



Através do olhar do Outro

*Reflexões acerca da sociedade
medieval europeia (séculos XII-XV)*

José Albuquerque Carreiras, Giulia Rossi Vairo
e Kristjan Toomaspoeg (eds.)



Através do olhar do Outro

*Reflexões acerca da sociedade
medieval europeia (séculos XII-XV)*

À travers le regard de l'Autre

*Réflexions sur la société médiévale
européenne (XII^e-XV^e siècles)*

José Albuquerque Carreiras, Giulia Rossi Vairo
e Kristjan Toomaspoeg (eds.)

2018

FICHA TÉCNICA

Título

Através do olhar do *Outro*
Reflexões acerca da sociedade medieval europeia
(séculos XII-XV)

Editores

Coordenadores

José Albuquerque Carreiras
Giulia Rossi Vairo
Kristjan Toomaspoeg

Data

Julho 2018

Edição

Instituto Politécnico de Tomar

Design

Gabinete de Comunicação e Imagem
Instituto Politécnico de Tomar

Impressão

Europress, Lda.

Depósito Legal

443688/18

ISBN

978-989-8840-23-3

Tiragem

150 exemplares

Apoios

Fundação para a Ciência e Tecnologia
Instituto de Estudos Medievais

Obra financiada pelos Fundos Nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do Programa Fundo de Apoio à Comunidade Científica e do Projeto Estratégico do Instituto de Estudos Medievais com a referência UID/HIS/00749/2013

Mujeres “otras”: deslindes (medievales y contemporáneos) del homoerotismo femenino

RAFAEL M. MÉRIDA JIMÉNEZ

I.

Como resulta bien sabido, las investigaciones sobre el homoerotismo femenino en las culturas europeas del Occidente medieval han tropezado con múltiples problemas durante las últimas cuatro décadas, período durante el que han empezado a florecer y desarrollarse¹. Una de sus consecuencias se concretaba en la observación de Jacqueline Murray, quien sugería que «las lesbianas medievales se han vuelto invisibles, relegadas a las notas a pie de página y a referencias marginales en los trabajos de historiadores de la mujeres y de la homosexualidad masculina»². No cabe duda de que tal afirmación es hasta cierto punto cierta, pero también paradójicamente confusa. A mi juicio, el lesbianismo medieval ha resultado invisible por varias razones que se interrelacionan y complementan: sigo creyendo que no constituye exclusivamente el resultado de la marginación de la historiografía presente como, ante todo, la circunstancia de su propia ubicación periférica a lo largo del Medioevo cristiano. Por ejemplo, si John Boswell apenas introdujo referencias sobre estas prácticas en su clásica monografía publicada en 1980 no fue porque no constituyera parte de su proyecto sino porque la abundancia comparativa de testimonios disponibles sobre el homoerotismo masculino contrastaba con las escasas noticias de

¹ Utilizaré el concepto “homoerotismo femenino” porque me resulta harto problemático el uso de “lesbianismo” para describir sentimientos o experiencias como los que voy a abordar (inevitablemente, como hablantes, los vinculamos a su acepción actual: lo mismo valdría para las palabras “gay” y “homosexual”, por supuesto).

² MURRAY, Jacqueline, «Twice Marginal and Twice Invisible. Lesbians in the Middle Ages», en Vern. L. BULLOUGH y James A. BRUNDAGE (eds.), *Handbook of Medieval Sexuality*, Garland, New York, 1996, pp. 191-193.

que disponía para dotar de entidad documental las prácticas homoeróticas femeninas³. En la introducción a su ensayo de 1994, titulado *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, recordaba un factor de capital importancia ahora: «La inmensa mayoría de la fuentes históricas premodernas fueron escritas por hombres, para hombres y sobre hombres; las mujeres aparecen en ellas como una propiedad o como objetos de deseo sexual»⁴. Se trata, en definitiva, del mismo problema que han advertido muchos otros estudiosos que han examinado las representaciones de la sexualidad en los archivos eclesiásticos y civiles de diversas áreas europeas. Así, por ejemplo, Michael Roche confirmaba que «entre los cientos de casos sobre sodomía en Florencia que he revisado, de un período de casi dos siglos, no he encontrado siquiera uno de relaciones sexuales entre mujeres»⁵. Guido Ruggiero coincidía en que el homoerotismo femenino no fue perseguido en el ducado de Venecia durante los siglos XIV y XV⁶.

Pero Helmut Puff editó el proceso penal de una causa acaecida en la ciudad alemana de Speyer, en 1477⁷, en donde se enjuició a Katherina Hetzeldorfer, quien confesó haber mantenido una relación amorosa y sexual durante dos años con otra mujer. Las mujeres interrogadas afirmaron que Katherina les ocultó con total éxito su género biológico. Katherina Hetzeldorfer fue condenada a morir ahogada en el Rin, a pesar de que la naturaleza de su crimen quedase innominada en el documento procesal. ¿Era Katherina una “persona trans” o una “lesbiana”? Según qué lente

³ Me refiero, claro está, a BOSWELL, John, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, University of Chicago, Chicago, 1980, pp. 220-221 y 265-266.

⁴ Id., *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, Villard, New York, 1994, p. XXVII.

⁵ ROCHE, Michael, *Forbidden Friendships. Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*, University of Oxford, New York, 1996, p. 258, traducción del autor (t.d.a.).

⁶ RUGGIERO, Guido, *The Boundaries of Eros. Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, University of Oxford, New York, 1985, p. 189.

⁷ PUFF, Helmut, «Female Sodomy: The Trial of Katherina Hetzeldorfer (1477)», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 30, 2000, pp. 41-61.

apliquemos, podríamos tejer una u otra genealogía – o ninguna, u otra alternativa –, en la medida en que los testigos del juicio también aseguraron que se comportaba como un hombre, tanto física como psicológicamente. No era la suya, por consiguiente, una relación entre pares, sino una relación jerárquica que reproducía la subordinación entre varón y hembra. Puede ser que muchos otros testimonios vean la luz en el futuro y/o que sean reevaluados con nuevas herramientas⁸. En todo caso, convendría siempre evocar la reflexión de David Halperin, a propósito de algunos de los resultados obtenidos durante las tres últimas décadas del siglo XX: «Aquellos historiadores de la sexualidad que redescubren con términos conceptuales modernos los fenómenos culturalmente específicos que observan en el lejano documento histórico se comportan, en efecto, como turistas en los archivos: malinterpretan las prácticas sexuales del periodo que estudian, a la manera de versiones exóticas de algo familiar»⁹.

Disponemos de referencias indirectas sobre el homoerotismo femenino en documentos religiosos que condenaban las prácticas sodomíticas. Allen J. Frantzen analizó los penitenciales y cánones anglosajones más antiguos y confirmaba la presencia de penas variadas: el atribuido a Teodoro legislaba que «si una mujer fornicaba con otra deberá cumplir una pena de tres años», mientras que el de Beda, además, abundaba en que si ambas eran monjas, debían cumplir penitencia por un periodo de siete años¹⁰. El estudio de los penitenciales del periodo comprendido entre 550 y 1150 acometido por Pierre Payer demostró que aunque las alusiones a las prácticas homoeróticas femeninas eran menos numerosas que las relativas a la sodomía entre

⁸ Como, por ejemplo, ofrecen las aportaciones del volumen titulado *The Lesbian Premodern*, GIFFNEY, Noreen, SAUER, Michelle M., WATT, Diane (eds.), Palgrave Macmillan, New York, 2011.

⁹ HALPERIN, David M., *How to Do the History of Homosexuality*, University of Chicago, Chicago, 2002, p. 60 (t.d.a.).

¹⁰ FRANTZEN, Allen J., *Before the Closet: Same-Sex Love from «Beowulf» to «Angels in America»*, University of Chicago, Chicago, 1998, pp. 150-151.

hombres, tampoco menudeaban, pues en catorce penitenciales europeos se recogían los castigos correspondientes¹¹.

Aunque los tratados científicos y médicos cristianos prestaron mayor atención a los hermafroditas y eunucos que a las prácticas homosexuales, masculinas y femeninas, según constatase Joan Cadden¹², conviene recordar que una versión latina del *Canon de Medicina* de Avicena, de enorme influencia en la Europa medieval, dedicaba una sección a explicar las causas fisiológicas de las prácticas homosexuales femeninas¹³. La importancia de las versiones, exégesis y revisiones de los tratados de Avicena o de Averroes en los centros universitarios europeos resulta incuestionable, al igual que otras fuentes de origen árabe en donde se abordaron las causas fisiológicas de las relaciones homoeróticas, tanto entre hombres como entre mujeres¹⁴.

Las tradiciones literarias aportan testimonios que deben valorarse con rigor añadido. Peter Dronke analizó dos poemas del siglo XII escritos en latín en donde vislumbraba una apasionada relación física entre dos mujeres¹⁵. Estos versos han sido relacionados por Matter (1986 y 1989-1990) con las cartas de Hadewijch de Amberes¹⁶, ya en el siglo XIII, que bien podrían entrelazarse, hacia atrás, con la correspondencia de Hildegarda

¹¹ PAYER, Pierre J., *Sex and the Penitentials. The Development of a Sexual Code, 550-1150*, University of Toronto, Toronto, 1984, p. 138. Véanse también las aportaciones de BROOTEN, Bernadette J., *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, University of Chicago, Chicago, 1996.

¹² CADDEN, Joan, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science, and Culture*, University of Cambridge, Cambridge, 1993, pp. 218-227.

¹³ JACQUART, Danielle y THOMASSET, Claude, *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Labor, Barcelona, 1989, p. 174.

¹⁴ LEMAY, Helen R., «Human Sexuality in Twelfth- through Fifteenth-Century Scientific Writings», en Vern L. BULLOUGH y James A. BRUNDAGE (eds.), *Sexual Practices and the Medieval Church*, Prometheus, New York, 1994, pp. 194-197.

¹⁵ DRONKE, Peter, *Medieval Latin and the Rise of European Love Lyric*, University of Oxford, Oxford, 1968, pp. 476-482.

¹⁶ MATTER, E. Ann, «My Sister, My Spouse: Woman-Identified Women in Medieval Christianity», *Journal of Feminist Studies in Religion*, 2, 1986, pp. 81-93. Véase también su artículo: EAD., «Discourses of Desire: Sexuality and Christian Women's Visionary Narratives», *Journal of Homosexuality*, 18, 1989-1990, pp. 119-131.

de Bingen, según la lectura homoerótica de la espiritualidad conventual femenina propuesta por Holsinger y Wiethaus¹⁷, o con los intentos de contextualización del erotismo en las canciones amorosas de las *trobairitz* en lengua occitana, y muy en especial en la *cansó* atribuida a Bieiris de Romans. Si aceptáramos el contenido homoerótico de «Doña María, mérito y delicado valor» [«Na Maria, pretz e fina valors»], nos hallaríamos ante el único testimonio del homoerotismo femenino narrado en primera persona de las literaturas románicas de todo el Medioevo. Angelica Rieger, quien resumió las esquivas percepciones críticas suscitadas por esta canción, le atribuyó una autoría femenina indiscutible, pero concluía su atento análisis afirmando que «la motivación poética de Bieiris no deriva de una relaciónlésbica»¹⁸.

II.

En el año 2003 vio la luz una de las aportaciones más interesantes de las dos últimas décadas en torno a las representaciones culturales del deseo homoerótico femenino: *The Literature of Lesbianism*, de Terry Castle¹⁹. Aunque se trate de una antología de textos literarios que no incorpora piezas medievales, su ambicioso marco cronológico – del siglo XVI hasta los años 60 del siglo XX – y su considerable extensión – superior a las mil cien páginas – resultan encomiables. En especial, me interesa valorar qué entiende Castle por «literatura del lesbianismo» y cómo se interrelaciona con el arco temporal escogido, anunciado en el subtítulo. La respuesta aparece

¹⁷ HOLSINGER, Bruce W., «The Flesh of the Voice: Embodiment and the Homoerotics of Devotion in the Music of Hildegard of Bingen (1098-1179)», *Signs*, 19, 1993, pp. 92-125; WIETHAUS, Ulrike, *Maps of Flesh and Light: The Religious Experience of Medieval Women Mystics*, New York University, Syracuse, 1993.

¹⁸ RIEGER, Angelica, «Was Bieiris de Romans Lesbian? Women's Relations with Each Other in the World of the Troubadours», en William D. PADEN (ed.), *The Voice of the Trobairitz. Perspectives on the Women Troubadours*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1989, p. 92.

