

# Sentiment amoureux et homosexualité au XIIe siècle : entre dilemme et malédiction

Damien Boquet

► **To cite this version:**

Damien Boquet. Sentiment amoureux et homosexualité au XIIe siècle : entre dilemme et malédiction. Gabriel Audisio et François Pugnère. Sentiment amoureux et homosexualité au XIIe siècle : entre dilemme et malédiction, Nov 2006, France. A. Barthélemy, pp.37-55, 2007. <hal-00421841>

**HAL Id: hal-00421841**

**<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00421841>**

Submitted on 4 Oct 2009

**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.

## Sentiment amoureux et homosexualité au XII<sup>e</sup> siècle : entre dilemme et malédiction

**Damien Boquet ©**

...il se peut bien que les relations amoureuses homosexuelles [...] soient fondamentalement différentes des relations hétérosexuelles [...]. Mais les différencier ne revient pas nécessairement à les hiérarchiser, ni même à les classer, en s'acharnant à les réduire à des principes d'explication communs [...]. Admettre la diversité peut aussi ne rien signifier d'autre que... tout simplement admettre la diversité.

Didier Eribon, *Echapper à la psychanalyse*

On dit parfois que le XII<sup>e</sup> siècle a inventé l'amour-passion, magnifié par les plus célèbres couples de la littérature courtoise, Tristan et Iseult, Lancelot et Guenièvre, voire par les biens réels mais non moins romanesques Héloïse et Abélard. Quelle que soit la profondeur sociale de cette expression de l'amour, qui renvoie assurément à une figure tangible de la culture lettrée, on doit lui reconnaître deux caractéristiques évidentes : elle illustre une relation entre un homme et une femme et elle met en rapport les registres du sentiment et du désir sexuel, qu'il soit consommé ou non. Il ne faut pas croire en effet que l'association du sentiment amoureux avec le désir sexuel aille de soi dans la mentalité médiévale. La sexualité amoureuse possède sa propre histoire, complexe et sinueuse. C'est vrai aussi pour les relations entre personnes de même sexe. Or, si l'histoire de l'homosexualité peut se prévaloir d'une certaine maturité, après plusieurs décennies de recherches dans le domaine de ce qu'il convient d'appeler aujourd'hui les *LGBT studies*<sup>1</sup>, l'intérêt de l'historien pour l'homoaffectivité, a fortiori pour l'espace partagé par les registres du sentiment amoureux et de la sexualité entre personnes de même sexe, est plutôt récent. Dans les années 1970-1980, les recherches s'intéressaient surtout à la criminalisation et à la répression des relations homosexuelles. Comme l'on attribuait au christianisme une responsabilité majeure dans l'exclusion sociale des homosexuels, le Moyen Âge s'est trouvé en première

---

<sup>1</sup> Pour un bilan historiographique récent, voir F. Tamagne, « Histoire des homosexualités en Europe : un état des lieux », dans *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 53 (2006/4), p. 7-31.

ligne. Dans ce contexte, la parution en 1980 (la traduction française date de 1985) du livre du médiéviste américain John Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*<sup>2</sup> a provoqué un petit séisme qui a rapidement dépassé le champ des études médiévales. Dans cette vaste synthèse, Boswell remet en cause un certain nombre d'idées reçues sur l'attitude des intellectuels et des législateurs médiévaux vis-à-vis de l'homosexualité. Sans nier la persistance d'un discours théologique extrêmement agressif à l'encontre des homosexuels, il s'est attaché à montrer que les attitudes sociales manifestaient une certaine tolérance, allant jusqu'à envisager l'existence, au sein même de l'Eglise des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, d'une forme de « sous-culture homosexuelle ». Il en percevait la réalité par exemple dans les écrits d'un célèbre moine cistercien, Aelred de Rievaulx († 1167), auteur d'un traité sur *L'Amitié spirituelle* présenté par Boswell comme l'une des plus brillantes expressions de la culture gay du christianisme médiéval. Ce n'est pas le lieu ici de présenter les vifs débats qui ont suivi la parution du livre. La polémique eut pour conséquence d'intensifier la réflexion sur la notion même d'homosexualité pour le Moyen Âge. On sait que le terme d'homosexualité est apparu tardivement dans l'histoire (1869) et que la notion qu'il recouvre, à savoir l'identification d'une personne en sa qualité d'être social à partir de sa préférence ou de ses pratiques sexuelles, s'est constituée au plus tôt dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour autant, la désignation de l'individu et sa stigmatisation en raison de sa sexualité ne sont pas sans équivalent dans les catégories médiévales. On pense évidemment à la notion de sodomie (*sodomia*), elle-même forgée au milieu du XI<sup>e</sup> siècle par Pierre Damien († 1072), un clerc italien proche du pouvoir pontifical<sup>3</sup>. Mais il s'agit là aussi d'une notion complexe : elle correspond à une stigmatisation centrée sur l'homosexualité mais qui la déborde largement. L'accusation de sodomie qualifie un dérèglement généralisé de la personne par rapport aux normes chrétiennes, une offense à l'ordre des choses voulu par Dieu. C'est pourquoi la sodomie peut englober des dissidences politiques et religieuses, tant et si bien que dans les réquisitoires de la fin du Moyen Âge, les accusations de sodomie vont souvent de pair avec celles d'hérésie voire de lèse-majesté<sup>4</sup>. Pour cerner au mieux ce qu'il conviendrait plutôt d'appeler des pré-identités homosexuelles,

---

<sup>2</sup> J. Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1985.

<sup>3</sup> Voir M. Jordan, *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1997, p. 45-66.

<sup>4</sup> Voir la synthèse pour le Moyen Âge de B.-U. Hergemöller dans le beau livre dirigé par R. Aldrich, *Une Histoire de l'homosexualité*, Paris, Seuil, 2006, p. 57-77.

plusieurs types d'approche doivent être combinés<sup>5</sup>. Notamment, il faut considérer les nombreux textes médiévaux qui expriment ce que l'on peut qualifier au sens large de sentiment amoureux entre personnes de même sexe. Dans ce domaine, ce sont les manifestations autour de l'amitié aristocratique qui bénéficient le plus, depuis une dizaine d'années, de l'intérêt des historiens. C'est de la rencontre entre ces deux champs d'investigation, à savoir la diffusion du soupçon de sodomie et la promotion de modèles d'homoaffectivité aristocratique, qu'il sera question dans les pages qui suivent.

