lui demander de rendre le don. À part ces quelques variations possibles, le cœur du chapitre est limpide : dès lors que le service en vue duquel on donnait a bel et bien été effectué, le don ne peut en aucun cas être rappelé. Le chapitre se conclut en rappelant que, si le don est valable, c'est-à-dire si l'on donne ce que l'on a le droit de donner, « bien doit être ferme par le droit ce dit don ». Bref, aux yeux des médiévaux, le célèbre proverbe « donner, c'est donner, reprendre, c'est voler » a force de loi.

Or, en l'occurrence, la femme pêcheresse a bel et bien accompli un « service », comme le note la fin du chapitre 220, en employant un terme très symbolique puisqu'il désigne notamment le lien tissé entre un vassal et son seigneur. Quand bien même ce service est un pêché, comme le texte le répète plusieurs fois, quand bien même il se situe à la charnière entre le licite et l'illicite, reste qu'il a bien été effectué. La volonté du client de récupérer ce qu'il a lui-même donné en échange d'un service qui a effectivement été accompli déséquilibre donc la belle circularité du don : il n'est pas étonnant de voir que le texte attribue cette exigence déraisonnable à la « colère » du client, émotion forte, dangereuse, capable de détruire le tissu social<sup>48</sup>.

Pour le dire très simplement, il semble clair que le rituel décrit ici par le texte est volontairement violent et transgressif, tant physiquement que symboliquement, car la demande du client l'est, aux yeux de ses contemporains, tout autant. Du reste, on trouverait un écho dans ce texte dans une saga islandaise analysée rapidement par John Boswell : quand Halli, l'un de ses proches, regarde avec convoitise sa hache, le roi Harald se moque de lui en lui demandant s'il serait prêt à se faire sodomiser pour l'obtenir en échange... poussant Halli à décliner aussitôt la proposition<sup>49</sup>. John Boswell y voit avant tout une plaisanterie, même si selon lui de tels échanges prouvent que les relations homosexuelles étaient à la fois plus répandues et plus acceptées qu'on ne le dit souvent ; il est frappant cependant de réaliser que la configuration ressemble fortement à celle décrite dans les *Assises des Bourgeois*. Dans les deux cas, en effet, un homme convoite un objet qu'il ne peut pas obtenir – la hache du roi, un don fait par lui en échange d'un service accompli – et, dans les deux cas, le texte lui propose, à moitié sur le ton de l'humour, un moyen identique pour obtenir cet objet, à condition d'accepter de se soumettre à une pratique violente et humiliante. Le lien établi entre la sodomie et l'obtention d'un objet autrement inaccessible relève dans les deux cas de l'imaginaire : de même que Halli refuse aussitôt l'offre du roi, de même le rituel décrit n'a sans doute jamais été mis en œuvre dans le royaume latin de Jérusalem. Il est extrêmement intéressant de voir que deux textes, rédigés aux deux extrémités de la chrétienté médiévale, proposent une solution presque identique à un problème similaire. Dans les *Assises des Bourgeois*, le rapport sexuel imposé, ou plutôt auto-imposé à l'homme joue de toute évidence comme une humiliation qui vient en quelque sorte

---

<sup>48</sup>Sur la colère, voir *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, a cura di Barbara H. Rosenwein, Ithaca e London, Cornell University Press, 1998.

<sup>49</sup>John Boswell, *op. cit.*, p. 235.

compenser celle qui est infligée à la femme : en exigeant qu'elle lui rende ce qu'il lui a donné, l'homme nie en effet la réalité de son « service ». La transgression d'un triple interdit sexuel renvoie dès lors à la transgression d'un interdit économique-social (repandre un don) sur lequel repose une grande partie de l'équilibre des transactions de l'époque. Si, comme le note Alain Godbout, le don est un « mouvement social perpétuel », qui ne trouve son équilibre que « dans la tension de la dette réciproque<sup>50</sup> », alors l'on comprend bien que la demande du client est totalement à rebours de cette logique économique et anthropologique : en exigeant de récupérer ce qu'il a lui-même offert, contre un service qui lui a bel et bien été rendu, le client fige et du coup détruit ce mouvement social perpétuel. À travers ce rituel, c'est donc bien la question du rapport – rapport sexuel, rapport économique, rapport juridique, entre le donner, le prendre et le rendre – et donc du lien social lui-même qui est en jeu ici.