¹⁹ CASTLE, Terry, *The Literature of Lesbianism. A Historical Anthology from Ariosto to Stonewall*, Columbia University, New York, 2003.

desarrollada a lo largo de su introducción y también en los comentarios a los autores y obras elegidos. El simple hecho de que me esté refiriendo a “autores” y no a “autoras” constituye una pista que aclara las dimensiones semánticas del título: su tesis es que para entender muchas de las costuras histórico-culturales fundamentales que favorecen el nacimiento de la “literatura lésbica” – la escrita por lesbianas – esta debe encuadrarse en un marco más amplio, precisamente el que ella propone, en donde conviven textos redactados tanto por hombres como por mujeres (homosexuales o no). Es decir, que no debieran sorprendernos ni las presencias de Ariosto, Montaigne o Shakespeare ni las páginas compuestas por Ernest Hemingway, Graham Greene o Isaac Bashevis Singer... La hipótesis de trabajo de Castle sería la siguiente:

«La “idea” de lesbiana nunca ha sido propiedad intelectual exclusiva del sexo femenino. [...] Mi tesis aproximada es que en el Occidente moderno el descubrimiento mental colectivo – de que *las mujeres pueden amarse y desearse como los hombres las aman y desean* – es registrado visiblemente por primera vez en escritos de hombres: aquellos poetas y eruditos humanistas de la Europa de los siglos XVI y XVII [...]. Este patrón de propiedad simbólica sólo sería interrumpido hacia principios del siglo XX, con la escritura fervientemente safofílica de Renée Vivien, Natalie Barney, Gertrude Stein, H.D., Radclyffe Hall, Amy Lowell, Virginia Woolf y muchas otras²⁰».

Por consiguiente, el marco cronológico no es casual sino causal. Según Terry Castle, aquellos humanistas de los siglos XVI y XVII inspirados por las ediciones pioneras de los fragmentos de Safo de Lesbos, junto a las de otros autores clásicos, como Ovidio o Marcial, fueron quienes primero explorarían el lesbianismo y quienes se lo apropiarían. Si introduzco ahora esta información es porque, tal como he apuntado en la sección precedente, tal punto de partida resulta solo en parte cierto: las prácticas homoeróticas femeninas no fueron extrañas en el Medioevo europeo y disponemos de

²⁰ *Ibidem*, cit., p. 6.

piezas medievales que desestabilizan en parte el marco cronológico, cultural y lingüístico propuesto por Castle.

Pero si introduzco este paréntesis es, igualmente, porque pienso que quizá debiéramos ser menos esencialistas al investigar el erotismo medieval. Tal vez la invisibilidad del homoerotismo femenino en la Edad Media pueda deberse, también, a nuestra desubicación presentista: buscamos mujeres (auto)identificadas como "lesbianas", en lugar de deseos, sentimientos o prácticas alejados de las etiquetas identitarias que fueron forjándose a partir del Renacimiento y, con espectacular intensidad, a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Así, por ejemplo, la ausencia de datos en los archivos civiles del norte de Italia, a la que antes aludía, contrasta con las escasas pero notables alusiones en otras modalidades documentales, como los sermones de Bernardino de Siena – uno de ellos predicado en la Florencia de 1425 –. Según analizara Franco Mormando, «Bernardino parece aceptar la atracción entre mujeres de forma casual, sin conmoción o sorpresa, y supone que será igual entre su público. [...] Se trata de algo sorprendente, pues sus sermones fueron pronunciados ante públicos en los que las mujeres, en apariencia, formaban el grupo más numeroso»²¹.

Si bien podemos aceptar que, a la luz de los testimonios conocidos y a diferencia de la indiscutible tradición en lengua latina de lírica homoerótica masculina²², apenas disponemos de piezas en primera persona que atestigüen el deseo erótico entre las mujeres cristianas medievales (en buena medida porque la creación literaria estuvo en manos de varones), y por consiguiente, debemos compartir, con Monica H. Green, que «las limitaciones del uso de la literatura de creación como fuente histórica: por una parte, sencillamente no existe sustituto de las voces de las propias mujeres para realizar la crónica de la historia de las mujeres; por otra, tales fuentes son tan frustrantemente escasas que no podemos apreciar la

²¹ MORMANDO, Franco, *The Preacher's Demons. Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, University of Chicago, Chicago, 1999, p. 118 (t.d.a.).

²² Véanse STEHLING, Michael, *Medieval Latin Poems of Male Love and Friendship*, Garland, New York, 1984, y WILHELM, James J., *Gay and Lesbian Poetry. An Anthology from Sappho to Michelangelo*, Garland, New York, 1995.

extensión compartida de los pocos sentimientos que encontramos»²³, ¿por qué no intentar la proyección de nuevas luces sobre los textos literarios medievales escritos por hombres? El resto de mi trabajo se concentrará en el análisis de sendos episodios de una de las obras más libres y ricas del siglo XV europeo para ilustrar tal propuesta.

III.

Muy probablemente, Joanot Martorell escribió *Tirant lo Blanch* entre el 2 de enero de 1460 (fecha que figura en la dedicatoria inicial de la obra) y principios del año 1464 (ya que un proceso judicial informa que para entonces había empeñado el manuscrito de su obra, de unas 648 páginas, a Martí Joan de Galba con el objetivo de obtener un préstamo de cien reales). Por consiguiente, Martorell, nacido en 1410 y fallecido hacia el mes de abril de 1465 en tierras valencianas, era un hombre bastante maduro – sobre todo si pensamos en las expectativas del siglo XV – cuando decidió redactar una de las novelas más celebradas y relevantes de toda la historia de las letras en lengua catalana (y una de las más deslumbrantes del Cuatrocientos europeo)²⁴. Una novela, recuérdese, que no vería la luz hasta el 20 de noviembre de 1490, impresa por Nicolau Spindeler en Valencia²⁵.

La trama en la que voy a centrarme para indagar sobre el homoerotismo femenino medieval ocupa buena parte de los capítulos 282 al 286 de la novela y suele citarse a partir del título del capítulo 283 («Ficció que

²³ GREEN, Monica H., «Female Sexuality in the Medieval West», *Trends in History*, 4, 1990, p. 157.

²⁴ Los datos básicos que manejo de la biografía de Martorell pueden ampliarse en VILLALMANZO, Jesús y CHINER, Jaume J., *La pluma y la espada. Estudio documental sobre Joanot Martorell y su familia (1373-1483)*, Ajuntament de València, València, 1992; CHINER, Jaume J., *El viure novelesc. Biografia de Joanot Martorell*, Marfil, Alcoi, 1993, y VILLALMANZO, Jesús, *Joanot Martorell. Biografia ilustrada y diplomatario*, Ajuntament de València, València, 1995.

²⁵ Las dos ediciones del texto más recomendables son la preparada por Martí de RIQUER, Ariel, Barcelona, 1979, acompañada por otros escritos de Martorell, y la de Albert HAUF (*Tirant lo Blanch*, València, 2005), que ofrece abundantes notas e ilustraciones.

fêu la reprovada Viuda a Tirant»²⁶). Su contenido, ambientado en la corte de Constantinopla, puede resumirse de la manera siguiente: la Viuda Reposada, enamorada enfermizamente de Tirant, pretende que éste rechace a su amada Carmesina sembrando la cizaña entre ambos y organizando un plan casi infalible: tras engañar a la princesa de que Tirant finge su amor para convertirse en emperador, intenta convencer a Tirant de que la amada mantiene relaciones sexuales con su jardinero Lauseta (esclavo, musulmán y negro) y que incluso ha tenido un hijo de él, a quien ha abandonado en las aguas. Como el héroe no da crédito a tales infamias, aunque le causan gran pesar, la Viuda, mediante una treta muy inteligente y compleja, convence a Plaerdemavida para que conduzca a Carmesina al jardín privado y que juegue con ella disfrazada con una máscara y las ropas de Lauseta, con el objetivo de cuidar de su salud y entretenerla placenteramente. Al tiempo, la Viuda ha preparado una estancia en un edificio colindante al que ha conducido a Tirant, en donde, mediante un ingenioso sistema de espejos, el héroe cree contemplar cómo el «sirviente» seduce a la princesa, cómo «ambos» entran en una cabaña y cómo salen «manchados» tras su encuentro sexual. Una vez presenciado el reflejo de la escena – también observada directamente –, el joven entra en una profunda desesperación, aunque su amor y su tristeza le impidan caer en la red astutamente tramada por la Viuda, de manera que no accede a sus propuestas sexuales. Este episodio se cierra por partida doble: en primera instancia, Tirant matará al jardinero inocente; de forma derivada, será el inicio involuntario de su periplo posterior por el norte de África²⁷.

La crítica académica ha valorado la originalidad y el atractivo del engaño de la Viuda Reposada desde múltiples perspectivas: en primer lugar, por la variedad de las fuentes que Martorell pudo manejar, desde Ovidio y Terencio o *Las mil y una noches* hasta la *Elegia di madonna Fiammetta* de Boccaccio y *La tragèdia de Caldesa* de Roís de Corella, pasando por

²⁶ Ed. cit. DE RIQUER, pp. 802-810; ed. cit. HAUF, pp. 1045-1056.

²⁷ Mucho más adelante, en el capítulo 416, sabremos que la Viuda Reposada acabará suicidándose, temerosa del castigo que le espera cuando descubra que Tirant regresa a Constantinopla, tras su periplo africano.

narraciones de Masuccio Salerno, un *exemplum* de Ubertino de Casale o la materia tristaniana, entre otras²⁸. En segundo lugar, también ha abordado su proyección ulterior, si recordamos el eco de este episodio en obras de autores tan imprescindibles como Ludovico Ariosto (canto V del *Orlando furioso*) o William Shakespeare (*Much ado about nothing*)²⁹.

La estructura de este episodio ha sido ensalzada por su unidad interna³⁰, por su funcionalidad en el conjunto de la novela – al ser considerado una de las acciones de la secuencia amorosa que se despliega de forma paralela a la militar – y por su significación transgresora del compromiso matrimonial secreto de la pareja protagonista³¹. A propósito de la unidad, también se ha desarrollado una línea interpretativa en torno

²⁸ BELTRÁN, Rafael, “*Tirant lo Blanch*”, de Joanot Martorell, Síntesis, Madrid, 2006, pp. 106-111, ofrece un análisis del episodio en donde resume gran parte de las fuentes que la investigación ha ido aduciendo y su resonancia ulterior. PUJOL, Josep, *La memòria literària de Joanot Martorell. Models i escriptura en el “Tirant lo Blanch”*, Curial-Abadía de Montserrat, Barcelona, 2002, pp. 156-174, aborda detenidamente la remodelación martorelliana de las obras citadas de Boccaccio y Corella. Véase, por último, la rica anotación de Hauf a lo largo de estos capítulos en su ed. cit. que me exime de extenderme sobre esta cuestión.

²⁹ Esta influencia no extraña si recordamos la difusión en lengua italiana de *Tirant lo Blanch* a lo largo del siglo XVI. En torno a las interrelaciones entre Martorell y Ariosto en este episodio, véase BELTRÁN, Rafael, «Simiente de cizaña: sobre la relación entre el episodio de la Viuda Reposada (*Tirant lo Blanch*) y el canto V del *Orlando furioso*», *Tirant*, 4 (2001), s.p. (puede consultarse en http://parnaseo.uv.es/Tirant/Butlleti.4/beltran_viuda.htm).

³⁰ ROMEU I FIGUERAS, Josep, *Lectura de textos medievals i renaixentistes*, Institut Universitari de Filologia Valenciana-Abadía de Montserrat, València-Barcelona, 1994, pp. 172-174, distingue diez «episodios» en este relato. A su juicio, el tema central sería el comportamiento perverso de una dama (Carmesina) que, aunque ficticiamente, se entregaría a un sirviente; este tema se vería enriquecido por diversos motivos que otorgarían riqueza narrativa y verosimilitud al conjunto.