### L'hétérosexualité amoureuse et son double

Il faut d'emblée préciser que pendant des siècles, dans la culture chrétienne, le rapport entre la sexualité et le sentiment amoureux reposait sur un principe simple de séparation voire de répulsion. D'un côté, les Pères de l'Eglise ont imposé très tôt une image négative de la sexualité perçue comme une séquelle du péché originel<sup>6</sup>. Le désir sexuel participe ainsi des nombreuses causes de trouble de l'âme rationnelle, toujours guettée par la fascination pour les plaisirs charnels. Même si la sexualité n'est pas en soi mauvaise – puisqu'elle est la voie choisie par Dieu pour la procréation – elle est présentée, depuis la faute d'Adam et Eve, comme une menace pour l'intégrité spirituelle de la personne. D'autre part, les intellectuels chrétiens ont placé la valeur de l'amour chaste, la charité, au cœur de leur système conduisant au salut. Cette dualité mène à une configuration plutôt paradoxale qui se caractérise par une conception particulièrement valorisée de l'amour (c'est le principe de la *caritas ordinata*, de l'amour ordonné de soi, du prochain et de Dieu) et, dans le même temps, par une extrême méfiance vis-à-vis de la sexualité. Ces deux principes valent autant pour les relations hommes/femmes qu'entre personnes de même sexe. Evidemment, il reste une différence fondamentale, indépassable dans le système chrétien médiéval : même si la sexualité hétérosexuelle est considérée avec réticence, elle trouve une légitimation, au prix d'un encadrement strict, au nom de la procréation alors que l'homosexualité est perçue comme une abomination. Néanmoins, il convient de ne pas oublier que la

---

<sup>5</sup> Voir D. Boquet, « Pour une généalogie de l'homosexualité masculine : le rameau de l'amitié chrétienne (antiquité tardive – Moyen Âge) », dans B. Perreau (éd.), *Le Choix de l'homosexualité. Recherches inédites sur la question gay et lesbienne*, Paris, EPEL, 2007, p. 57-74. Le présent article poursuit une réflexion entamée dans cette publication.

<sup>6</sup> Voir P. Brown, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard, 1995.

traditionnelle opposition entre une sexualité selon la nature et une sexualité contre la nature s'inscrit dans un sillon commun de défiance vis-à-vis du sexe. La société défendue par les clercs est hiérarchisée de telle façon qu'elle place en son sommet les vierges et les chastes, puis seulement les « continents », autrement dit ceux parmi les gens mariés qui obéissent à une pratique restreinte de la sexualité. D'ailleurs, même au sein de l'institution du mariage hétérosexuel, seul cadre d'un exercice légitime de la sexualité, l'idéal diffusé est celui de la chasteté, donc de l'abstinence<sup>7</sup>.

Or, autour du XII<sup>e</sup> siècle, les perceptions commencent à évoluer. Un lent processus s'amorce qui va rendre possible la convergence entre la sexualité hétérosexuelle et l'amour vrai. C'est un phénomène qui s'inscrit dans la longue durée pour triompher véritablement seulement au XVIII<sup>e</sup> siècle dans le modèle de ce que Maurice Daumas appelle le « mariage amoureux<sup>8</sup> ». A partir de la fin du XI<sup>e</sup> siècle, pour de multiples raisons, liées notamment à une volonté de lutter contre les doctrines dualistes, l'Eglise amplifie fortement son action pour contrôler le mariage. Dans cette entreprise, les clercs concèdent que le *debitum conjugale*, la « dette conjugale », n'est pas un péché, comme l'explique le théologien Alain de Lille († 1203) : « nous admettons en effet que le mariage ne peut être consommé sans union sexuelle (*carnali coitu*), donc l'union sexuelle n'est pas toujours un péché<sup>9</sup> ». Même le discours juridique des canonistes reconnaît que la *copulatio carnalis* dans le mariage possède une dimension symbolique rappelant l'union du Christ et de son Eglise<sup>10</sup>. Si l'idéal reste une relation sexuelle sans plaisir, certains moines vont jusqu'à admettre qu'une recherche du plaisir dans le mariage, même sans intention de procréer, n'est finalement qu'un moindre péché, excusé par les autres biens du mariage<sup>11</sup>. En ce siècle où triomphe la *fin amors*, ce sont d'ailleurs parfois jusqu'aux amours adultères qui participent, dans les chants des troubadours, de cette rencontre de la sexualité et d'un amour authentique.

---

<sup>7</sup> Sur les réserves des premiers théologiens vis-à-vis du mariage en raison de ses implications sexuelles, voir J. de Churruca, « Le sacrement de mariage dans l'Eglise paléochrétienne », dans M. Rouche (dir.), *Mariage et sexualité au Moyen Âge. Accord ou crise ?*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 109-121. Sur le modèle du mariage abstinent, voir D. Elliott, *Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

<sup>8</sup> Voir M. Daumas, *Le Mariage amoureux. Histoire du lien conjugal sous l'Ancien Régime*, Paris, Armand Colin, 2004.

<sup>9</sup> Alain de Lille, *De fide*, dans *Patrologie latine*, tome 210, col. 366.

<sup>10</sup> Voir P. Toxé, « La *copula carnis* chez les canonistes médiévaux », dans M. Rouche (dir.), *Mariage et sexualité au Moyen Âge*, p. 123-133.

<sup>11</sup> Voir J. Leclercq, *Le Mariage vu par les moines au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 1983, p. 22-23.