## Conclusion

Après ces quelques hypothèses d'analyse, le chapitre 220 du *Livre des Assises de la Cour des Bourgeois de Jérusalem* semble moins mystérieux. Il paraît clair en tout cas qu'il ne s'agit aucunement, contrairement à ce qu'écrivait le comte Beugnot, d'une « plaisanterie » plus ou moins douteuse ou perverse, ni même d'un pur fantasme de légiste : il s'agit d'apporter une réponse cohérente à une situation qui a le potentiel d'ébranler l'ensemble du tissu social en mettant à mal l'économie du don. Comme le souligne Stéphane Boisselier, nul besoin de chercher des « pratiques sociales effectives » derrière les textes juridiques : ceux-ci sont avant tout des projets de « mise en ordre du monde<sup>51</sup> », dont l'effectivité joue surtout dans l'espace textuel du recueil et, à partir de là, dans l'espace mental des juristes qui les lisent et les pensent, à défaut de forcément les appliquer. De fait, notre chapitre 220 n'est pas applicable : outre qu'il enfreint par trop les normes juridiques, ecclésiastiques et morales par ailleurs en vigueur, les aspects concrets à eux seuls suffiraient à indiquer qu'on n'a pas à affaire à une procédure faite pour être réellement mise en œuvre. Ce qui ne veut pas dire pour autant, comme on a essayé de le montrer ici, qu'il ne fait pas sens, bien au contraire.

En jouant de multiples transgressions possibles et imaginées, en articulant ainsi divers fantasmes socio-sexuels, en menaçant à la fois symboliquement et très physiquement le corps de l'homme qui transgresserait le contrat l'unissant à une amante, le chapitre vise finalement, à l'image de l'ensemble du livre, à inventer la figure parfaite du « bon bourgeois chrétien », caractérisé avant tout par la maîtrise de sa conduite sexuelle et de sa conduite économique. Être un homme, dans la société latine d'Orient, suppose donc de respecter un certain nombre de devoirs : suivre scrupuleusement les règles du don, se soucier de sa réputation et donc de l'image de soi, contrôler ses émotions et en particulier les émotions fortes que sont la peur, la honte et la colère, se méfier des Sarrasins, figure d'altérité hostile, mais aussi respecter des règles sexuelles strictes qui ici se devinent en creux – être actif sexuellement, dominer sa partenaire sexuelle, s'abstenir de relations sexuelles avec des membres d'une autre communauté confessionnelle. Se dégage du chapitre un modèle de masculinité, caractérisé par le fait de donner et de dominer – dans les échanges économiques, l'acte sexuel ou les rapports politiques – et qui se définit par opposition à des contre-modèles successivement invoqués par le texte : l'homme colérique, l'homme avare cherchant à reprendre ses cadeaux, l'homme soumis durant un rapport sexuel, l'homme couchant avec un homme, le chrétien trop proche du Sarrasin. Le rituel judiciaire ici inventé a beau être totalement inapplicable, il n'en reste pas moins extrêmement efficace : il permet du même coup de réaffirmer avec habileté les grandes

---

<sup>50</sup>Jacques T. Godbout e Alain Caillé, *L'Esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992, p. 232.

<sup>51</sup>Stéphane Boisselier, *Conclusions. La société, le droit et l'imaginaire dans l'Orient latin... et ailleurs*, in *Autour des Assises de Jérusalem*, a cura di Jérôme Devard e Bernard Ribémont, Paris, Classiques Garnier, 2018, pp. 217-232, ici p. 223

hiérarchies sociales et symboliques qui structurent la société latine d'Orient et de rappeler que celles-ci s'incarnent au plus intime des corps.