³¹ PERUJO, Joan M., *La coherència estructural del “Tirant lo Blanch”*, Institut de Cultura Juan Gil-Albert, Alacant, 1995, subraya que en esta ficción «hi ha un element trascendental per al desenvolupament dels episodis posteriors de la narració: el fet que Tirant haja cregut les mentides de la Viuda suposa una falta comesa per l’heroi, tot i que ha estat enganyat amb la tècnica del parany» (p. 159). Rafael Beltrán señala que este episodio sería la novena de un total de once «acciones» amorosas en donde se apreciaría el equilibrio narrativo entre esta temática y la militar: BELTRÁN, Rafael, *Tirant lo Blanch: evolució i revolta en la novel·la de cavalleries*, Institució Alfons el Magnànim, València, 1983, pp. 131-133.

a su carácter marcadamente teatral, en la medida en que se nos emplaza a que presenciemos varios "montajes" simultáneos urdidos por la Viuda Reposada: la actuación de una Plaerdemavida disfrazada de Lauseta, la de Carmesina, que se deja enredar y que participa como actriz, la de la Viuda, que va y viene entre el jardín y la cámara en donde ha conducido a Tirant (quien a su vez, disfrazado para acudir a la cita, es un espectador que la Viuda desea transformar en actor)...³² Se trata de un sendero que ha permitido sugerir la existencia de una farsa o mascarada que podría haber figurado en el abundante repertorio cómico valenciano de aquella época y que habría refundido Martorell, pues remite explícitamente en el texto a las fiestas valencianas del Corpus³³, como bien podemos constatar:

³² Giuseppe Grilli analiza en «*Tirant lo Blanch* e la teatralità» – GRILLI, Giuseppe, *Dal "Tirant" al "Quijote"*, Adriatica, Bari, 1994, pp. 87-109 –, la estructura de este episodio, al que titula *Entremès del Moro Lauseta*, y sugiere que se divide en dos mitades (la primera entre el jardín y la cámara y la segunda en la cámara). Los ocho momentos de esta ficción serían: «1. preparazione della scena e del teatro, rispettivamente l'orto (previo allontanamento dell'*hortolà*) e la camera segreta per Tirant (grazie all'aiuto della *vella*) con il suo corredo di specchi; 2. attribuzione alle protagoniste dell'azione (Carmesina e Plaerdemavida) di un ruolo comico, autosoddisfacente, ruolo che la regista trasforma in tragico rivolgendosi allo spettatore occulto; 3. questi prende per reale la rappresentazione buffa, distruggendo, per l'ira accumulata, lo strumento (gli specchi) che gli consente la visione dello spettacolo; 4. segue la verifica ad occhio nudo della scena da parte dello spettatore; 5. e il suo abbandono del luogo di osservazione e ripiegamento su se stesso (*lamentació*). Il secondo tempo ha un andamento più piano e si svolge in un unico scenario: 1. la Viuda, ora attrice e non più regista, entra in scena (in quella zona che delimita la *cambrà* di Tirant); scambia le battute di commento dell'azione passata con proposte di azione futura, finalizzando il dialogo alla sostituzione funzionale: se stessa al posto della Principessa; 3. ma quando si introduce nuda nel letto di Tirant, questi abbandona la scena e si ritira»: pp. 104-105.

³³ Cfr. MASSIP, Francesc, «Política, espectacle cavalleresc i context escènic en *Tirant lo Blanc*», *A cos de rei. Festa cívica i espectacle del poder reial a la Corona d'Aragó*, Cossetània, Valls, 2010, ahora pp. 169-172. Romeu i Figueras señala que en este episodio «Martorell recorda la processó del Corpus de València, amb la seva multitud de personatges d'entremesos disfressats de negres, moros i altres figures exòtiques, ultra les bibliques i de sants diversos. Es tracta, doncs, d'una transposició espacial basada en una realitat local aplicada a un ambient absolutament distint i distant»: ROMEU I FIGUERAS, *Lectura de textos medievals*, cit., p. 170. Véanse igualmente las dimensiones religiosas y didácticas que destaca Rafael BELTRÁN, en «Comedy and Performance in *Tirant lo Blanc*», en Arthur TERRY (ed.), *Tirant lo Blanc. New Approaches*, Tamesis, London, 1999, pp. 15-28.

«Los metges tenen per bo que devallàseu en l'ort per veure aquella verdor. E farem allí molts jochs perquè us passe la son, car yo tinch unes vestidures de la festa del Corpus Crist, semblant al vostre ortolà, e Plaerdemavida, qui en semblants afers és molt sentida e plasant, vestir-les s'à e dirà-us de ses acostumades plasenteries.

La princessa ab la Viuda e ab les dos donzelles davallaren a l'ort. E Tirant stava contínuament mirant en l'espill e véu venir la princessa ab ses donzelles, e fon-se aseguda prop una céquia d'aygua. E la Viuda havia bé provehit en tot lo que mester li feya. E ginyà que'l negre ortolà en aquel cars no fos en l'ort, ans lo féu anar a la ciutat de Pera. E la Viuda ajudà a vestir a Plaerdemavida, ab la cara que li havien feta pròpiament com la del negre ortolà. Ab les sues robes que vestia, entrà per la porta de l'ort. Com Tirant lo véu entrar, verdaderament pensà que fos aquell lo moro ortolà, e portava al coll una axada e començà a cavar. A poch instant, ell se acostà envers la princessa e asigué's al seu costat, e pres-li les mans e besà-les-hi. Aprés li posà les mans als pits e tocà-li les mamelles, e feya-li requestes d'amor. E la princessa feya grans rialles, que tota la son li féu passar. Aprés, ell se acostà tant e posà-li les mans dejús les faldes, ab gran alegria que totes staven de les coses plaments que Plaerdemavida deya. La Viuda girava la cara envers Tirant e torcia's les mans, scupia en terra, mostrant tenir gran fàstig e dolor del que la princessa feya. [...]

Tirant, no tenint altre remey, pres lo banch davant lo lit e dreçà'l en alt, e pres una corda que tallà de la cortina e passà-la per la biga e ell pujà alt. E véu com lo negre ortolà se'n portava per la mà a la princessa en una cambra que dins l'ort havia, a hon tenia la sua artelleria per a conrear l'ort e per a son dormir. E Plaerdemavida posà-la dins la dita cambra, cercaren-li una caxa hon tenia la sua roba de vestir e tot quant tenia li regonegueren. Aprés hun poch spay ella ixqué e la Viuda, ab la una donzella, passejava prop de la cambra. Com la veren exir, la Viuda s'acostà a la donzella, donà-li hun drap de cap e dix-li, per fer lo joch que fos complit de rialles:

“Posa-lo-y davall les faldes de la princessa.”

La donzella, axí com la Viuda la havia asinestrada, com fon davant sa alteza agenollà's en terra e posà-li lo drap davall les faldes. E la ignorància de la princessa donà loch a la malícia de la Viuda³⁴».

Con razón, esta ingeniosa tramoya ha constituido uno de los epicentros de análisis de la personalidad de la antigua nodriza de Carmesina: su evolución como personaje culmina en este episodio, pues Martorell combina aquí el tópicos de la vieja lasciva con el de la enferma de amor,

³⁴ Ed. cit. HAUF, cap. 283, p. 1048. Mi traducción de esta escena sería:

«Los médicos creen que sería bueno que bajaseis al jardín para ver aquel verdor. Allí haremos muchos juegos para que os pase el sueño, pues tengo unos vestidos de la fiesta del Corpus Christi, parecidos a los de vuestro jardinero, y Plaerdemavida, que hace estas cosas con gusto y placer, las vestirá y os dirá sus acostumbradas lisonjas.

La princesa con la Viuda y las dos doncellas bajaron al jardín. Tirant estaba mirando continuamente el espejo y vio llegar a la princesa con sus doncellas, que se sentaron cerca de una acequia de agua. La Viuda había previsto bien todo lo que le hacía falta: se las ingenió para que el jardinero negro no estuviese aquel día en el jardín y le hizo ir a la ciudad de Pera. La Viuda ayudó a Plaerdemavida a vestirse, con la careta que le habían hecho tan parecida a la cara del negro. Con las ropas que vestía, entró por la puerta del jardín. Cuando Tirant lo vio entrar, pensó que sin duda era el jardinero moro, quien llevaba al cuello una azada y comenzó a cavar. Al rato, se acercó a la princesa y sentó a su lado: le cogió las manos y se las besó. Después le puso las manos en los pechos y le tocó las tetas, mientras le hacía peticiones de amor. La princesa reía mucho y le pasó todo el sueño. Después, él se acercó mucho y le puso las manos bajo las faldas, que muy alegres estaban todas con las galanterías que Plaerdemavida decía. La Viuda giraba la cara hacia Tirant y se retorció las manos, escupía en la tierra y mostraba sentir mucho asco y dolor de cuanto la princesa hacía. [...]

Tirant, pues no tenía alternativa, cogió el banco que estaba frente al lecho y lo puso de pie, cogió una cuerda que cortó de la cortina, la pasó por la viga y subió muy alto. Así vio que el jardinero negro se llevaba a la princesa, cogida de la mano, dentro de un cuarto que había en el jardín, en donde tenía su artillería para cultivar el huerto y para dormir. Plaerdemavida la llevó dentro de este cuarto, buscaron una caja donde tenía sus ropas y le revolvieron todo cuanto tenía. Después de un rato, ella salió mientras la Viuda, con una doncella, paseaba cerca del cuarto; cuando la vieron, la Viuda se acercó a la doncella, le dio un pañuelo de cabeza y le dijo, para que el juego fuese divertido del todo:

“Pónselo debajo de las faldas a la princesa”.

La doncella, tal como la Viuda le había enseñado, cuando estuvo delante de su alteza se arrodilló en tierra y le puso el pañuelo bajo las faldas. De manera que la ignorancia de la princesa propició la malicia de la Viuda».

mezclando además la función maternal y médica del personaje con su transformación, sabia y perversa, en antagonista de la princesa.

Si bien todas estas investigaciones resultan enormemente enriquecedoras para nuestra comprensión de la vasta cultura literaria de Martorell y para calibrar su resonancia posterior, para destacar su capacidad de invención y disposición de los diversos elementos que recrea con la finalidad de intensificar uno de los núcleos más dramáticos y, a la vez, más festivos de su novela, no cabe duda de que igualmente resulta interesante profundizar en otras cuestiones menos atendidas por la crítica, de carácter netamente sexual. La primera, claro está, sería la del jardín como espacio de encuentro erótico, en nuestro caso un espacio invertido, tanto por los espejos mediante los cuales Tirant empieza a contemplar la escena (metáfora de la falsedad de la Viuda) como por la inversión de ciertos órdenes sociales: ¿cómo es posible que la heredera del trono del Imperio mantenga relaciones sexuales con un esclavo? ¿Cómo imaginar que en esta relación, además, sea co-protagonista un negro musulmán, siendo ella una cristiana de la más inmaculada estirpe (y extremadamente pudorosa y virginal)? Evidentemente, aquí nos topamos con un ejemplo singular, «pues muestra hasta qué punto en el imaginario occidental de la época los negros y los sarracenos representaban el uso desordenado del sexo», pero igualmente «asociado a la perversión de la mujer que se libra a una unión contra natura, pues un amante de estas características representa la alteridad más absoluta, religiosa (moro), étnica (negro) y social (esclavo)»³⁵. También intensifica el contraste la comparación de esta falsa entrega con la relación de Carmesina y Tirant, pues según apuntara Mario Vargas Llosa, de manera tan hiperbólica como irónica, «la cópula de la bella princesita

³⁵ SIMÓ, Meritxell, «Sexualidad y contacto entre culturas en la literatura medieval: del motivo de la bella sarracena al erotismo oriental del *Tirant lo Blanch*», en Joana MASÓ (ed.), *Escrituras de la sexualidad*, Icaria, Barcelona, 2008, pp. 63-102 (las citas en pp. 80 y 81). Esta investigadora ha analizado también la genealogía románica del curioso nombre del sirviente: EAD., «La recepció de *Can vei la lauzeta mover* (BDT 70,43) a la narrativa catalana medieval», en Vicenç BELTRAN (ed.), *Trobadors a la Península Ibèrica. Homenatge al Dr. Martí de Riquer*, Abadía de Montserrat, Barcelona, 2006, pp. 353-370.

griega y el bravo (pero tímido) caballero bretón es la más amagada y sobre todo palabreada cópula de que haya memoria en la literatura»³⁶.

Resulta sumamente instructivo constatar que gran parte de la crítica académica haya mostrado un empeño mayor en analizar fuentes y resonancias de este episodio o en emplearlo para ilustrar la estructura climática de la novela y la originalidad del personaje femenino que lo protagoniza que en abordar con mayor atención la esfera del erotismo femenino en *Tirant lo Blanch*³⁷.

IV.

El episodio del engaño de la Viuda Reposada ha suscitado mayor interés por la ficción que lo estructura que por la escena que muestra. Su treta resulta tan compleja – a la manera planificada de un asedio militar – y fascinante – pues requiere de una elaboración meditada y de unas dotes de oratoria impecables – que se antoja ha ocultado parte de cuanto leemos y de cuanto Martorell sugiere. Por ejemplo, el homoerotismo femenino subyacente. Pocas investigaciones han apuntado o valorado esta cuestión, a mi juicio de indudable atractivo dada la escasez de documentación medieval (sea o no sea literaria) con la que contamos.