En revanche, on n'observe pas le même rapprochement en ce qui concerne les amours de même sexe. Pourtant l'époque voit le succès d'une poésie chantant les amours masculines, sous la plume d'auteurs célèbres tels Baudri de Bourgueil († 1130) ou Marbode de Rennes († v.1123). L'interprétation de ces textes, qui s'inspirent des stéréotypes de la littérature érotique classique demeure délicate au regard du paradigme d'une « sous-culture homosexuelle » revendiquée par Boswell. Comme l'a montré finement Stephen Jaeger, il semblerait au contraire que la littérature des amours masculines aristocratiques s'appuie précisément sur une rhétorique érotique pour exalter la vertu et la noblesse des protagonistes, sans qu'il faille aucunement en faire une lecture sexuelle<sup>12</sup>. Cette proposition d'un « amour ennoblissant » s'avère confirmée par la tendance très ancienne dans la culture chrétienne à séparer les terrains de l'expression amoureuse et de la sexualité. Pour autant, il faut se garder de verser dans le travers inverse en niant que le jeu, donc l'ambiguïté rhétorique et l'allusion, fasse partie intégrante du raffinement aristocratique de la littérature de cour. Toute la difficulté pour l'historien est alors de naviguer entre ces deux écueils, celui d'une sexualisation excessive des discours, usant de catégories rhétoriques qui sont davantage les nôtres que celles des contemporains, et celui d'une séparation trop radicale de registres qui peuvent malgré tout dialoguer. Quoi qu'il en soit de cette difficulté d'interprétation des textes homoaffectifs, un autre élément contemporain doit être souligné. Il s'agit de la diffusion de l'accusation de sodomie qui devient, dès la fin du XI<sup>e</sup> siècle mais surtout à partir de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle, une arme fréquemment utilisée dans les campagnes de dénigrement d'une personne ou d'un groupe, jusqu'aux spectaculaires procès en « vice de sodomie » (*vitium sodomiticum*) de la fin du Moyen Âge<sup>13</sup>. Que l'accusation d'homosexualité renvoie alors à un comportement avéré ou qu'elle soit entièrement échafaudée pour les besoins de la cause importe finalement peu. L'essentiel est de constater que l'argument semble avoir de plus en plus d'écho et d'efficacité. Pour seul exemple, et parmi les plus précoces, on peut citer la campagne de dénigrement conduite dans les années 1090 contre l'évêque d'Orléans, Jean, surnommé Flora par ses détracteurs qui l'accusaient de promouvoir de façon éhontée la débauche homosexuelle dans son diocèse et d'entretenir une relation coupable avec le roi Philippe I<sup>er</sup>. Le canoniste Yves de Chartres († v. 1116) écrira

---

<sup>12</sup> Voir C.S. Jaeger, *Ennobling Love. In Search of a Lost Sensibility*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1999.

<sup>13</sup> Voir M. Lever, *Les Bûchers de Sodome. Histoire des « infâmes »*, Paris, Fayard, 1985, p. 36-61.

même une lettre au pape Urbain II pour dénoncer la perversion de l'évêque, non sans déplorer au passage que le vice de sodomie infeste alors toute la région : « certains de ses amants qui l'appellent Flora ont composé des chansons rythmées à son sujet que de jeunes dépravés, qui sont, vous le savez, la plaie de cette région, chantent dans les villes de France, sur les places et les carrefours<sup>14</sup> ». Coïncidence intéressante : les propagateurs mêmes de ces accusations, qu'il convient de mettre en relation avec les tensions induites par la réforme grégorienne, avaient soutenu un autre candidat, qui n'était autre que Baudri de Bourgueil à qui l'on avait promis le siège épiscopal, sans que sa propre poésie amoureuse n'ait suscité alors aucune réserve de leur part... Ainsi, pour des raisons le plus souvent liées à des enjeux d'autorité et de pouvoir, on entre progressivement dans le courant du XII<sup>e</sup> siècle, parallèlement au triomphe de l'amitié aristocratique, dans l'ère du soupçon de sodomie<sup>15</sup>.

#### L'amitié spirituelle comme amour ennoblissant

C'est ce contexte que je voudrais affiner en reprenant certains aspects de la vie et des écrits d'Aelred de Rievaulx, cet auteur sur lequel s'appuyait Boswell pour soutenir sa thèse d'une sous-culture homosexuelle. Dans le sillage des débats soulevés par le livre de Boswell, la question de l'identité affective d'Aelred est devenue en elle-même un sujet polémique, opposant les partisans d'une tolérance ecclésiastique vis-à-vis de l'homosexualité jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle et ceux qui ne voient dans cette thèse qu'une compréhension erronée d'une rhétorique affective sur-interprétée. Mon intention n'est pas d'exposer ici cette querelle<sup>16</sup>, encore moins de la prolonger mais de montrer que le débat autour de l'identité affective d'Aelred a commencé du vivant d'Aelred lui-même et qu'il est symptomatique du resserrement du lien qui s'opère alors dans la société entre le discours amoureux et la sexualité, en préparant de funestes conséquences. Ce qui m'intéresse, c'est de mettre en lumière ce moment historique où la dimension affective des amitiés aristocratiques commence à devenir potentiellement un problème.

---

<sup>14</sup> Cité dans C. Mews, *La Voix d'Héloïse. Un dialogue de deux amants*, Paris-Fribourg, Cerf-Academic Press Fribourg, 2005, p. 134.

<sup>15</sup> Sur cette tendance, voir l'article très suggestif de M. Kuefler, « Male Friendship and the Suspicion of Sodomy in Twelfth-Century France », dans S. Farmer et C. Braun Pasternack (éd.), *Gender and Difference in the Middle Ages*, Minneapolis et Londres, University of Minnesota Press, 2003, p. 145-181.

<sup>16</sup> Je l'ai déjà fait dans D. Boquet, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, 2005, p. 307-316.

