

B i b l i o t h è q u e
des
HISTOIRES

**La raison
des gestes**

dans l'Occident médiéval

par

JEAN-CLAUDE SCHMITT

nrf
Éditions Gallimard

Bibliothèque des Histoires

JEAN-CLAUDE SCHMITT

LA RAISON
DES GESTES
DANS L'OCCIDENT MÉDIÉVAL

nrf

GALLIMARD

Pour Valérie et Jeanne

Et la raison ne doit-elle pas être maîtresse de tous nos mouvements?

MOLIÈRE

Le Bourgeois gentilhomme, II, 3.

REMERCIEMENTS

Ce livre est né d'une enquête du Centre de recherches historiques et d'un séminaire collectif de l'École des hautes études en sciences sociales. Que Jacques Le Goff, Jean-Claude Bonne, Michel Pastoureau, qui ont animé ce séminaire avec moi, que les chercheurs et les étudiants qui, au fil des années, s'y sont succédé, trouvent ici le témoignage de ma gratitude. À ce témoignage, je tiens aussi à associer la mémoire de notre collègue et ami trop tôt disparu, Pierre Fénot.

Ma reconnaissance s'adresse pareillement aux deux institutions américaines, Dumbarton Oaks et le Woodrow Wilson Center, qui m'ont permis, à Washington, en 1987-88, d'achever mes recherches et une première rédaction de ce livre.

Je remercie ma première lectrice, Pauline, et les critiques avisés qui m'ont fait bénéficier, jusqu'au dernier moment, d'utiles suggestions : ce sont, outre ceux que j'ai déjà nommés, Richard C. Trexler, le Père Pierre-Marie Gy o.p. et Pierre Nora qui a bien voulu accueillir ce livre dans sa collection. Aux Éditions Gallimard, les suggestions de Louis Évrard, la lecture rigoureuse d'Isabelle Châtelet m'ont été d'une aide inestimable. La maquette a été réalisée par Pierre Bénard, les dessins sont de Philippe Mercier ; ce livre doit beaucoup à leurs soins et leurs talents.

INTRODUCTION

À la fin du x^e siècle, un moine de l'abbaye de Saint-Remi de Reims, Richer, entreprend de poursuivre les *Annales* rémoises d'Hincmar et de Flodoard et de dédier son ouvrage à l'archevêque de Reims, Gerbert. De l'observatoire privilégié qu'est la métropole ecclésiastique de Reims, il raconte l'accession au trône de la nouvelle dynastie des Robertiens et de Hugues Capet lui-même. Alors que celui-ci n'est encore que duc, en 981, il rencontre à Rome l'empereur Otton II. Durant leur entretien, l'empereur dépose malicieusement son épée sur une chaise pliante et donne un baiser à Hugues, signe qu'il veut oublier tous ses griefs anciens à son égard. À la fin de l'entrevue le roi « se retourne pour demander son épée et le duc, s'écartant un peu de lui, se baisse pour la prendre, puis la porter derrière le roi. Elle a été laissée sur le siège à dessein (*ex industria*) pour que le duc, en portant l'épée à la vue de tous les assistants, montre qu'il est disposé à la porter à l'avenir ». Ainsi, même en dehors d'une cérémonie rituelle d'investiture, un tel geste, accompli par inadvertance, aurait fait symboliquement du duc l'« homme » de l'empereur.

Mais l'évêque qui accompagne le duc pour lui servir d'interprète se précipite pour l'empêcher de prendre l'épée : il la lui arrache des mains et c'est lui qui, sans trop de risques puisqu'il est un prélat de l'Église, la porte derrière l'empereur. Plus tard, devenu roi, Hugues ne manquera pas de rappeler fréquemment la sagesse de son fidèle évêque¹.

Les gestes qui sont évoqués ici font écho à d'autres gestes mentionnés par Richer et qui concernent un ancêtre du duc Hugues

et un autre empereur, le Carolingien Charles le Simple. S'inspirant de Flodoard, Richer rappelle en effet comment les grands feudataires réunis autour de l'empereur observaient avec colère les faveurs que celui-ci réservait à son favori, Haganon : il le faisait asseoir à ses côtés alors que les grands étaient tenus à distance ; Haganon allait parfois jusqu'à enlever de la tête de l'empereur le bonnet qu'il portait pour s'en coiffer lui-même ; la coupe fut pleine lorsque Charles fit asseoir sur le même rang Haganon à sa gauche et à sa droite le duc Robert, l'aïeul de Hugues Capet. Robert, offusqué de se voir traité à peine mieux que son rival, se révolta et partit rejoindre les siens pour commenter avec eux l'affront subi. Plus tard, feignant de se réconcilier, Robert et Charles échangèrent des baisers bien qu'en fait ils fussent toujours ennemis².