En todo caso, la escasez de referencias no debiera obligarnos a menospreciar las huellas conservadas. Por ejemplo dos, en obras de sendos autores medievales en lengua catalana de innegable relevancia: la primera referencia se encuentra en el capítulo 609 del *Terç del crestià*, en donde el franciscano gerundense Francesc Eiximenis narra cómo fue ahorcada, a fines del siglo XIV, «una fembra qui aytants anys havia tengut aquí offici de savi en àbit d'om mascle, e havia haüdes duas mullers [...]

³⁶ VARGAS LLOSA, Mario, *Carta de batalla por Tirant lo Blanc*, Seix Barral, Barcelona, 1991, p. 96.

³⁷ En mi antología se incluye una amplia selección de la bibliografía secundaria sobre el amor y el erotismo en la novela: MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael M., *Joanot Martorell Contes d'amor de Tirant lo Blanch*, La Magrana, Barcelona, 2009, pp. 267-269.

no fou cremada mas fou penjada ab aquell artifici al coll ab lo qual havia jagut carnalment ab les dues fembres»³⁸. La segunda referencia procede de un coetáneo valenciano de Martorell, el médico Jaume Roig, quien en su poema narrativo *Spill* (c. 1460, versos 9583-9593) puso en boca del sabio rey Salomón la misógina afirmación según la cual la sodomía habría sido una invención femenina:

«Perquè pensaren
e començaren
la indicible,
pudent, horrible,
fort llebrosia
– la sodomia –,
pecat no poc,
digne de foc,
del mundanal
e infernal
a l'arma i cos³⁹».

Por supuesto, las lecturas más atentas del episodio tirantiano no han negado su entidad: así, Romeu i Figueras apuntaba en su estudio «el caràcter fortament lesbià d'aquest episodi i no cal insistir-hi, atesa la seva evidència», aunque, poco más tarde, reiteraba que se trataba de «una escena de lesbianes, potser no gaire innocent a pesar de la faula»⁴⁰. Esta falta de

³⁸ «una hembra que durante años había tenido aquí oficio de sabio, con hábito de hombre varón, que había tenido dos esposas [...] no fue quemada mas fue colgada con aquel artificio al cuello con el cual había yacido carnalmente con las dos hembras» (t.d.a.). Josiah BLACKMORE alude a este pasaje en «The Poets of Sodom», en Gregory S. HUTCHESON - Josiah BLACKMORE (eds.), *Queer Iberia. Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, Duke University, Durham, 1999, pp. 217-218.

³⁹ Una traducción de estos versos sería la siguiente: «Porque [las mujeres] pensaron y comenzaron la inefable, apestosa, horrible, dura lepra de la sodomía, pecado no menor, digno del fuego, del mundanal y del infernal, para el alma y el cuerpo» (t.d.a.). El texto puede consultarse en *Espill*, ed. de Antònia CARRÉ, Quaderns Crema, Barcelona, 2006, pp. 383-385. Sobre estos versos, véase MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael M. «Sodomy and the Sick Body of Women», *Imago Temporis: Medium Aevum*, 7 (2014), pp. 323-341.

⁴⁰ ROMEU I FIGUERAS, *Lectura de textos medievals*, cit., pp. 171 y 173.

inocencia ha sido analizada por Ruiz-Domènec en su monografía sobre los personajes femeninos de la novela, en donde afirma que Plaerdemavida sería «lesbiana per despit d'algun home que ningú no ha sabut mai qui ha estat», así como que a pesar «de les seves inclinacions homosexuals i de rebutjar tot el que és masculí, li queda una sensació d'admiració per un tipus peculiar d'home que, en el seu segle, només Tirant representa»⁴¹. La aproximación de Ruiz-Domènec apostaría por una lectura del personaje en clave de «homosexualitat no acceptada», de la que se aprovecharía la Viuda Reposada para planificar su magnífico engaño (ya que «les relacions homosexuals entre dones faciliten la tasca»)⁴².

El carácter erótico de la escena en el jardín imperial debe valorarse, evidentemente, desde dos perspectivas complementarias: la primera está relacionada con la acción narrada en el episodio mismo, de la que ignoramos aquello que Martorell elimina mediante una prudente elipsis (qué pudieron hacer, si acaso, las dos damas en la cabaña del jardín, además de desordenar los trastos del pobre Lauseta); teniendo en cuenta la introducción de una metáfora sexual tan evidente como es «artilleria»⁴³, convendría preguntarse si el doble juego de Martorell no apuntaría sólo a Lauseta sino, además, a Plaerdemavida. Aquello que sí se narra es que la princesa, con un vestido ligero y sin peinar, se deja tocar y besar las manos y los senos no por Lauseta sino por su dama, quien, disfrazada de hombre (la cara mediante una máscara y el cuerpo con ropas), le toquetea por debajo de las faldas a la vista de todas (y de Tirant). No cabe duda de que se trata de un pasatiempo inocente para las jóvenes – aunque sea

⁴¹ RUIZ-DOMÈNEC, José Henríque, *Set dones per a Tirant*, Columna, Barcelona, 1991, pp. 63-64.

⁴² *Ibidem*, pp. 65 y 77.

⁴³ HAUF indica (ed. cit., p. 1050, nota 8) que «El vocabulari emprat, no és a nivell simbòlic tan innocent com sembla a primera vista, ja que conrear l'hort amb l'artilleria o atuells de l'ofici evoquen el lector familiaritzat amb el Decameron (III 1) i/o amb la poesia popular, tot un seguit de referents sexuals ben relacionables amb la doble funció atribuïda a aquest i d'altres jardiniers de coneguts *novellini*».

malvado el objetivo de la Viuda –, como tampoco ofrece duda que se trata de un juego que no es raro para nadie en el grupo, pues Plaerdemavida es persona «molt sentida e plasent», a quien le gusta decir «ses acostumades plasenteries» y que provoca «grans rialles» i «gran alegries». No hay objeción posible a quien lea estas líneas de la «ficción» de la Viuda como uno de los «molts jochs perquè us passe la son» a los que tan habituadas estarían las damas de Carmesina.

La segunda perspectiva que podemos manejar para valorar esta escena obliga a emplazarla en el desarrollo de la trama y, por tanto, de los personajes. En el capítulo 233 de la novela, igualmente muy celebrado, Plaerdemavida también protagoniza una curiosa sustitución, pero en sentido diametralmente opuesto:

«E [Plaerdemavida] pres la mà de Tirant e posà-la sobre los pits de la princessa, e aquell tocà-li les mamelles, lo ventre e de allí avall. La princessa despertà's e dix:

“Val-me Déu, hi com est fexuga! Mirau si m pot deixar dormir.”

Dix Plaerdemavida, tenint lo cap sobre lo coxí:

“O, com sou donzella de mal comport! Exiu ara del bany e teniu les carns lises e gentils. Prench gran delit en tocar-les.”

“Toca hon te vulles – dix la princessa – e no poses la mà tan avall com faç.”

“Dormiu e fareu bé. E deixau-me toquar aquest cors que meu és – dix Plaerdemavida –, que yo só ací en loch de Tirant. O, traýdor de Tirant! E hon est tu? Que, si tenies la mà lla hon yo la tinch, e com series content!”

E Tirant tenia la mà sobre lo ventre de la princessa. E Plaerdemavida tenia la sua mà sobre lo cap de Tirant e, com ella conexia que la princessa se adormia, fluixava la mà e lavors Tirant tocava a son plaer; e com ella despertar-se volia, strenyia lo cap a Tirant hi ell stava segur. En aquest deport stigueren per més spay de una hora, hi ell tostemp tocant-la.

Com Plaerdemavida conegué que ella molt bé dormia, afluxà del tot la mà a Tirant hi ell volgué temptar de paciència de voler dar fi a son desig, e la princessa se començà a despertar e, mig adormida, dix:

“Què, mala ventura, fas? No m pots leixar dormir? Est tornada folla, que vols temptar lo que és contra natura?⁴⁴”».

Evidentemente, podemos leer este episodio también como un «juego», ya que la dama está sustituyendo parcialmente a Tirant, aquí muy presente, y favoreciendo su deseo sexual. Tampoco debemos ignorar que Plaerdemavida afirma que el cuerpo de Carmesina es «suyo» y que afirma gozar un gran deleite al tocarle los pechos, de carnes lisas y gentiles. La princesa no se inmuta ante tales palabras ni con sus masajes, pues cuanto desea es dormir; parece acostumbrada a dichos «deportes», que no le molestan, ya que dice a Plaerdemavida que toque donde quiera, mientras no se deje tentar por la sodomía que, como sabemos, a partir de la definición de Eiximenis en el capítulo 229 de *Lo libre de les dones* (ca. 1398), es el pecado contra natura que pueden cometer, también, dos mujeres, pues se produce «cuando varón comete tal crimen con varón, o hembra con hembra»⁴⁵. La sustitución del

⁴⁴ Ed. cit. HAUF, p. 904. Una traducción de esta escena podría ser la siguiente:

«Y [Plaerdemavida] cogió la mano de Tirant y la puso sobre los pechos de la princesa, y éste le tocó las tetas, el vientre y allí hacia abajo. La princesa se despertó y dijo:

“¡Válgame Dios, qué pesada eres! A ver si me puedes dejar dormir”.

Dijo Plaerdemavida, con la cabeza sobre la almohada:

“¡Oh, qué doncella de mal talante! Salís ahora del baño y tenéis las carnes lisas y gentiles. Gozo mucho en tocarlas”.

“Toca donde quieras – dijo la princesa – y no pongas la mano tan abajo como haces”.

“Dormid y haréis bien. Y dejadme tocar este cuerpo que mío es – dijo Plaerdemavida –, que estoy aquí en lugar de Tirant. ¡Oh, traidor Tirant! ¿Dónde estás? Si tuviese la mano donde yo la tengo, ¡qué contento estarías!”

Y Tirant tenía la mano sobre el vientre de la princesa. Plaerdemavida tenía su mano sobre la cabeza de Tirant y, cuando ella sabía que la princesa se dormía, aflojaba la mano y entonces Tirant tocaba a su gusto; y cuando ella sabía que quería despertarse, apretaba la cabeza a Tirant, y él estaba tranquilo. Con este juego estuvieron durante más de una hora, y él siempre tocándola.

Cuando Plaerdemavida supo que ella dormía muy bien, aflojó del todo la mano a Tirant y él quiso impacientemente dar fin a su deseo. La princesa comenzó a despertarse y, medio dormida, dijo:

“¿Qué haces, desventurada? ¿No me puedes dejar dormir? ¿Te has vuelto loca pues quieres intentar lo que es contra natura?” (t.d.a).

⁴⁵ «és quant mascle comet crim aytal ab mascle, o fembra ab fembra». Se trata de los capítulos analizados por SOLOMON, Michael, «Fictions of Infection. Diseasing the Sexual Other in Francesc Eiximenis's *Lo libre de les dones*», en HUTCHESON, BLACKMORE, *Queer Iberia*, cit., pp. 277-290.

amante ya se había producido poco antes (en el capítulo 231), antes del baño, cuando Plaerdemavida, «per fer plaer a Tirant»⁴⁶, se deleita besando en su nombre los cabellos, los ojos, la boca, los senos («cristal·lines mamelles, que tinch cascuna en sa mà: bese-les per tu. Mira com són poquetes, dures, blanques e lises»)⁴⁷, el vientre, las nalgas y «lo secret». Carmesina pide a Plaerdemavida que entre en la tina y que se bañe con ella.

Plaerdemavida es un personaje singular en una exótica corte tan explícitamente sexual como la que Martorell pinta en Constantinopla, pues, a diferencia del resto de mujeres protagonistas (la Emperatriz y la Princesa, la Viuda Reposada o Estefanía), no tiene ni muestra deseo de tener un enamorado. Cuando acabe casándose (en el capítulo 381), será por mandato de Tirant, aunque ella preferiría ser su servidora – y, claro, entendamos que de paso de Carmesina –: quizá su funcionalidad sea, según sugiere Carles Miralles, la de encarnar la «tercera» fiel y omnipresente, aunque también represente la que fantasea y afirma que si fuera hombre, querría acabar sus días enredada en el hermoso cuerpo de Carmesina⁴⁸. Ruiz-Domènec considera que escenas como las descritas y citadas certificarían la existencia de relaciones homosexuales en los espacios femeninos cortesanos⁴⁹, por ejemplo, en el dormitorio, el baño o el jardín.

V.

A mi juicio, en un afán de claridad histórica y lingüística, no debiéramos definir estas escenas como representaciones de “homosexualidad” o de “lesbianismo”, con el sentido que hoy le otorgamos, sino de homoerotismo femenino. Así, creo no equivocarme al afirmar que Plaerdemavida encarna el

⁴⁶ Ed. cit. HAUF, cap. 231, pp. 895-897.