Originaire d'un milieu ecclésiastique du nord de l'Angleterre, Aelred a été éduqué par les moines du couvent cathédral de Durham avant d'être confié, au plus tard à l'adolescence, à la cour d'Ecosse où il est devenu un conseiller influent du roi David Ier. A l'âge de 24 ans, en 1134, il entre au tout jeune monastère cistercien de Rievaulx, au nord de York, fondé seulement deux ans plus tôt. Après avoir exercé diverses fonctions monastiques, Aelred en deviendra l'abbé en 1147 jusqu'à sa mort en janvier 1167. Aelred a été un dignitaire ecclésiastique de premier plan, proche tout à la fois du grand Bernard de Clairvaux, du roi d'Angleterre Henri II et du haut clergé anglais. C'est aussi un auteur majeur qui produisit une œuvre abondante et diverse, comptant des traités ascétiques, des récits historiques, des vies de saints ainsi que près de 200 sermons et des centaines de lettres (ces dernières ayant malheureusement disparu). Il est l'un des maîtres de la spiritualité cistercienne qui est une spiritualité tout entière centrée sur la relation d'amour. Or, contrairement à la plupart des autres auteurs spirituels, Aelred ne s'est pas seulement intéressé à la relation intime du moine avec Dieu, mais aussi au rôle de l'affectivité dans les relations interpersonnelles des moines au couvent. Il a développé sa vision de l'amour du prochain principalement dans deux traités. Le premier, *Le Miroir de la charité*, a été écrit au début des années 1140 alors qu'il est maître des novices à Rievaulx. Le second, achevé dans les dernières années de sa vie, n'est autre que *L'Amitié spirituelle* qui reprend à Cicéron la forme du dialogue philosophique sur l'amitié, adapté cependant au contexte chrétien et monastique. Ces deux traités établissent une progression. Dans *Le Miroir de la charité*, Aelred pose les principes d'une dévotion affective au christ et les règles d'un amour unanime, dû à tous les chrétiens, la charité. Dans *L'Amitié spirituelle*, l'abbé expérimenté part de constats plus pragmatiques, reconnaissant qu'il est parfois difficile de ressentir un amour égal pour tous. Il légitime alors le lien amical, y compris au monastère, comme étant une forme privilégiée d'amour du prochain. Si elles sont vertueuses – donc évidemment chastes – dit-il, ces amitiés rapprochent du christ lui-même. Inspiré par ses modèles, Cicéron ou l'Augustin des *Confessions*, Aelred témoigne à plusieurs reprises dans ses écrits de sa propre expérience. Voici ce qu'il dit par exemple d'un moine qu'il ramena en Angleterre à la suite d'une mission sur le continent :

...il était mon inférieur, j'en fis d'abord un compagnon, ensuite un ami, et enfin mon meilleur ami [...]. C'est ainsi que notre amour grandit, que notre



affection devint plus chaleureuse, que notre charité se fortifia jusqu'à ce que nous arrivâmes à ne faire plus qu'un cœur et qu'une âme<sup>17</sup>...

Parfois, le ton est plus enflammé encore dans le registre de l'affection amicale. Alors qu'il vient d'apprendre la mort d'un moine de Rievaulx nommé Simon, Aelred interrompt le cours de son enseignement à ses novices dans *Le Miroir de la charité* pour engager une longue plainte :

Ayez pitié de moi, ayez pitié de moi, si du moins vous êtes mes amis, car la main du Seigneur m'a frappé. Vous vous étonnez que je pleure ? Etonnez-vous plutôt que je vive. Qui, en effet, ne s'étonnerait qu'Aelred vive sans Simon, à moins d'ignorer combien il fut doux de vivre ensemble, combien il eût été doux de retourner ensemble à la patrie ? [...] Où t'en es-tu allé, ô modèle de ma vie, harmonisation de mes habitudes ? [...] Vers qui vais-je me tourner ? Qui vais-je suivre ? Comment as-tu été arraché à mes embrassements, soustrait à mes baisers, dérobé à mes regards<sup>18</sup> ?

Comment interpréter ces déclarations d'affection passionnée ? Evidemment, il faut tout de suite préciser que la lamentation funèbre est un genre littéraire très codifié. Mais un tel ton amoureux est malgré tout exceptionnel, a fortiori dans un contexte monastique. Quoi qu'il en soit, une chose est sûre, c'est qu'Aelred condamne sans ambiguïté les relations homosexuelles, comme l'atteste cette diatribe :

De cette région de Sodome et Gomorrhe, on a pu dire qu'elle était comme un paradis de Dieu avant que le Seigneur ne détruise ces villes. [...] Des fruits pleins de fumée, un lac privé de toute vie : voilà le témoignage porté contre le crime des Sodomites dans son horreur détestable. Tout cela dans ce lieu où on lit pour la première fois que la loi de la nature s'est corrompue en actes contre nature. A juste titre, ce péché honteux et détestable a laissé des traces hideuses et abominables pour que les humains soient avertis des supplices auxquels ils seraient soumis en enfer [...].

Voilà la fin de tes délices, Babylone, toi qui verses aux malheureux mortels la douceur de ton venin [...]. Toutes les créatures conservent l'ordre naturel pour procréer une postérité, chacun selon son genre, par l'union des sexes différents. Seul l'homme, dans le mépris de Dieu, dans l'outrage envers soi-même et l'injure envers toutes choses, expose sa propre nature à une perversité telle qu'il ne craint pas de renverser ce que Dieu a institué, ce que la raison a approuvé, ce que l'usage a confirmé<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Aelred de Rievaulx, *L'Amitié spirituelle*, Abbaye de Bellefontaine, 1994, livre III, § 122 et 124, p. 93-94. Par économie d'espace, je ne cite les écrits d'Aelred qu'en traduction. Le texte latin de ses œuvres est édité chez Brepols dans le *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (volumes I, IIA, IIB et IID).

<sup>18</sup> Aelred de Rievaulx, *Le Miroir de la charité*, Abbaye de Bellefontaine, 1992, livre I, § 99 et 109, p. 107 et 114.

<sup>19</sup> Aelred de Rievaulx, *Homélies sur les fardeaux*, Abbaye Notre-Dame-du-Lac, 2006, homélie 13, § 4-5, p. 166-167.

Le ton comme l'argument du péché outrageant l'ordre de la nature sont en parfaite correspondance avec le brûlot homophobe *Le Livre de Gomorrhe* de Pierre Damien écrit un siècle plus tôt. Et si la dénonciation peut paraître abstraite et générale, il arrive à Aelred d'être nettement plus précis dans ses dénonciations :

Que c'est triste ! Lorsqu'on entre dans les demeures de certains de nos évêques et même – chose encore plus honteuse – chez ceux qui portent la coule, on croirait entrer à Sodome et Gomorrhe. On y voit se promener des gens aux cheveux longs, à l'allure efféminée, vêtus comme des putains, les cuisses à demi découvertes<sup>20</sup>.