Richer veut montrer que les gestes passés et présents qu'il décrit et observe relèvent d'un code rigoureux des honneurs. Il sait que porter l'épée de l'empereur, s'asseoir à ses côtés, coiffer son bonnet, ne sont pas simple affaire d'étiquette : ces gestes font des hommes ce qu'ils sont. Il entend rappeler aussi que les gens d'Église, comme lui et comme l'évêque du premier récit, connaissent les usages et mesurent la portée des gestes : tel que Richer le met en scène après les événements, l'évêque qui accompagne le duc Hugues « sait » que le duc doit devenir roi des Francs et qu'il ne peut donc porter l'épée de l'empereur sans compromettre sa souveraineté future. Et naturellement, Richer, lui aussi, sait tout cela mieux que personne, puisqu'il est moine et historien : sous sa plume, les gestes des individus écrivent l'histoire d'une dynastie promise au trône ; une promesse qui se réalisa effectivement en 987, à l'avènement de Hugues Capet, dont Richer fut un témoin direct.

La civilisation médiévale, à laquelle appartiennent ce récit et les événements qu'il rappelle, a parfois été appelée une « civilisation du geste »³. Le témoignage de Richer permet de donner un double sens à cette expression : non seulement les gestes, définis de la manière la plus générale comme les mouvements et les attitudes du corps, revêtent au Moyen Âge, dans les relations sociales, une très grande importance, mais ils sont perçus comme tels et peuvent devenir, au moins pour les clercs, objets de réflexion politique, historique, éthique et même théologique.

La « faiblesse de l'écrit » fournirait une première explication de l'importance des gestes au Moyen Âge. Marc Bloch a fortement insisté sur la ritualisation de la société féodale, où il voyait s'exprimer le sens du concret d'une culture étrangère aux subtilités de la chose écrite : « Dans les contrats, écrivait-il par exemple, les volontés se nouaient essentiellement au moyen de gestes et parfois de mots consacrés, de tout un formalisme, en un mot, très propre à frapper les imaginations peu sensibles à l'abstrait⁴. » En effet, nous imaginons mal aujourd'hui qu'une promesse orale et un simple geste puissent avoir « force de loi », valoir pour preuve « juridique », qu'ils puissent lier autant, sinon plus, qu'un acte notarié et une signature. Il n'en allait pas ainsi dans la société féodale : c'est à partir du XIII^e siècle seulement, grâce d'une part au renouveau de la ville et des activités commerciales, d'autre part à l'essor des États, de leurs administrations (chancelleries, archives, etc.) que se généralisent les pratiques de l'écrit et que se constitue une nouvelle culture de l'écrit, au sens très riche que la langue anglaise donne au mot *literacy*.

Pourtant, il ne faudrait pas opposer schématiquement « culture du geste » et *literacy*. D'abord parce que la civilisation médiévale (comme d'ailleurs la nôtre) a toujours connu et l'une et l'autre : entre elles et entre les différentes époques, tout est affaire de dosage et aussi de prééminence dans l'échelle des valeurs symboliques reconnues à l'une ou l'autre activité. Si la société féodale est assurément une « civilisation du geste », elle accorde simultanément à l'écriture une valeur d'autant plus grande que celle-ci est plus rare, que sa principale fonction est de transcrire la Parole de Dieu, l'Écriture par excellence, et qu'à ce titre elle est l'apanage des clercs, qui jouissent dans la chrétienté d'une sacralité les plaçant au-dessus du commun des hommes. Enfin, il ne faut pas oublier que l'écriture aussi est un geste, à une époque où il n'y a pas d'autre écriture possible que celle de la main (elle aussi riche d'un symbolisme très fort) courant sur le parchemin.

Il reste que l'écriture est la chose des clercs, d'une élite très minoritaire de la culture lettrée, et que les clercs écrivent en latin, qui est la langue du livre le plus sacré, la Bible, mais non la langue communément parlée. Pour tous les autres, l'écriture est prestigieuse, mais comme inaccessible. Aux gestes ils reconnaissent une valeur et une puissance supérieures à celles que détient

un parchemin. Suivant le récit de Richer, l'empereur Otton lui-même n'a que faire d'une charte pour soumettre le duc Hugues à son autorité : il lui suffit de lui faire porter son épée. Un écrit serait ici de peu d'utilité ; quand ils existent, les engagements écrits ne sont pas premiers, ils viennent seulement ratifier un geste et une parole vive⁵.