⁴⁷ *Ibidem*, cap. 231, p. 897.

⁴⁸ *Ibidem*, cap. 231, p. 897. Véase MIRALLES, Carles, «La dona és el món», *Actes del Symposium Tirant lo Blanc*, Quaderns Crema, Barcelona, 1993, pp. 534-540.

⁴⁹ «Aquesta dona actua en el lloc de l'home, encara que la seva actuació és totalment convincent, verídica, cosa que palesa clarament, sense els peròs de la literatura cortesa, les relacions homosexuals que existien en l'espai femení»: RUIZ-DOMÈNEC, *Set dones per a Tirant*, cit., p. 58.

más elaborado caso de “deseo homosocial” femenino en las letras hispánicas medievales, camuflado de maneras tan equívocas como inequívocas, aunque podamos admitir, sin contradicción, que la suya sería «la sexualidad floreciente de una muchacha virgen, probablemente como Carmesina, de unos quince años»⁵⁰. La idea de “deseo homosocial”, desarrollada por Eve Kosofsky Sedgwick en sus estudios sobre las representaciones “homosexuales” en las letras inglesas de los siglos XVIII y XIX, me interesa porque

«“Homosocial” es una palabra usada en ocasiones por la historiografía y las ciencias sociales, que describe vínculos sociales entre personas del mismo sexo; es un neologismo, obviamente formado por analogía con “homosexual” y obviamente debe distinguirse del significado de “homosexual” [...]. He elegido la palabra “deseo”, en lugar de “amor”, para marcar el énfasis erótico porque, en los discursos afines a la crítica literaria, “amor” suele usarse fácilmente para nombrar una emoción concreta y “deseo” para nombrar una estructura⁵¹».

Además, prefiero analizar este personaje a partir del concepto de “deseo homosocial” que a partir del “continuum lésbico” de Adrienne Rich por una sencilla razón: las propuestas de Sedgwick me parecen mucho más atentas a las especificidades históricas de los textos con los que trabaja (y muestran una mayor ductilidad) que la propuesta de Rich, pues amplía su calado a muy diversas relaciones entre mujeres⁵².

⁵⁰ BELTRÁN, Rafael, “*Tirant lo Blanc*”, de Joanot Martorell, cit., p. 101. A juicio de este investigador, Plaerdemavida sería «el personaje más complejo, enigmático y lleno de sugerentes matices psicológicos de *Tirant*, aunque su diferente edad, gracia, belleza y procedencia social la revistan de muy distinto pelaje del usual en las celestinas literarias»: p. 100.

⁵¹ KOSOFSKY SEDGWICK, Eve, *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University, New York, 1985, pp. 1-2.

⁵² RICH, Adrienne, «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», en Catherine R. STIMPSON (ed.), *Women: Sex and Sexuality*, University of Chicago, Chicago, 1980, pp. 62-91. Probablemente con ello no me desvíe demasiado del paradigma desarrollado por la autora de *Epistemology of the Closet*, pues como ella misma señalara, aludiendo a Rich, «the adjective “homosocial” as applied to women’s bonds (by, for example, historian Carroll Smith-Rosenberg) need not be pointedly dichotomized as against “homosexual”; it can intelligibly denominate the entire continuum» (*Between Men*, cit., p. 3). Mi análisis no resta valor a la propuesta de Rich, pues me parece de extraordinaria relevancia, como tuve ocasión de señalar en mi antología titulada MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael M. (ed.), *Manifiestos gays, lesbianos y queer. Testimonios de una lucha (1969-1994)*, Icaria, Barcelona, 2009.

Por otra parte, si aceptamos la propuesta generalizada de la crítica a propósito de la estética realista de Martorell, quien baña con un detallismo y una verosimilitud extraordinarios cuanto describe, debiéramos empezar a valorar sin remilgos una realidad histórica como la aquí abordada, quizá no poco inocente, como sugería Romeu i Figueras, tanto por su entidad moral como precisamente para admitir su estatuto en la Europa del siglo XV, aunque desplazada hacia los aposentos y los jardines lejanos e imposibles de la corte de Constantinopla. Tampoco debiera sorprendernos⁵³.

⁵³ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación FEM2015-69863-P MINECO-FEDER.

L'image de l'Autre: la notion, la perception, l'image et la réalité quotidienne de l'altérité dans le monde médiéval

KRISTJAN TOOMASPOEG

L'altérité est un sujet idéal pour celui qui souhaite rassembler autour de la même table des spécialistes d'époques, de régions et de disciplines diverses¹. Il s'agit d'une notion fluide qui correspond à un élément omniprésent de la société médiévale, qui peut nous porter à évoquer des problématiques telles que les croisades et la conversion, les découvertes maritimes, la coexistence religieuse, la vie sociale ou l'histoire des femmes et de la sexualité (entre autres). Les médiévistes, tout comme les spécialistes de l'Antiquité et des époques moderne et contemporaine, traitent cette thématique depuis toujours, bien que ce soit seulement depuis la seconde moitié du XX^e siècle que le concept de l'altérité médiévale a bénéficié d'une attention spécifique de la part des chercheurs².

D'une manière similaire à quelques autres secteurs d'investigation de l'histoire médiévale – comme les études sur les frontières –, la recherche sur l'altérité a connu un élan tel depuis un quart de siècle qu'on se trouve aujourd'hui confronté à une énorme quantité de travaux publiés à l'échelle du continent européen. Une inflation de titres sans équivalent a d'ailleurs vu le jour au cours des cinq dernières années. L'exemple le plus récent en est le beau volume *in memoriam* de Jacques Le Goff, publié par les histo-

¹ Je remercie vivement Pierre-Vincent Claverie pour la révision de ce texte.

² On ne saurait donner pour l'altérité une définition meilleure que celle fournie par Angelo TURCO dans Jacques LEVY et Michel LUSSAULT (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, 2003, p. 70: «caractéristique de ce qui est autre, de ce qui est extérieur à un "soi", à une réalité de référence : individu et par extension, groupe, société, chose lieu [...] c'est la condition de l'autre au regard d'un soi». Pour ce qui regarde l'utilisation de ce concept dans la médiévistique, cf. par exemple MEINHARD, Helmut, «Anderssein, Andersheit», dans *Lexikon des Mittelalters*, Munich-Zurich, 1980-1998, I, col. 597.

riens français et polonais³, pendant que le dernier congrès des médiévistes tenu à Leeds, en juillet 2017, a été entièrement consacré à l'*Otherness*⁴.

Le concept de l'altérité se prête à l'étude des grandes thématiques de la coexistence et de la conflictualité au Moyen Âge, dans lesquelles l'Autre peut être perçu comme un ennemi et un adversaire (l'Arabe, l'Infidèle, l'Hérétique...) ou, en revanche, comme un "partenaire" et une source d'influence bénéfique. En effet, de nos jours cette thématique abonde dans les études sur les phénomènes comme "le transfert culturel", "l'acculturation", "l'interculturalisme" ou "la transculturalité"⁵. D'autre part, l'altérité s'installe également dans le domaine des recherches sur les "identités", qu'elles soient individuelles ou collectives⁶. Mais bien d'autres courants zététiques s'intéressent à l'Autre d'une manière ou d'une autre, à l'instar de celui qui s'occupe de la "tolérance" au Moyen Âge⁷ ou des études fécondes sur les minorités dans le monde médiéval⁸.

³ Philippe JOSSEMAND et Jerzy PYSIAK (dir.), *À la rencontre de l'Autre au Moyen Âge. In memoriam Jacques Le Goff. Actes des premières Assises franco-polonaises d'histoire médiévale*, Rennes, 2017.

⁴ Parmi les volumes de colloque des dernières années, je signalerai aussi Anja EISENBEISS et Lieselotte E. SAURMA-JELTSCH (dir.), *Images of Otherness in Medieval and Early Modern Times*, Berlin, 2012, José Manuel ALDEA CELADA, Paula ORTEGA MARTÍNEZ, Iván PÉREZ MIRANDA et María de los Reyes DE SOTO GARCIA (dir.), *Historia, identidad y alteridad. Actas del III Congreso Interdisciplinar de Jóvenes Historiadores*, Salamanque, 2012 et Alessia BIANCO (dir.), *Otherness-alterità*, Rome, 2012.

⁵ Rania ABDELLATIF, Yassir BENHIMA, Daniel KÖNIG et Elisabeth RUCHAUD (dir.), *Construire la Méditerranée, penser les transferts culturels*, Munich, 2012.

⁶ Cf. par exemple Flocel SABATÉ CURULL (dir.), *Conditioned identities: wished-for and unwished-for identities*, Berne etc., 2015, ou Id. (dir.), *La formació de la personalitat a l'Edat Mitjana*, Lleida, 2016

⁷ Pour un point de vue critique sur le concept, cf. Houben, Hubert, «Religious toleration in the South Italian peninsula during the Norman and Staufen periods», dans Graham A. Loud et Alex Metcalfe (dir.), *The society of Norman Italy*, Leyde etc., 2002, pp. 319-339.

⁸ Pour une approche ample, cf. Klaus Herbers et Nikolas Jaspert (dir.), *Integration-Segregation-Vertreibung. Religiöse Minderheiten und Randgruppen auf der Iberischen Halbinsel (7.-17. Jahrhundert)*, Berlin etc., 2011.

Le propos des organisateurs du colloque de Tomar, dont le présent volume publie les textes, visait à s'insérer dans le courant d'études sur l'altérité à travers une approche qui soit aussi spécifique que détaillée. Cette problématique a été influencée par l'histoire de l'art⁹ et sous-tend une idée de la "perception" de l'Autre ou du Prochain qui repose sur diverses bases. L'Autre peut en effet être politiquement dominant ou soumis (chrétiens et musulmans) par rapport à son observateur. Il peut s'agir d'un rebelle (hérétiques) ou simplement d'un voisin (communauté juive), qui appartient à un groupe religieux ou ethnique hétérodoxe, voire à une catégorie sociale différente (moine, étranger, chevalier, voyageur etc.), par le biais d'un "jeu de miroirs" permanent. Ainsi, en cherchant à éviter des réflexions génériques, on a proposé, au contraire, une exploration de la perception de l'Autre et/ou du Différent de soi, qui bénéficie de l'éclairage de cas concrets et quelquefois atypiques. Cette perception s'accompagne de "jugements", aspirations, normes, curiosités – qui peuvent s'exprimer dans des textes littéraires, juridiques ou à travers des œuvres d'art – sur l'être et sur le comportement des communautés ou des personnes considérées.

Un tel propos ne pouvait s'incarner qu'à travers une approche pluridisciplinaire et transversale qui fasse dialoguer quelques grands blocs thématiques. Avant tout, il était nécessaire de poser les bases des notions d'inclusion et d'exclusion de l'Autre, en scrutant dans une optique élargie les institutions, les communautés et les bases normatives. Cette section ne pouvait s'ouvrir qu'avec une communication dérivant du champ de la théologie, une discipline trop souvent négligée par les médiévistes, mais essentielle à la compréhension des racines idéologiques de l'altérité dans le monde médiéval¹⁰. Pierluigi Lia, en partant de la célèbre phrase *Extra ecclesiam nulla salus*, a fourni un cadre général pour la question de l'inclusion et de l'exclusion de l'Autre, mais aussi de soi-même. L'individuation

⁹ Des exemples de travaux stimulants ne font pas défaut, à commencer par Ladislav BUGNER (dir.), *L'image du Noir dans l'art occidental*, Fribourg, 1976.

¹⁰ Cf. par exemple Mariano DELGADO et Guido VERGAUWEN (dir.), *Interkulturalität: Begegnung und Wandel in den Religionen*, Stuttgart, 2010.

de l'autre est, pour Lia, une instance anthropologique, ce qui me rappelle la réflexion de Dieter Werkmüller sur les frontières – cette fois-ci physiques – qui servent depuis la Préhistoire à créer un espace de protection et d'identification pour les hommes¹¹. Cette perspective s'approche également à l'étude de Barbara Garofani sur la littérature "didactique" des XIII^e et XIV^e siècles, où l'on entrevoit un climat de méfiance dans les rapports humains¹².

En puisant, au delà de la théologie, dans l'anthropologie, l'histoire de l'art et la littérature, Lia observe une contradiction évidente entre le message évangélique du salut universel et un processus «d'institutionnalisation du salut» de l'autre, qui aboutit à une occlusion du monde chrétien. Le salut de l'âme n'est plus une grâce, mais une arme entre les mains du clergé, et l'obéissance à la foi prend la forme d'une soumission à la *potestas* de l'Église. Cela diminue l'espace de confrontation et les marges sont regardées avec de plus en plus de suspicion. Une notion apparaît pour désigner le mode de vie de ceux qui ne reconnaissent pas la Révélation et l'ordre chrétien de la société. Il s'agit de la *crudelitas*, que l'on trouvera aussi bien dans les descriptions des peuples païens d'Europe que dans les récits de voyage dans le Nouveau monde au XVI^e siècle.