Si l'on confronte maintenant ces textes avec les nombreuses évocations d'homoaffectivité dans les écrits d'Aelred, on verra apparaître le schéma culturel précédemment évoqué qui repose sur une distinction très nette des champs de l'affectivité authentique et de la sexualité. Les deux sphères semblent s'exclure totalement l'une l'autre. Si la relation amicale est reconnue vertueuse, elle ne saurait impliquer la sexualité, quand bien même l'expression du lien affectif est passionnée, voire épouse une rhétorique relevant de l'érotisme. A l'inverse, toute évocation explicite de l'homosexualité semble incompatible avec un quelconque lien affectif authentique : on est alors dans le strict registre de la débauche.

### L'ombre du soupçon

Néanmoins, à y regarder de plus près, plusieurs indices montrent que la séparation des registres n'est pas aussi tranchée qu'il y paraît. Il existe pour commencer plusieurs témoignages autobiographiques qui laissent entrevoir l'existence d'une attirance sexuelle dans l'amitié masculine. Le plus explicite prend place durant la jeunesse d'Aelred, alors qu'il se trouve encore à la cour d'Ecosse :

...il y avait le nœud d'une certaine amitié qui m'était plus douce que toutes les douceurs de cette vie [...]. J'ai vu que les débuts [de cette amitié] étaient répréhensibles, son développement parsemé de revers, son aboutissement condamnable. La pensée de la mort me terrorisait car un châtiment inéluctable attend une telle âme après la mort [...]. Si [Dieu] ne m'avait bien vite tendu la main, ne pouvant plus me supporter moi-même, j'aurais peut-être eu recours au pire remède qu'offre le désespoir.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Aelred de Rievaulx, *Le Miroir de la charité*, livre III, § 64, p. 227-228.

<sup>21</sup> Aelred de Rievaulx, *Le Miroir de la charité*, livre I, § 79, p. 90-91.

Le ton angoissé de cette confession mais surtout l'allusion au suicide, rarissime chez un auteur monastique, ne laisse guère de doute sur la nature du tourment : Aelred est amoureux d'un garçon pour qui il éprouve une attirance charnelle et en même temps, il est terrifié par les menaces sur son salut. Aucun élément dans ce témoignage ne permet de savoir si la relation a été consommée, le texte semble même plutôt aller à l'encontre de cette éventualité. On est dans le registre de la tentation, somme toute fort banal dans la littérature ascétique mais qui suffit néanmoins, étant donné la nature du péché en cause, à susciter un véritable effroi chez Aelred. Il n'est pas question de superposer un instant l'amitié spirituelle qu'il codifie pour ses moines avec ce type d'amitié de jeunesse qu'il condamne. Aelred fait d'ailleurs bien la distinction entre vraie et fausse amitié dans son traité. Parmi les fausses amitiés, il comprend l'amitié charnelle qui montre un double visage, entre attirance chaste pour les attraits physiques (allure, charisme, charme) et désir sexuel. La première forme d'amitié charnelle, quoique risquée, est tolérable ; la seconde est à proscrire absolument. Néanmoins, si la classification des amitiés par Aelred est claire, il confirme à plusieurs reprises, y compris par ce genre de témoignage autobiographique, qu'une dérive – ou à l'inverse une épuration – est toujours possible. En soi, l'amitié est un sentiment qui n'est pas sans danger. Le risque côtoie alors le dilemme moral : faut-il renoncer à une amitié charnelle mais chaste pour éviter qu'elle ne dégénère, au risque de se priver d'une chance de s'élever vers une amitié spirituelle ? Aelred juge que non<sup>22</sup>. Le principe de non-communication entre le sentiment chaste et le désir sexuel serait donc à nuancer au regard de cette autre donnée de la morale monastique, à savoir l'omniprésence de la tentation. C'est ainsi qu'Aelred confie que même aux portes de la vieillesse, il n'est pas à l'abri des assauts des « voluptés de la chair » (*voluptates carnis*<sup>23</sup>). En outre, ce trait de la mentalité religieuse offre un point d'appui vers un autre niveau de suspicion, de nature publique cette fois, qui n'est plus du ressort seul de l'auto-examen. Ainsi, le maître des novices qui se lamente à la mort de son ami Simon n'en oublie pas de répondre à d'éventuels détracteurs :

Mais il se peut que quelques esprit forts condamnent aujourd'hui mes larmes, estimant que mon amour était trop humain. Qu'ils les interprètent comme ils veulent ; toi, Seigneur, jette les yeux sur elles, regarde-les [...].

---

<sup>22</sup> Voir Aelred de Rievaulx, *L'Amitié spirituelle*, livre III, § 87, p. 79-80. J'étudie la position d'Aelred, qui assume une certaine prise de risque dans l'amitié, dans *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge*, p. 289-294.

<sup>23</sup> Aelred de Rievaulx, *La Vie de recluse*, Paris, Cerf, Sources Chrétiennes n° 76, 1961, § 18, p. 90.

Assurément, ton serviteur (Simon) n'avait rien à mes yeux qui pût l'empêcher de passer dans tes bras<sup>24</sup>.

La dernière phrase, qui contient les mêmes implications que l'aveu du jeune Aelred craignant la damnation, ressemble fort à une précaution rhétorique contre une accusation, possible ou avérée, d'homosexualité. Naturellement, cette réalité de la suspicion est difficile à percevoir dans les écrits d'Aelred lui-même. En revanche, après sa mort, certains murmures se font plus audibles, les allusions plus insistantes. Même si l'historien doit faire preuve de prudence devant des sources rares et lacunaires, des éléments indiquent que dans les années qui ont suivi la mort de l'abbé certains ecclésiastiques se sont manifestés pour émettre des réserves sur la probité de ses mœurs et la conduite de son monastère.