Mieux que l'écrit, les gestes engagent la personne tout entière ; ils assurent un contact physique entre les personnes ou avec des objets eux-mêmes revêtus d'une haute valeur symbolique et dont certains détiennent une puissance sacrée (une épée, un reliquaire, une hostie...). Ce faisant, ils permettent la transmission des pouvoirs politiques ou religieux qui sont le fondement de la cohésion sociale, ils en manifestent publiquement la force, ils en façonnent l'image vivante : ainsi quand le seigneur reçoit entre ses mains l'hommage de son vassal⁶, ou quand l'évêque impose la main sur la tête humblement courbée d'un nouveau prêtre. Dans toutes ces occasions, l'écrit peut intervenir, conserver le souvenir pour la postérité, enregistrer des témoignages dûment scellés : mais c'est le geste qui donne sa force à l'acte, qui noue les volontés, qui associe les corps.

Le serment de Harold, dans la *Tapisserie de Bayeux*, est justement célèbre : la scène se passe dans une église, comme le montre l'autel sur lequel a été placé un premier reliquaire ; Harold y pose la main gauche. En même temps, comme écartelé par son propre geste, il touche de l'extrémité des doigts de la main droite un autre reliquaire, placé sur un brancard (*ill. 1*)⁷. La légende qui court au-dessus de la scène ne laisse aucun doute sur la signification et l'importance du geste : *sacramentum fecit*, « il a prêté un serment ». Ou plutôt un « sacrement », c'est-à-dire, ici, un acte qui engage les puissances du sacré. Un acte plein de risques, car le parjure déchaîne la vengeance divine : Harold, d'ailleurs, ne fut-il pas défait à Hastings par Guillaume le Conquérant ? Ainsi est-il possible que l'image, réalisée dix à vingt ans après les événements, annonce déjà le sort de Harold : le double geste symbolise peut-être la duplicité du duc, qui pose la main gauche sur un reliquaire, ce qui n'est pas de bon augure...

Les rôles étendus des gestes sont à la mesure de la place du



1. Le serment de Harold. En présence du duc Guillaume, trônant en majesté, Harold prête serment simultanément sur deux reliquaires : signe de duplicité ?
Tapisserie de Bayeux (fin du XI^e siècle), Bayeux.

corps dans la chrétienté médiévale. La ritualisation du corps y est une donnée fondamentale, que manifestent par exemple les gestes qui expriment les sentiments et qui offrent le spectacle du rire ou des larmes. Dans la *Chanson de Roland*, c'est par des gestes seulement que Charlemagne marque son émotion face au courroux de son neveu : il baisse la tête, se lisse la barbe, tord sa moustache, et finalement pleure⁸. Or, la description de tels comportements et, à plus forte raison, l'interprétation qui en est donnée à cette époque s'articulent sur le principe clé de toute l'anthropologie médiévale : l'homme y est défini comme l'association d'un corps et d'une âme, et cette association est le principe anthropomorphe d'une conception générale de l'ordre social et du monde, tout entière fondée sur la dialectique de l'intérieur et de l'extérieur. Dans le corps de l'homme et le spectacle de la société, les gestes, à leur mesure, figurent cette dialectique ou mieux encore l'incarnent. Ils dévoilent au dehors les secrets mouvements de l'âme, cachée à l'intérieur de la personne. Disciplinés, ils peuvent en retour contribuer à dompter l'âme et à l'élever vers Dieu.

Parler des gestes, c'est d'abord parler du corps. Or le corps chrétien est ambivalent : d'une part il est l'occasion du péché, il est la « prison de l'âme », il freine l'homme sur la voie du salut. Ce jugement défavorable rejait sur la valeur prêtée aux gestes, dans la mesure où ces derniers expriment, prolongent le corps, en figurent les mouvements. Mais par ailleurs, il est sans cesse rappelé que c'est dans son corps, et notamment par des gestes de charité et de repentir, que l'homme peut faire son salut. Pour le chrétien, le corps est comme un mal nécessaire : le mythe fondateur du christianisme raconte lui-même une « prise de corps », l'Incarnation du Fils de Dieu, qui est le gage de la rédemption de l'humanité déchue ; à cette fin aussi, le « corps du Christ » continue tous les jours d'être sacrifié et distribué à tous les chrétiens dans le rituel eucharistique. S'il y a de mauvais gestes, il n'est donc pas moins nécessaire qu'il s'en trouve aussi de bons, en premier lieu ceux dont le Christ a donné l'exemple.