Lia a été suivie, sur la route de l'institutionnalisation de l'exclusion, par Marek Tamm, médiéviste issu de l'école de pensée de l'E.H.E.S.S., qui applique dans ces travaux la méthodologie des sciences sociales sur l'histoire médiévale. Ce procédé se justifie pleinement dans la mesure où la démarche fournit à la fois un cadre général et une chronologie utile sur la création des "signes de distinction" des minorités sociales et religieuses. Tamm a exposé durant le colloque un projet sur lequel il travaille depuis quelques années, qui consiste à créer un répertoire des signes de distinction médiévaux. C'est incontestablement une entreprise ambitieuse et complexe,

¹¹ WERKMÜLLER, Dieter, «Recinzioni, confini e segni terminali», dans *Simboli e simbologia nell'alto medioevo. Atti della XXIII Settimana di studi, Spoleto 3-9 aprile 1975*, Spolète, 1976, II, pp. 641-659.

¹² GAROFANI, Barbara, «Geografia della diffidenza. Parola e letteratura didattica fra Due e Trecento», *Nuova rivista storica*, 84, 2000. pp. 315-336.

vu la quantité d'éléments à recenser (formes, couleurs...) et les variations des signes distinctifs dans le temps et l'espace. Là également, on ne peut que trouver des analogies avec les travaux de Michel Pastoureau et de divers spécialistes de la symbolique médiévale¹³. Par ailleurs, on pourrait ajouter sans mal aux signes de distinction de Tamm les "signes de prééminence sociale", qu'un colloque palermitain a mis à l'honneur en 2011 d'une manière originale¹⁴.

À l'instar de Fulvio Delle Donne, Tamm aborde dans sa communication le sujet de la naissance d'une "société persécutrice", influencée par une idéologie de l'autodéfense et du repli. Les deux auteurs mettent l'accent sur la soixante-huitième constitution du IV^e Concile du Latran, qui évoque «le crime d'un tel mélange maudit» entre les chrétiens et les Autres. Il faut souligner que les distinctions opérées dans la société médiévale possédaient souvent un caractère artificiel et tardif. En effet, elles ne sont pas antérieures sur le plan juridique à l'année 1215 et au Concile du Latran qui engendrera une série de lois nationales et statuts locaux à travers la chrétienté.

Sur ce point, j'ajouterai un exemple qui illustre la manière dont l'exclusion de l'autre pouvait revêtir au Moyen Âge un aspect plus pratique qu'idéologique. Dans le *Liber Augustalis* de 1231, l'empereur Frédéric II promulgua une constitution intitulée *De matrimonio non contrahendo inter concives regni et extraneos*, qui, en interdisant les mariages avec les "étrangers", affirma sans hésitation que «lorsque les hommes du royaume

¹³ Ainsi le désormais "classique" PASTOUREAU, Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, 2004.

¹⁴ Jean-Philippe GENET et E. Igor MINEO (dir.), *Marquer la prééminence sociale. Actes de la conférence organisée à Palerme en 2011 par S[igns]A[nd]S[tates] en collaboration avec l'École française de Rome et l'Université de Palerme*, Rome, 2014, cf. par exemple DESTEMBERG, Antoine et KOUAMÉ, Thierry, «Aux origines de l'*homo academicus*. Signes de la distinction sociale chez les universitaires médiévaux», dans *Ibidem*, pp. 45-55 et BARTHOLEYNS, Gil, « Gouverner par le vêtement: naissance d'une obsession politique », dans *Ibidem*, pp. 215-232. Cf. aussi Catalina GIRBEA, Laurent HABLLOT et Raluca LURIA RADULESCU (dir.), *Marqueurs d'identité dans la littérature médiévale: mettre en signe l'individu et la famille (XII^e-XV^e siècles)*. Actes du colloque tenu à Poitiers les 17 et 18 novembre 2011, Turnhout, 2014.

de Sicile se mêlaient aux filles des étrangers, leur pureté ne tardait pas à être corrompue. La malice et la faiblesse des esprits contaminés par les croyances et les pratiques des autres gens venaient à s'accroître tellement que le troupeau des fidèles s'en trouvait immanquablement souillé». La constitution était censée éviter que la «diversité des nations» ne devînt «cause de préjudice» pour le royaume de Sicile¹⁵.

Inutile de préciser, que cette constitution fut considérée toute de suite comme inapplicable. Ce qui nous importe ici, est qu'elle puise sa rhétorique dans la constitution 68 du Concile de Latran IV. Il est encore plus intéressant de noter que la constitution conciliaire dérive du droit anglo-normand. En effet, après la conquête de l'Angleterre par Guillaume le Conquérant, des chevaliers normands, qui n'avaient pas pris part aux combats, tentèrent de s'installer dans l'île en épousant des veuves saxonnes. Cette pratique provoqua le mécontentement des chevaliers qui avaient participé à la conquête et incita le duc-roi à interdire les mariages entre les habitants de l'île et les autres¹⁶. Ainsi, l'Angleterre fut définie comme un espace à part, malgré son lien ombilical avec la Normandie. Dans le cas de Frédéric II, la constitution servit surtout à définir une limite stricte entre le royaume de Sicile et les États de l'Église. La rhétorique pontificale dirigée contre les "infidèles" se retrouva de la sorte utilisée contre les intérêts mêmes du pape...

La communication de Fulvio Delle Donne forme un trait d'union entre plusieurs textes publiés dans ce volume. En puisant avec son habituelle érudition dans les chroniques italiennes et étrangères, il aborde les conséquences de la constitution 68 pour la communauté juive du royaume de Sicile ainsi que deux autres thématiques : les rapports du roi et empereur Frédéric II avec les Juifs d'Italie et d'Allemagne et la perception de l'arrivée des Mongols en Europe. Si l'histoire de Frédéric II nous offre un excellent exemple de l'utilisation des minorités – à travers une série de

¹⁵ *Die Konstitutionen Friedrichs II. von Hohenstaufen für sein Königreich Sizilien*, éd. Wolfgang STÜRNER, Hanovre, 1996, pp. 388-390.

¹⁶ DILCHER, Hermann, *Die sizilische Gesetzgebung Kaiser Friedrichs II. Quellen der Constitutionen von Melfi und ihrer Novellen*, Cologne-Vienne, 1975, pp. 624-625.

textes normatifs – en matière de propagande politique, l'épopée des Mongols nous porte au cœur de la perception et la figuration de l'Autre au Moyen Âge. Ce thème entre naturellement en résonance avec les représentations cartographiques et l'histoire de l'art, dont je parlerai ultérieurement.

La distinction pouvait surgir également à l'intérieur des communautés, qu'il s'agisse de celle des fidèles de l'Église latine, des minorités hébraïques¹⁷ ou autres, voire de simples communautés monastiques. Cette voie de recherche a été ouverte par Juliette Sibon avec sa communication sur la définition d'une "nation" juive au Moyen Âge. Le domaine de l'auto-détermination et auto-définition (avec des termes comme *natio*, *gens*, etc.) des groupes ethniques est des plus pertinents, qu'il s'accompagne ou non d'un processus de territorialisation. Comme l'a rappelé Sibon, le 44^e congrès de la Société des Médiévistes de l'Enseignement Supérieur français a été consacré en 2013, au sujet de la Nation et des Nations au Moyen Âge¹⁸. Les travaux de Patrick Geary sur le rôle du Moyen Âge comme laboratoire de mémoire collective¹⁹, ainsi que les contributions de Flocel Sabaté i Curull sur les identités²⁰, nous indiquent à quel point une identité de groupe peut devenir dynastique et fournir la base idéologique d'un État en formation.

L'histoire des groupes minoritaires, comme les Juifs, mais aussi les Lombards, Catalans ou autres, devient particulièrement intéressante lorsqu'on observe des sociétés pluriethniques, comme le Sud de l'Italie²¹ où quelques zones de la Méditerranée orientale, où l'on peut parler

¹⁷ Cf. MARCUS, Ivan G., «Jews and Christians imagining the other in medieval Europe», dans Id., *Jewish Culture and Society in Medieval France and Germany*, Farnham etc., 2014, part IX, pp. 209-226.

¹⁸ *Nation et nations au Moyen Âge. Actes du XLIV^e congrès de la SHMESP, Prague, 23 mai-26 mai 2013*, Paris, 2014.

¹⁹ Ainsi GEARY, Patrick Joseph, *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe*, Paris, 2004.

²⁰ Cf. note 6.

²¹ Cf. BRESCH, Henri, *Un monde méditerranéen. Économie et société en Sicile. 1300-1450*, Palermo-Roma, 1986, Theresa JÄCKH et Mona KIRSCH (dir.), *Urban Dynamics and Transcultural Communication in Medieval Sicily*, Heidelberg, 2017.

d'une «union dans la séparation»²². De la même manière, le Nord-Est de l'Allemagne a été perçu au cours des dernières années comme une zone «d'identités fragmentées»²³ à laquelle répond l'île de Rhodes avec ses «identités mixtes» à l'époque de la domination de l'ordre de l'Hôpital²⁴. Une question ardue se pose à la lecture des communications de Sibon et de Lia: dans quelle mesure la distinction d'un groupe social ou religieux se base plus sur sa propre décision que sur des conditions externes ? Deux observations de Sibon sont à garder à l'esprit si l'on souhaite comprendre les mécanismes à l'œuvre: d'une part, les Juifs sont loin de former, en France, une "nation" unique et structurée au Moyen Âge. De l'autre, la chronologie de la radicalisation de l'hostilité à leur encontre doit y être repoussée à l'extrémité de la période.

La seconde section du colloque et de ce livre s'occupe de l'Autre comme expression de la Proximité, en nous portant sur des terrains documentés. Pierre-Vincent Claverie présente une étude, à mon avis cruciale, sur la place de la chevalerie comme vecteur de rapprochement interconfessionnel dans l'Orient des croisades. En substance, les origines sociales et une "culture" commune estompent les barrières religieuses et politiques entre les "chevaliers" musulmans et chrétiens. Puis, à un niveau inférieur, les nécessités pratiques encouragent une collaboration entre les Latins et les autres groupes de population : pensons aux cas des Bédouins et des turcoples, mais aussi aux nombreux mariages interconfessionnels célébrés en Orient. Ces conclusions rappellent l'ouvrage de Mary Fischer, malheureusement souvent négligé, sur l'idéologie de l'Ordre Teutonique

²² Georg CHRIST et Franz-Julius MORCHE (dir.), *Union in separation. Diasporic groups and identities in the Eastern Mediterranean (1100-1800)*, Rome, 2015, cf. CHRIST, Georg, «Diasporas and Diasporic Communities in the Eastern Mediterranean. An Analytical Framework», in *Ibidem*, pp. 19-36.

²³ BARNWELL, Timothy, «Fragmented identities: otherness and authority in Adam of Bremen's History of the Archbishops of Hamburg-Bremen», dans Clemens GANTNER, Rosamond McKITTERICK et Sven M. MEEDER (dir.), *The resources of the past in early medieval Europe*, Cambridge etc., 2015, pp. 206-224.

²⁴ LUTTRELL, Anthony T., «Mixed Identities on Hospitaller Rhodes», dans CHRIST et MORCHE, *Union in separation*, cit., pp. 381-386.

dans lequel l'autrice note l'admiration des Teutoniques pour Saladin et ses hommes, considérés comme des «chiens du diable» malgré leurs vertus chevaleresques²⁵. On trouve des traces de la même admiration/aversion à l'égard des «caballeros moros» dans la péninsule Ibérique. L'exemple de Saladin qui aurait été adoubé en 1179 par le baron de Tibériade est aussi celui d'une fascination réciproque entre les Latins et les Musulmans, qui poussera plus tard un ambassadeur du sultan Baybars à définir les Mamelouks comme les «Templiers de l'Islam»²⁶.