Aelred meurt le 12 janvier 1167. Peu de temps après, son secrétaire personnel, Walter Daniel, entreprend d'écrire une hagiographie. Le trône pontifical est alors occupé par Alexandre III, un pape particulièrement favorable aux cisterciens, grâce à qui la procédure de canonisation de Bernard de Clairvaux parvient enfin à son terme en 1174. On peut penser que Walter espérait à son tour, en rédigeant la vie d'Aelred dans les règles de l'art hagiographique, que la bienveillance du pape profiterait également à son abbé. Il n'en sera rien. En réalité, à peine la *vita* commence-t-elle à circuler au sein de l'Eglise d'Angleterre que certains passages suscitent doutes et critiques. Elles parviennent aux oreilles de Walter, transmises par un ami, un certain Maurice, un religieux, sans doute un abbé qui n'est pas identifié avec certitude. Les accusations sont tellement graves que Walter écrit une longue lettre à Maurice dans laquelle il répond point par point : « ...puisque deux prélats s'obstinent à couvrir notre œuvre de l'ombre du soupçon (*suspicionis*) et que, par une sorte d'abus de pouvoir, ils désirent la projeter dans le tourbillon de leur mise en doute et la souiller de leur manque de foi<sup>25</sup> ». Walter placera sa réponse en préambule de la *vita*. Parmi les reproches qui lui sont faits, il y a qu'il a osé écrire que le jeune Aelred aurait vécu à la cour d'Ecosse *quasi monachus*, presque comme un moine. Visiblement, pour ses détracteurs, une telle formule dépasse largement ce que la licence littéraire autorise. La défense de Walter est un peu embarrassée. Il reconnaît s'être laissé emporter par la rhétorique (il écrit tout un paragraphe pour expliquer qu'il utilisait alors le procédé de l'*intellectio*, la

---

<sup>24</sup> Aelred de Rievaulx, *Le Miroir de la charité*, livre I, § 112, p. 117.

<sup>25</sup> Walter Daniel, *La Vie d'Aelred, abbé de Rievaulx*, Abbaye Notre-Dame-du-Lac, 2003, « Lettre à Maurice », p. 171.

synecdoque) et concède qu'effectivement à « cette même période, Aelred a plus d'une fois défloré sa virginité (*virginitatem*)<sup>26</sup> », reconnaissant ainsi explicitement que la critique était de nature sexuelle. Peut-être Walter s'est-il laissé emporter par son élan en s'inspirant de la *vita* de Bernard de Clairvaux par Guillaume de Saint-Thierry qui insiste sur le fait que le jeune Bernard, malgré les tentatives répétées d'accortes demoiselles, avait su préserver sa virginité avant d'entrer au monastère<sup>27</sup>. Néanmoins, il faut rappeler que les monastères cisterciens n'accueillent pas d'oblats mais seulement des adultes, qui tous ont vécu leur adolescence voire leur jeunesse dans le monde. Dès lors, la question de la virginité ne peut plus continuer à être en soi une condition *sine qua non* de la perfection monastique. C'est sans doute la raison pour laquelle Walter ne s'attarde guère sur cette critique, qu'il retient tout en la jugeant mineure. Il est même permis de penser que le biographe a tenté, en apportant une réponse essentiellement formelle, d'esquiver voire de masquer la nature réelle de la remise en cause des deux ecclésiastiques qui visait peut-être davantage les circonstances dans lesquelles Aelred avait succombé au désir de la chair que le fait lui-même... Cette supposition est étayée par un passage du récit hagiographique de Walter, concernant précisément l'époque où Aelred servait le roi d'Ecosse. Walter rapporte qu'Aelred dut faire face à une série d'accusations calomnieuses proférées en présence du roi par un chevalier jaloux de son prestige. Son accusateur commence par remettre en cause ses compétences à gérer le trésor royal. Puis il change de registre : « il se mit à vomir [...] des propos si orduriers que je préfère les passer sous silence, tant ils souilleraient les lèvres de celui qui les rapporterait, comme les oreilles de ceux qui les écouterait<sup>28</sup> ». La rupture de ton est nette entre les deux temps de la diatribe. Il n'est plus question soudain du service du prince mais d'une dénonciation portant sur les mœurs d'Aelred. Walter n'en dira pas plus mais, dans le contexte, seules deux accusations sont possibles : l'adultère ou l'homosexualité. La suite du texte fait pencher pour la seconde. Walter précise en effet qu'en entendant ces propos, Aelred se mit à rougir de honte, non pour lui-même, mais par compassion pour le mauvais chevalier. Il confesse alors publiquement être pécheur, non parce qu'il reconnaît la validité des accusations mais par antiphrase, prenant de surcroît la posture du bon

<sup>26</sup> Walter Daniel, *La Vie d'Aelred*, « Lettre à Maurice », p. 186.

<sup>27</sup> Voir Guillaume de Saint-Thierry, *Vie de saint Bernard*, Paris, François-Xavier de Guibert, 1997, chapitre III, § 6-7, p. 39-41. Le modèle du chevalier-moine vient aussi de la *vita* de saint Martin par Sulpice Sévère (*Vita Martini*, II, 7) ; voir la note de F.M. Powicke dans Walter Daniel, *The Life of Ailred of Rievaulx*, Londres, Thomas Nelson and Sons Ltd, 1950, p. 4, note 4.

<sup>28</sup> Walter Daniel, *La Vie d'Aelred*, chapitre III, § 11, p. 54.

chrétien, toujours pécheur. Par ailleurs, on comprend que cette scène d'aveu devant la cour renvoie clairement à la confession publique du moine au chapitre, le roi jouant ici en quelque sorte le rôle de l'abbé. Elle sert donc le projet hagiographique de Walter tout en lavant le soupçon sans qu'il soit nécessaire d'argumenter davantage. Or, une telle attitude de la part d'Aelred n'est concevable que s'il n'a à défendre que son honneur propre. S'il avait été accusé d'adultère, il n'aurait eu d'autre choix que de disculper d'abord l'épouse bafouée. Une défense en forme d'aveu aurait été en effet inconcevable. A cet indice s'en ajoute un autre, glissé subtilement par Walter alors qu'il raconte l'épilogue de cette anecdote édifiante. Le chevalier accusateur, constatant l'inefficacité de son stratagème, finit par se repentir. Aelred lui accorde immédiatement son pardon. Walter loue aussitôt la magnanimité d'Aelred, prêt à tant de largesse malgré l'ingratitude ambiante : « Nous voilà devant un nouveau Joseph en Egypte, un autre Daniel à Babylone, le Lot contemporain de Sodome<sup>29</sup> ! ». Dans la logique de l'histoire, l'analogie est limpide : voici maintenant le vertueux Aelred entouré de courtisans sodomites... Il y a là un évident renversement d'accusation, à l'effet volontairement ironique, qui vient valider l'hypothèse selon laquelle il était bien question d'homosexualité dans les propos injurieux du chevalier jaloux. Cela me paraît également valider l'idée que les deux ecclésiastiques, en pointant l'improbabilité d'une vie « quasi-monastique » d'Aelred à la cour, avaient à l'esprit un argument d'empêchement bien plus lourd que ce que Walter consent à reconnaître.