Le « corps » du Christ, c'est aussi son « corps mystique », expression qui se diffuse à la fin du Moyen Âge et qui désigne la société chrétienne tout entière. L'Église militante qui aspire à la gloire d'être réunie, au jour du Jugement, à son Créateur. Or, de même que le corps humain a une tête et des membres,

ment p. 138. Ces aspects seront développés par Chiara Frugoni (Rome) dans l'étude d'ensemble qu'elle prépare sur l'iconographie de saint François.

64. Ambrogio Bondone, dit Giotto, Paris, musée du Louvre, retable de bois 3,13 x 1,65 m (la prédelle représente le songe d'Innocent III, l'approbation de l'ordre par le pape et le sermon aux Olseaux); Florence, Basilique de Santa Croce, Chapelle Bardi, fresque.

65. C. CAROZZI, « Douceline et les autres », dans *La Religion populaire en Languedoc du XIII^e siècle à la moitié du XIV^e siècle*, Cahiers de Fanjeaux 11, 1976, pp. 251-267; A. VAUCHEZ, *Les Laïcs au Moyen Âge...*, 1987, p. 189 s.

66. R. KIECKHEFFER, *Unquiet Souls...*, 1984, p. 153.

67. J. RUYSBROECK, *The Adornment of the Spiritual Marriage*, II, 19, d'après la trad. angl. citée par J. G. DAVIES, *Liturgical Dance...*, 1984, p. 47.

68. JACQUES DE VITRY, *Vie de Marie d'Oignies*, cité par M. PARISSÉ, *Les Nonnes au Moyen Âge*, Le Puy, Christine Bonneton, 1983, p. 234.

69. C. W. BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast...*, 1987, spécialement p. 251 s.

70. A. VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident...*, 1981.

71. R. KIECKHEFFER, *op. cit.*, p. 139. Sur les flagellants et le rapport entre la Peste Noire et leurs attitudes pénitentielles, voir aussi : *Id.*, « Radical Tendencies in the Flagellant Movement of the Mid-Fourteenth Century », *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 4, 1974, pp. 157-176.

IX

L'efficacité symbolique

1. Pour une discussion de ce concept, voir Fr. ISAMBERT, *Rite et efficacité symbolique...*, 1979.

2. A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen...*, 1909, I, p. 107 s. et A.-G. MARTIMORT, *L'Église en prière...*, 1983, vol. III. Pour les premiers siècles chrétiens, voir la série des études de Fr.-J. DÖLGER « Beiträge zur Geschichte... », 1958-1967.

3. BENEDEIT, *Le Voyage de saint Brendan*, vv. 203-208, éd. E. Ruhe, Munich, W. Fink Verlag (Klassische Texte des Romanischen Mittelalters, 16), 1977, p. 50 (version du début du XII^e siècle).

4. F. C. TUBACH, *Index exemplorum*, Helsinki, 1969 (Folklore Fellow Communications 204). n^{os} 1345 à 1353, spécialement : A. LECOY DE LA MARCHE, *Anecdotes historiques, légendes et apologues... d'Étienne de Bourbon*, Paris, 1877, n^o 32, pp. 41-42.

5. BONAVENTURE, *In Ill Sent.*, D. 25, art. 1, q. 3 : « ... sicut est de Unitate et Trinitate, quam possunt nosse ex ipso actu consignationis : consignans enim se in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti », cité par P.-M. GY, « Évangélisation et sacrements au Moyen Âge », dans Ch. ANNENGISSER-Y. MARCHASSON, *Humanisme et foi chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1976, pp. 565-572 (p. 568, n. 23). Cf. aussi J.-Cl. SCHMITT, « Du bon usage du Credo », dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome, École française de Rome, 1981, pp. 337-361.

6. JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, trad. franç. J.-B. Roze, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, I, pp. 51-52 ; J.-P. DEREMBLE-C. MANHES, *Les Vitraux légendaires de Chartres. Des récits en images*, Paris, Desclée de Brouwer, pp. 46-47, ill. 36-38.

7. J.-Cl. SCHMITT, « Les "superstitions" », dans *Histoire de la France religieuse*, sous la dir. de J. Le Goff et R. Rémond, t. I, Paris, Le Seuil, 1988, pp. 417-551 ; D. HARMENING, *Superstitio. Ueberlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlichtheologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1979.