Le sujet de l'image de l'Autre est, au fond, une invention de histoire de l'art et le colloque ne pouvait se dérouler sans parcourir ce champ d'études. La thématique est introduite par Giulia Rossi Vairo qui étudie à travers une recherche très minutieuse le cas des sépulcres monumentaux des rois Roger II de Sicile, aménagé définitivement par l'empereur Frédéric II, et Denis de Portugal. En affrontant deux contextes géographiques et chronologiques divers, elle souligne le réalisme des représentations des Maures et des Noirs qui ornent les tombeaux, plus précisément leurs supports, en les reliant à la volonté de représentation de soi des monarques qui ont commandé ces sculptures. D'une part, nous avons à faire avec les aspirations universalistes d'un royaume de Sicile, ouvert sur le continent africain, et de ses souverains. De l'autre, dans un contexte différent, Denis utilise l'image de l'Autre dans sa représentation idéologique: parmi ses vertus, il y a aussi la disponibilité de dialoguer avec l'Autre, le différent, et de l'accueillir mais aussi celle de le combattre, si nécessaire. Au fond, l'Autre peut être défendu ou affronté, mais son existence en soi est reconnu.

La confrontation entre les royaumes de Sicile et de Portugal, qui n'a jamais été faite dans le champ de l'histoire, s'avère fructueuse au vu des traits comparables de leurs sociétés. Mais ce qui rapproche le plus les

²⁵ FISCHER, Mary, «*Di himels rote*». *The idea of Christian chivalry in the chronicles of the Teuthonic Order*, Göppingen, 1991.

²⁶ JOSSERAND, Philippe, «Au défi de l'Autre: les ordres militaires et la défense de la chrétienté latine au Moyen Âge», dans JOSSERAND et PYSIAK, *À la rencontre de l'Autre*, cit., pp. 149-172, ici p. 162.

deux cas étudiés, est le fait de faire entrer l'Autre, à travers les sépulcres, dans l'espace sacré dont il était auparavant exclu.

Plusieurs articles du présent recueil s'attachent à analyser méthodiquement la description physique de l'Autre, que ce soient les Mongols de Fulvio Delle Donne ou les Noirs et Arabes de Giulia Rossi Vairo. Sandra Sáenz-López Pérez renforce cette vision à l'aide d'une étude approfondie sur la cartographie médiévale. Ce domaine de recherche occupe une position clef pour comprendre les manifestations de l'altérité au Moyen Âge, en créant un lien direct entre l'histoire de l'art et les sources narratives comme les chroniques, les récits de voyage et de pèlerinage, les rapports des colonisateurs du Nouveau Monde, etc. Les sources cartographiques consultées par Sáenz-López Pérez sont nombreuses et couvrent l'ensemble des marges de l'Occident médiéval, des païens de la Baltique jusqu'aux mythiques peuplades de l'Afrique et de l'Extrême-Orient.

Dans ce cas, il est question d'un Autre plutôt légendaire et mythologique, dont la représentation suit un modèle inventé dans l'Antiquité. En réalité, les auteurs antiques avaient développé deux approches concurrentes afin de décrire les peuples inconnus et "barbares" qui menaçaient la stabilité de leur monde. Ainsi, Ammien Marcellin, dans son célèbre portrait des Huns et des Alains, décrit les Huns comme des êtres repoussants, laids et mauvais, pendant que les Alains sont dépeints comme hauts, blonds et de bel aspect, mais tout aussi mauvais²⁷. Il est dès lors fréquent au Moyen Âge que les sources narratives instaurent une distinction entre un Autre proche ou familier et un Autre éloigné et sauvage, qui est qualifié de "brute" ou de "chien"²⁸. Nous trouvons des descriptions de cet ordre dans le cas de

²⁷ AMMIANUS MARCELLINUS, *Rerum gestarum libri*, XXXI, 2, éd. Antonio SELEM, Novara, 2013², pp. 1027-1035, ici pp. 1026-1027 et 1032-1033.

²⁸ Ainsi, pour les Carolingiens, si les Saxons païens sont acceptables, les Prussiens demeurent «des chiens» insoumis: MICHALOWSKI, Roman, «Quelle est la différence entre un païen et un chrétien? "L'Autre" aux yeux d'auteurs carolingiens et ottoniens», dans JOSSEMAND et PYSIAK, *À la rencontre de l'Autre*, cit., pp. 103-121, ici p. 116.

Saladin. Toutefois, dans beaucoup de cas l'Autre est un monstre²⁹, ce constat valant pour les peuples imaginaires de l'Asie et de l'Afrique, comme pour les Mongols de l'époque gengiskhanide. Dans les sources écrites et artistiques, les représentations de ce genre sont tellement nombreuses³⁰, que la monstruosité médiévale est devenu un champ d'étude à part entière. En témoigne le *Research Companion to the Monsters and the Monstrous* publié en 2012 par les éditions Ashgate³¹. Les minorités religieuses de l'Occident médiéval n'échappent guère à cette tendance³².

Sáenz-López Pérez considère l'altérité comme un élément structurant de la cartographie médiévale, bien que l'Autre demeure souvent une figure caricaturée et imaginaire. Toutefois, en approfondissant la question, on décèle derrière la caricature des éléments de vérité. En somme, comme cela a été affirmé par Patrick Boucheron avec une once d'ironie «... on peut appeler Moyen Âge le temps où les hommes finissent par croire aux fables qu'ils inventent»³³. La cartographie médiévale se définit également par un jeu d'antipodes, où, selon l'autrice, l'image de l'Autre découle largement du regard spéculaire que portent sur le monde les cartographes.

La troisième section s'est vouée à étudier l'histoire des femmes – considérées comme Autres par antonomase – et l'histoire du genre. Le texte

²⁹ LECLERCQ-MARX, Jacqueline, «La localisation des peuples monstrueux dans la tradition savante et chez les *illitterati*. Une approche spatiale de l'Autre», dans Gerardo BOTO VARELA et Elisa VARELA RODRÍGUEZ (dir.), *Actes du troisième colloque de Studium mediaeval. Percepción y experiencia del espacio en la Edad Media, Besalú, 4-7 juillet 2009 = Studium mediaeval*, 3, 2010, pp. 43-62, MARTIN, Pierre, «Un enfant dans le dos. Portrait de l'autre en abominable», dans Loïc GUYON (dir.), *Image et voyage. Représentations iconographiques du voyage, de la Méditerranée aux Indes orientales et occidentales, de la fin du Moyen Âge au XIX^e siècle*, Aix-en-Provence, 2012, pp. 75-84.

³⁰ Cf. par exemple l'amusante description de STRAUBHAAR, Sandra Ballif, «Nasty, Brutish and Large: Cultural Difference and Otherness in the Figuration of the Trollwomen of the Fornaldar sögur», *Scandinavian Studies*, 73, 2001, pp. 105-124.

³¹ Peter DENDLE et Asa Simon MITTMAN (dir.), *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous*, Farnham etc., 2012.

³² STRICKLAND, Debra Higgs, *Saracens, Demons and Jews. Making Monsters in Medieval Art*, Princeton etc., 2003.

³³ BOUCHERON, Patrick, «Le Moyen Âge à l'épreuve du monde : entre altérité et familiarité», dans JOSSERAND et PYSIAK, *À la rencontre de l'Autre*, cit., pp. 217-228, ici p. 217.

présenté dans de ce volume par Joana Ramôa Melo traite deux aspects différents de l'histoire féminine au Moyen Âge, à savoir les modèles de piété et l'exercice du pouvoir. Bien que l'histoire des femmes soit restée en grande partie dans l'ombre, dans un monde où le passé est transmis par la voix des hommes, elle n'est point absente des sources médiévales. En mélangeant l'histoire de l'art (qui est sa spécialité) avec l'éclairage des sources écrites, Ramôa Melo promène un regard lucide sur le rôle de la femme dans la haute société médiévale à l'aide de témoignages variés. De la sorte, elle nous porte dans un monde sans distinction entre vie publique et vie privée, où la répression et la liberté cohabitent.

Ici se dessine un lien indiscutable avec la recherche sur le *Queen-ship*, ou reinauté au Moyen Âge³⁴. Cette démarche s'accompagne d'une réflexion sur la religiosité, spiritualité et piété féminines, qui entre en résonance avec les travaux de Nikolas Jaspert sur les maisons royales d'Aragon et de Sicile³⁵. La même veine a été suivie par Susan Johns pour l'Angleterre anglo-normande³⁶ et par Ana Rodrigues Oliveira à l'échelle du Portugal³⁷. Je pense également à l'exemple bien connu de la princesse de Morée, Isabelle de Villehardouin, qui avait épousé Florent de Hainaut en premières noces. Restée veuve en 1297, elle jouit d'un pouvoir incontesté durant trois ans, avant de se marier avec le seigneur de Piémont, Philippe de Savoie. Cette union ne lui fut imposée que par la nécessité de disposer

³⁴ Parmi les travaux les plus récents sur la question, cf. NASH, Penelope, *Empress Adelheid and Countess Matilda. Medieval Female Rulership and the Foundations of European Society*, New York, 2017.

³⁵ Ainsi par exemple JASPERT, Nikolas, «Heresy and Holiness in a Mediterranean Dynasty: the House of Barcelona in the Thirteenth and Fourteenth Centuries», dans Dionisius Albertus AGIUS (dir.), *Across the Mediterranean Frontiers. Trade, Politics and Religion, 650-1450. Selected Proceedings of the International Medieval Congress, University of Leeds, 10-13 July 1995, 8-11 July 1996*, Turnhout, 1997, pp. 105-135.

³⁶ JOHNS, Susan M., *Noblewoman, Aristocracy and Power in the Twelfth-century Anglo-Norman Realm*, Manchester etc., 2003.

³⁷ OLIVEIRA, Ana Rodrigues, «Philippa of Lancaster: the Memory of a Model Queen», dans Elena Crislyn WOODACRE (dir.), *Queen-ship in the Mediterranean. Negotiating the Role of the Queen in the Medieval and Early Modern Eras*, New York, 2013, pp. 125-144.

d'un soutien armé face aux progrès des Byzantins dans le Péloponnèse. Il est à noter qu'Isabelle de Villehardouin ne reçut pas un anneau lorsqu'elle prêta hommage au roi de Sicile, son suzerain, mais une couronne du fait de son appartenance au beau sexe³⁸.

Rafael Mérida Jiménez est parvenu, lui aussi, à «faire parler le silence» en présentant une communication sur un phénomène aussi spécifique que l'homoérotisme féminin à la fin du Moyen Âge. Pour ce faire, il a dû explorer un panel de sources religieuses, juridiques et littéraires susceptibles d'éclairer le sujet. Il n'était pas question de collecter uniquement des témoignages ignorés dans le passé – les sources ayant tendance à mettre au premier plan l'homosexualité masculine – et d'affirmer sans équivoque l'existence du phénomène. Il importait également de livrer une réflexion sur la méthodologie à utiliser. Sur ce point, Mérida Jiménez ne dissimula pas les difficultés que rencontre le chercheur qui tente d'appliquer la méthodologie des *Queer Studies* à la période médiévale. Il a démontré de manière convaincante comment une série de termes, qui possèdent de nos jours une signification très précise, étaient appréhendés d'une manière diamétralement opposée au Moyen Âge. L'homoérotisme est, à n'en pas douter, un champ d'études prometteur, qu'il faut tenir à l'écart des clichés malgré les limites évidentes de la documentation.

Les textes du présent volume réunissent donc des études dérivant de champs de recherche aussi diversifiés que l'histoire médiévale, l'histoire de l'art et de la littérature, la théologie et la cartographie. Ce bilan ne tient pas compte des sciences sociales et des études de genre ou *Queer*, qui s'ancrent dans une perspective interdisciplinaire et couvrent un espace géographique courant de l'Orient latin jusqu'à la péninsule Ibérique.

³⁸ SAMPSONIS, Florence, *Entre le roi et le prince : la principauté de Morée aux mains des rois de Sicile: Charles 1er et Charles II d'Anjou (1267-1309)*, Thèse de Doctorat soutenue en octobre 2016 à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris, 2006, pp. 428-448, cf. EAD., «L'administration de la Morée par Charles I^{er} d'Anjou (1267-1285). L'apport majeur d'une source délicate : les registres angevins», *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 120, 2008, pp. 139-158, cf. aussi ORTEGA, Isabelle, *Les lignages nobiliaires dans la Morée latine (XIII^e-XV^e siècle): permanences et mutations*, Turnhout, 2012.

Il reste néanmoins des champs à explorer, à commencer par le droit qui a servi de base en 2010 à un congrès italien sur la condition juridique des femmes au Moyen Âge³⁹. Comment ne pas penser aux études de Melanie Jecker⁴⁰, John Tolan⁴¹, James Muldoon⁴² et Maria Filomena Barros sur le statut des “Infidèles” en Europe et au Portugal⁴³ ? De même, le sujet des voyages et voyageurs doit absolument être approfondi dans le prolongement des études réalisées par Beatriz Molina Rueda⁴⁴ et beaucoup d’autres⁴⁵. Enfin, le monde islamique en soi et sa perception des minorités et de l’Occident chrétien mérite une attention particulière, en s’inspirant des recherches conduites par Niall Christie⁴⁶ ou Nimrod Luz⁴⁷. Cependant, il

³⁹ MIRIAM DAVIDE (dir.), *La condizione giuridica delle donne nel Medioevo. Atti del Convegno di studio, Trieste, 23 novembre 2010*, Trieste, 2012.