L'ensemble de ces éléments – les précautions oratoires prises par Aelred lui-même, les accusations des détracteurs de la *vita*, la défense un peu maladroite de Walter Daniel – conforte l'idée d'un infléchissement des contemporains dans la façon d'aborder l'amitié monastique. Le temps de l'innocence de « l'amour ennoblissant » dont parlait Stephen Jaeger s'achève : l'homoaffectivité aristocratique (dont l'amitié spirituelle est une déclinaison) n'est plus au-delà de tout soupçon, bien au contraire. Pour ce qui est d'Aelred, il est fort probable que le murmure de la diffamation soit pour partie motivé par des enjeux de pouvoir, qu'ils soient internes à l'abbaye de Rievaulx ou s'expriment à un niveau plus large dans l'Eglise d'Angleterre. B.P. McGuire, biographe moderne d'Aelred, avait déjà remarqué que les abbés de Rievaulx qui ont succédé à Aelred n'avaient guère été soucieux d'entretenir sa mémoire. Il rappelle que la chronique commandée par l'abbé Ernald à Guillaume de

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, chapitre III, § 26, p. 56.

Newburgh dans les années 1190 ne mentionne même pas la personne d'Aelred<sup>30</sup>. Par ailleurs, une charte d'Alexandre III conservée dans le cartulaire de Rievaulx interdit aux prêtres de l'archidiocèse d'York d'accueillir des moines fugitifs de Rievaulx<sup>31</sup>. Ce genre de mise en garde n'est pas exceptionnel (Walter Daniel dans la *vita aelredi* fait part d'un cas semblable de fugitif qu'Aelred parvient à ramener au monastère<sup>32</sup>) mais peut traduire une dégradation de l'entente communautaire à Rievaulx.

Il faut dire que le contexte de fin de siècle est alors moins favorable aux cisterciens qu'à l'époque d'Aelred. Les moines blancs commencent à subir à leur tour des critiques en raison de leur enrichissement. Aelred appartient à la même génération que saint Bernard, celle qui a succédé aux ermites qui ont fondé Cîteaux en 1098 et qui est parvenue à concilier une entreprise de réforme monastique motivée par un retour à la lettre de la règle bénédictine (travail, pauvreté, pénitence) et une pleine implication dans les affaires ecclésiastiques de son temps. Ces abbés sont tout à la fois les théoriciens d'un monachisme exigeant et d'excellents administrateurs qui vont orchestrer la formidable expansion de l'ordre (plus de 350 monastères fondés ou incorporés à la mort de Bernard de Clairvaux en 1153). Répondant à ce profil, Aelred est un abbé du nord de l'Angleterre dont l'horizon englobe la chrétienté tout entière. Il participe ainsi en 1141 à une mission à Rome dans le cadre d'un conflit de succession au siège archiepiscopal d'York. En tant qu'abbé, il entretiendra des relations étroites avec l'archevêque d'York et d'autres grands ecclésiastiques. D'après Walter Daniel, sa correspondance s'adressait aux plus grands, aux rois comme aux papes. Parallèlement, durant son abbatiat, Aelred mena une politique active pour solliciter les donations et conforter ainsi le patrimoine d'un monastère en pleine expansion. Or, dans les années 1170-1180, le contexte autour de Rievaulx se transforme : la collaboration entre l'abbé et l'archevêque d'York devient plus distante, la politique des abbés semble se resserrer sur des enjeux locaux mais aussi donner davantage de place aux solidarités spécifiquement cisterciennes<sup>33</sup>. Toutes ces raisons expliquent probablement les réserves posthumes émises à l'encontre d'Aelred et de sa politique abbatiale. Pour autant, la critique n'est pas frontale, elle se glisse dans des insinuations. En ce sens, l'accusation sous-jacente d'homosexualité ouvre vers une remise en cause de tout le

---

<sup>30</sup> Voir B.P. McGuire, *Brother and Lover. Aelred of Rievaulx*, New York, Crossroad, 1994, p. 136-137.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>32</sup> Voir Walter Daniel, *La Vie d'Aelred*, chapitres 15 et 22.

<sup>33</sup> Voir E. Jamrozik, *Rievaulx Abbey and its Social Context, 1132-1300. Memory, Locality, and Networks*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 183-184.

modèle communautaire pensé par Aelred pour Rievaulx<sup>34</sup>. C'est une forme de gouvernement abbatial, conforme aux valeurs cisterciennes du milieu du XII<sup>e</sup> siècle, reposant sur une collaboration étroite avec l'Eglise séculière et l'aristocratie laïque, qui est probablement déjugée au profit d'une stratégie d'ordre plus exclusive.

### Le bannissement amoureux

Pour finir, on peut tenter de poser quelques jalons concernant les raisons profondes qui ont conduit progressivement à faire du soupçon d'homosexualité un argument efficace des stratégies d'opposition. Mathew Kuefler, qui s'est intéressé à ce phénomène dans les sources narratives, notamment le roman courtois, a constaté une évolution dans le courant du XII<sup>e</sup> siècle, à savoir un recentrage des récits sur la relation entre le chevalier et la dame, subordonnant voire délaissant le lien d'amitié entre le seigneur et le vassal<sup>35</sup>. C'est à cette époque aussi que Walter Map († v. 1210) ironise sur la présomption de saint Bernard, persuadé de pouvoir faire revenir à la vie un jeune garçon mort en s'allongeant sur son corps : « il était sûrement le plus malchanceux des moines ; car jamais je n'ai entendu dire d'un moine qu'il s'était couché sur un garçon sans que celui-ci ne se lève aussitôt<sup>36</sup> ».