8. J.-Cl. SCHMITT, *Le Saint Lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1979, p. 102 et suiv.

9. N. COHN, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge. Fantômes et réalités*, Paris, Payot, 1982 (éd. angl. 1975).

10. N. BELMONT, « Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales », dans *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie* (sous la direction de M. Izard et P. Smith), Paris, Gallimard, 1979, pp. 53-70.

11. E. LE ROY LADURIE, *Montaillou village occitan...*, 1975, p. 465 s.

12. W. STEINERT, *Der Bamberger Dom*, Königstein-im-Taunus, 1986, pp. 17-21 et ill. p. 9.

13. J. WIRTH, « Sainte Anne est une sorcière... », 1978, pp. 449-480.

14. En dernier lieu : R. BARTLETT, *Trial by Fire and Water...*, 1986. Sur les nouvelles pratiques judiciaires : *L'Aveu. Antiquité et Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 1986.

15. P. M. GY, « Collectaire, rituel, processionnel », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 44, 1960, 3, pp. 441-469 (462).

16. AUGUSTIN, *Civitas Dei*, X, 5 : « *Sacramentum est sacrae rei signum* », et *Quaestiones in Pentateuch.*, 84 : « *Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma* », repris entre autres par PIERRE LOMBARD, *Libri IV Sententiarum*, IV, Dist. I, cap. II, *Quid sit sacramentum*.

17. P. GALTIER, « Imposition des mains... », 1937, pp. 464-466.

18. AUGUSTIN, *De baptismo*, III, 16, 21 (P.L. 43, col. 14) : « *Manus impositio... quid est aliud nisi oratio super hominem ?* » Même expression (*orationem manus impositionis*) à propos du baptême des catéchumènes dans *De peccatorum meritis et remissione*, II, 26 (P.L. 44, col. 176).

19. P.L. 182, col. 614.

20. HERMANN LE JUIF, *Opusculum de conversione sua*, cap. XIX, P.L. 170, col. 831-832. Cf. l'éd. et la présentation de G. NIEMEYER, MGH, *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters IV*, 1963.

21. Les statuts synodaux de l'évêque de Paris Eudes de Sully s'ordonnent selon les sept sacrements : O. PONTAL, *Les Statuts synodaux français du XIII^e siècle, précédés de l'histoire du synode diocésain depuis ses origines*, t. I, *Les Statuts de Paris et le synodal de l'Ouest*, Paris, Bibliothèque nationale, 1971.

22. J.-B. MOLIN-Pr. MUTEMBE, *Le Rituel du mariage en France...*, 1973. La même évolution est sensible en Italie, mais plus tardivement : Chr. KLAPISCH-ZUBER, « Zacharie ou le père évincé... », *Annales E.S.C.*, 1979, 6, pp. 1216-1243.

23. Paris, B. N., lat. 3898, f^o 293 (*Décret*, Pars II, Causa XXVIII). Cf. A. MELNIKAS, *The Corpus of the Miniatures in the Manuscripts of Decretum Gratiani*, Rome (Studia Gratiana, XVI-XVIII), 1975, 3 vol. (vol. III, pl. II).

24. « *Fides autem consensus est quando, etsi non constringant manum, corde et ore consentit ducere* », cité par K. GROSS, « Menschenhand und Gotteshand... », 1985, pp. 209-210.

25. C. VOGEL, « Une mutation culturelle inexplicée : le passage de l'eucharistie communautaire à la messe privée », *Revue des sciences religieuses*, 1980, 3, pp. 231-250.

26. J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia...*, 1948, II, p. 247.

27. M. ANDRIEU, *Immixtio et consecratio...*, 1924.

28. L'*Ordo I* a été édité par M. ANDRIEU, *Les Ordines romani...*, t. II, 1948, pp. 65-108 (p. 96, §§ 89-90 pour la consécration). Cf. P. BATIFFOL, *Leçons sur la messe*, Paris, 1947, pp. 67-99.

29. P.-M. GY, « Quand et pourquoi la communion dans la bouche a-t-elle remplacé la communion dans la main... », 1978, p. 117-122.

30. Y. CONGAR, « Modèle monastique et modèle sacerdotal en Occident de Grégoire VII (1073-1085) à Innocent III (1198) », dans *Études de civilisation médiévale (IX^e-XIII^e siècles)*, Mélanges offerts à E.-R. Labande, Poitiers, C.E.S.C.M., 1974, pp. 153-160.