Les explications qui éclairent ce recours au soupçon d'homosexualité sont assurément variées. Kuefler évoque la mise en place des monarchies féodales qui s'accompagne d'une volonté de juguler les solidarités guerrières ou encore les effets de la réforme grégorienne qui cherche à mieux contrôler la culture aristocratique. Plus globalement, il apparaît que les modèles d'amitié aristocratique, laïcs ou religieux, ont prospéré soit à des époques de pouvoir monarchique fort, comme sous les premiers carolingiens, quand le gouvernement impérial pouvait valoriser le lien vassalique sans menace pour son autorité ; soit, à l'inverse, dans des périodes où les pouvoirs étaient peu centralisés, aux V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles, ou encore au XI<sup>e</sup> siècle et au début du XII<sup>e</sup> siècle : l'amitié jouait un rôle d'équilibre et de pacification dans la relation sociale. A partir du milieu du XII<sup>e</sup> siècle, on assiste à une restauration de la souveraineté qui se fait au détriment des liens privés d'homme à homme. L'amitié aristocratique, quand elle apparaît trop exclusive, est alors aisément perçue comme une menace pour le prince,

---

<sup>34</sup> Voir aussi les calomnies proférées à l'encontre de l'abbé à la suite de son élection et rapportées par Walter Daniel, *La Vie d'Aelred*, chapitre 26, p. 102.

<sup>35</sup> Voir M. Kuefler, « Male Friendship and the Suspicion of Sodomy... », p. 158-160.

<sup>36</sup> Walter Map, *De Nugis curialium*, cité dans B.P. McGuire, *Brother and Lover*, p. 134.



ou à l'inverse, quand elle implique le prince, c'est l'aristocratie elle-même qui peut réagir au nom de l'amour universel que le prince doit à tous ses sujets.

S'agissant de la lente dégradation de l'efficacité sociale des amitiés masculines, il faut y voir également une conséquence de la construction idéologique du mariage chrétien. Au XII<sup>e</sup> siècle, l'Eglise parachève un long processus de sacralisation du mariage qui comptera au nombre des sept sacrements fixés canoniquement au concile de Latran IV (1215) et tiendra une place centrale dans la grande offensive pastorale des derniers siècles du Moyen Âge. Comme on l'a vu, ce processus s'accompagne d'un rapprochement entre les domaines jusque-là peu compatibles de la sexualité et de l'amour vrai. Il faut bien mesurer la véritable révolution culturelle que représente cette concession des clercs puisque désormais la sexualité peut prétendre participer de l'ordre de la charité. On peut alors comprendre comment l'amitié masculine a pu souffrir d'un effet de miroir avec le mariage hétérosexuel. Tant que les modèles d'amour vrai ont été séparés du champ de la sexualité, l'hétéroaffectivité comme l'homoaffectivité ont été toutes deux valorisées. En revanche, à partir du moment où s'enclenche une légitimation, même timide, de la sexualité dans la relation hétérosexuelle au titre de l'amour vrai par le pouvoir intégrateur de l'*unitas carnis*, il n'existe plus qu'une seule alternative pour façonner le devenir des relations amoureuses entre hommes ou entre femmes : ou bien procéder à la même légitimation de la sexualité à l'intérieur de la relation amicale, ou bien au contraire expurger la relation amicale entre personnes du même sexe de toute effusion affective jugée trop intime, de façon à éviter la confusion avec l'amour vrai hétérosexuel. C'est bien sûr cette seconde voie qui va s'imposer.

Aelred a porté à son degré d'expression le plus intense un modèle affectif qui était en train de perdre de sa légitimité sociale et religieuse : à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, une homoaffectivité qui assume le risque de l'homosexualité n'est plus vraiment concevable dans le système chrétien. Les amitiés aristocratiques entrent dans un mouvement de repli sur la sphère privée, abandonnant leur efficacité sociale à mesure qu'elles sont fragilisées par le soupçon d'homosexualité. Parallèlement, le principe d'une double validité affective, mixte et entre personnes de même sexe, n'est plus tenable. La nouvelle norme du mariage hétérosexuel, celle de la sexualité amoureuse, ne pouvait triompher qu'au prix du déclassement de l'homoaffectivité. Sans modèle affectif reconnu socialement, l'homosexuel est condamné à n'être plus qu'un être

sexuel, progressivement et durablement naturalisé dans cet état. De cette façon, il apparaît que le scandale de l'homosexualité a résidé, plus encore que dans le fait d'être une sexualité réprouvée, dans l'interdit amoureux. C'était déjà la conviction de Michel Foucault, confirmée depuis par la mise en lumière de la dissociation historique entre l'amitié et la sexualité : « la culture chrétienne occidentale a banni l'homosexualité, la forçant à concentrer toute son énergie sur l'acte lui-même. Les homosexuels n'ont pas pu élaborer un système de cour parce qu'on leur a refusé l'expression culturelle nécessaire à cette élaboration<sup>37</sup> ». La radicalisation de l'intolérance envers les homosexuels qui s'opère autour du XIII<sup>e</sup> siècle est contemporaine d'une remise en cause – à tout le moins d'une perte d'innocence – du modèle social de l'amitié masculine. Dans le même temps, l'institution du mariage chrétien, cadre imposé de la cohabitation entre la sexualité et l'amour vrai, a probablement étouffé d'autres formes d'union (je pense notamment aux fraternités jurées étudiées par John Boswell ou Alan Bray<sup>38</sup>) qui se sont silencieusement rétractées au point d'être aujourd'hui particulièrement difficiles à percevoir par l'historien. Dès lors, il ne faut pas s'y tromper, si la répression sociale a dans ses agissements traqué et réprimé l'acte sexuel, ce sont bien le sentiment amoureux et ses implications en matière de style de vie qui, historiquement, ont formé le nœud du problème de l'homosexualité.

Damien BOQUET  
Université de Provence (Aix-Marseille I)  
UMR 6570 - TELEMME

---

<sup>37</sup> M. Foucault, « Sexual Choice, Sexual Act », *Salmagundi*, 58-59 (1982), repris dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Quarto Gallimard, 2001, p. 1148.

<sup>38</sup> Voir J. Boswell, *Les Unions du même sexe dans l'Europe antique et médiévale*, Paris, Fayard, 1996 et A. Bray, *The Friend*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 2003.