⁴⁰ JECKER, Mélanie, «Jurer selon sa religion. La figure de l’autre dans le droit médiéval castillan», dans Lucien FAGGION, Christophe REGINA et Bernard RIBÉMONT (dir.), *La culture judiciaire. Discours, représentations et usages de la justice du Moyen Âge à nos jours*, Dijon, 2014, pp. 241-270

⁴¹ TOLAN, John Victor, «The infidel before judge: navigating justice systems in multiconfessional medieval Europe», dans Dorothea WELTECKE, Ulrich GOTTER et Ulrich RÜDIGER (dir.), *Religiöse Vielfalt und der Umgang mit Minderheiten: vergangene und gegenwärtige Erfahrungen*, Constance etc., 2015, pp. 57-80.

⁴² MULDOON, James, «The Nature of the Infidel: the Anthropology of the Canon Lawyers», dans Id. (dir.), *Travellers, Intellectuals and the World Beyond Medieval Europe*, Aldershot etc., 2010, pp. 55-64.

⁴³ BARROS, Maria Filomena Lopes de, «Les musulmans portugais: la justice entre la normativité chrétienne et la normativité islamique», dans Stéphane BOISSELLIER et John Victor TOLAN (dir.), *La cohabitation religieuse dans les villes européennes, X^e-XV^e siècles*, Turnhout, 2014, pp. 207-224.

⁴⁴ MOLINA RUEDA, Beatriz, «La interculturalidad en el Mediterráneo a través de los viajeros árabes», dans EAD. et María José CANO PÉREZ (dir.), *A través del Mediterráneo: la vision de los viajeros judíos, cristianos y musulmanes*, Granada, 2013, pp. 137-160.

⁴⁵ Parmi les livres que j’ai consulté pour rédiger mon texte, je signalerai par exemple María José CANO PÉREZ et Tania María GARCÍA ARÉVALO (dir.), *Oriente desde Occidente: los escritos de viajes judíos, cristianos y musulmanes Siria-Palestina, ss. XII-XVII*, Granada, 2013.

⁴⁶ CHRISTIE, Niall, «Europe seen from the Muslim World», dans János M. BAK et Ivan JURKOVIC (dir.), *Chronicon. Medieval Narrative Sources. A Chronological Guide*, Turnhout, 2013, pp. 97-110.

⁴⁷ LUZ, Nimrod, «Islam, Culture and the “Other”: the Landscape of Religious (in)tolerance in Jerusalem», *Jerusalem studies in Arabic and Islam*, 40, 2014, pp. 301-334.

existe plusieurs autres moyens qui permettent de sonder le regard de l'Autre dans les siècles précédant la Renaissance : on peut étudier les réseaux des marchands, les communautés religieuses⁴⁸, ou se pencher sur la question de l'invalidité médiévale⁴⁹. D'autres champs s'offrent aux chercheurs avec l'étude de la sémiotique des élites occidentales et de l'hospitalité⁵⁰. Citons également un volume intéressant, de 2013, qui s'occupe des animaux et de l'altérité médiévale (*Animals and Otherness in the Middle Ages*) avec un article stimulant d'Aleksander Pluskowski sur les perspectives zooarchéologiques du phénomène⁵¹.

Il existe aussi des approches induites par la tolérance ou son absence dans les pays européens. On doit citer dans cette perspective le récent volume sur la peur et la répugnance dans le Nord, qui est consacré à la perception des Juifs et musulmans en Baltique et en Scandinavie⁵². Il en va de même du résumé de David Nirenberg sur la persécution des minorités au Moyen Âge⁵³

⁴⁸ VIALLET, Ludovic, «The Name of God, the Name of Saints, the Name of the Order: Reflections on the “Franciscan” Identity during the Observant Period», dans Bert ROEST et Johanneke UPHOFF (dir.), *Religious Orders and Religious Identity Formation, ca. 1420-1460. Discourses and Strategies of Observance and Pastoral Engagement*, Leyde etc., 2016, pp. 172-190.

⁴⁹ METZLER, Irina, *Disability in Medieval Europe. Thinking about Physical Impairment during the High Middle Ages, c. 1100-1400*, London etc., 2006, Cordula NOLTE (dir.), *Phänomene der “Behinderung” im Alltag. Bausteine zu einer Disability History der Vormoderne*, Affalterbach, 2013.

⁵⁰ MOAL, Laurence, «Entre méfiance et accueil. L'attitude du pouvoir ducal à l'égard de l'étranger sur les côtes bretonnes à la fin du Moyen Âge», *Annales de Bretagne*, 117/1, 2010, pp. 39-60.

⁵¹ PLUSKOWSKI, Aleksander, «The dragon's skull: Zooarchaeological perspectives on otherness in the Middle Ages», dans Francisco de ASÍS GARCÍA GARCÍA, Monica A. WALKER VADILLO et María Victoria CHICO PICAZA (dir.), *Animals and Otherness in the Middle Ages*, Oxford, 2013, pp. 109-124.

⁵² Cordelia HESS et Jonathan ADAMS (dir.), *Fear and Loathing in the North. Jews and Muslims in Medieval Scandinavia and the Baltic Region*, Berlin, 2015.

⁵³ NIRENBERG, David, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, 2015.

et d'un courant historiographique qui s'occupe de la notion d'amitié dans la société prémoderne⁵⁴.

Pourtant, ce volume est arrivé à traiter une bonne partie des champs thématiques liés à l'altérité. Il en résulte une série de conclusions dont profiteront les chercheurs à venir. Comme on l'a vu, dans le monde occidental, l'idée de l'exclusion de l'Autre est le fruit de la volonté "anthropologique" de l'auto-exclusion et de la fermeture qui accompagne la naissance des institutions ecclésiastiques et étatiques fortes du Bas Moyen Âge. Au niveau institutionnel, "la naissance de la société persécutrice" est un phénomène tardif, étant donné que les règles de distinction sont mises en place progressivement à la suite du IV^e Concile de Latran. Ce qui vaut pour la partie dominante de la société est valable aussi pour les groupes minoritaires qui se lancent dans des recherches identitaires et, souvent, dans un processus de "fabrication mémorielle". Au fond, ces enjeux sont assez faciles à comprendre, si nous renversons notre perspective et analysons le statut des communautés chrétiennes et la «dihimmitude» dans le monde arabo-musulman.

Il existe des milieux et des régions où le contact avec l'Autre se fait plus facilement qu'ailleurs. La Méditerranée, bien sûr, est un vivier de groupes minoritaires qui coexistent, pour citer Fulvio Delle Donne, dans une «promiscuité profitable» (*proficua promiscuità*). En allant plus loin, on trouve des exemples de coexistence inattendus sur les bords de la Baltique et dans plusieurs autres régions. Lorsque les différences religieuses sont atténuées par des origines sociales similaires et une culture commune, ou lorsque les nécessités économiques ou les intérêts politiques l'exigent, on

⁵⁴ GUERREAU-JALABET, Anita, «Amour et amitié dans la société médiévale: jalons pour une analyse lexicale et sémantique», dans Sylvie JOYE, Thomas LIENHARD, Laurent JÉGOU et Jens SCHNEIDER (dir.), *Splendor Reginae. Passions, genre et famille. Mélanges en l'honneur de Régine Le Jan*, Turnhout, 2015, pp. 281-290, HILL, John M., «Friendship in the Middle Ages», dans Albrecht CLASSEN (dir.), *Handbook of Medieval Culture*, I, Berlin, 2015, pp. 565-581, Marina MÜNKLER, Antje SABLITNY et Matthias STANDKE (dir.), *Freundschaftszeichen. Gesten, Gaben und Symbole von Freundschaft im Mittelalter*, Heidelberg, 2015.

voit émerger des modes de coexistence et de brassage presque impensables⁵⁵. C'est ainsi que les ordres religieux militaires devinrent des exemples de valeur guerrière dans le monde musulman, dont ils représentaient les antagonistes absolus. La même admiration fut portée, plus tard, par les Européens aux Ottomans qu'ils étaient en train de combattre⁵⁶. Au niveau des États, l'Autre, le Différent, peut même devenir un pilier symbolique d'un royaume porté à des ambitions universalistes.

Les attitudes négatives ont en revanche tendance à prévaloir, lorsque l'Autre est relégué dans une géographie lointaine ou enfermé dans son propre groupe d'appartenance. l'Autre est un Ennemi auquel on attribue des caractéristiques légendaires et souvent monstrueuses, une apparence non humaine et un mode de vie animal et brutal. Toutefois, nos ancêtres apprenaient vite à faire des distinctions et à se départir des légendes héritées de l'Antiquité. On voit ainsi au XV^e siècle, les Portugais être conscients de trouver en Afrique des réalités différentes de la tradition littéraire⁵⁷. De là procède l'image des "bons" et des "mauvais sauvages" véhiculée à l'époque moderne.

Les récits de voyage, la cartographie et les sources iconographiques oscillent entre des sentiments contrastés, malgré une curiosité commune pour les mondes extérieurs. Partout affleure un intérêt notable pour les étrangers, les autres pays et les autres mode de vie⁵⁸. Comme le montrent la cartographie et d'autres champs de recherche, l'Europe se cherche

⁵⁵ Cf. par exemple BAUMGARTEN, Elisheva, «Christian Time in a Jewish Miscellany : a Hebrew Christian Calendar from Thirteenth Century Northern France», dans BOISELLIER et TOLAN, *La cohabitation religieuse dans les villes européennes*, cit., pp. 169-184.

⁵⁶ TOOMASPOEG, Kristjan, «I Turchi nel Salento. Alcune riflessioni sulla guerra del 1480-81», dans Mario SPEDICATO (dir.), *Tierra de mezcla. Accoglienza ed integrazione nel Salento dal Medioevo all'Età contemporanea. Atti del Seminario di Studio (Lecce 20-21 dicembre 2010)*, Galatina, 2012, pp. 47-57, ici p. 53.

⁵⁷ TYMOWSKI, Mychal, «Les Européens au sujet des Africains lors des premières expéditions portugaises (XV^e-début du XVI^e siècle)», dans JOSSEMAND et PYSIAK, *À la rencontre de l'Autre*, cit., pp. 197-215.

⁵⁸ Cf. KOLOS, Anna, «Imagining Otherness: The Pleasure of Curiosity in the Middle Ages», *Mirabilia. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, 18, 2014, pp. 137-150.

rapidement des antipodes. Il s'agit autant des combattants musulmans, qui correspondent aux chevaliers chrétiens dans un jeu de "noir et blanc", que des sauvages des contrées lointaines.

L'altérité ne regarde pas uniquement les rapports entre les groupes religieux, sociaux ou ethniques, car le concept peut facilement s'appliquer à des communautés plus discrètes. La femme, que nous avons définie comme Autre par antonomase, et dont l'essence même a été l'objet d'intenses discussions entre les théologiens⁵⁹, en constitue un bon exemple. Paradoxalement, le silence du monde féminin garantit souvent la préservation de son autonomie, si tant est que la clôture devient pour les femmes une voie d'émancipation... À la fin du XIV^e siècle, frère Lionardo Bonafedi donna aux jeunes novices de l'Hôpital de Saint-Jean de Rhodes à Florence un intéressant conseil spirituel: «Faites ce que vous professez et profitez-en le plus possible ! Et vous ne serez plus opprimées par les devoirs envers votre mari et vos enfants, ou par le ménage et les autres fardeaux du mariage»⁶⁰. L'histoire du Moyen Âge nous offre parallèlement de très nombreux exemples de femmes qui gouvernent, seules, ou conjointement avec leurs maris. Ce fait nous oblige à nous interroger sur la nature exacte du pouvoir "féminin" et les modalités de son exercice⁶¹.

En guise de résumé de l'historiographie existante et en faisant un jeu de mots avec quelques titres récents, on peut se poser la question de savoir si l'Autre peut devenir notre prochain malgré ses différences⁶². La réponse

⁵⁹ VOLEK, Peter, «L'uomo e la donna nella dottrina di san Tommaso d'Aquino», *Verbum. Analecta neolatina*, 6, 2004, pp. 345-356.

⁶⁰ DE PALMA, Luigi Michele, *Il Consiglio e le Costituzioni di fra' Lionardo Bonafedi per la Giovannite di Firenze (XIV sec.)*, Bari, 2010, p. 59.

⁶¹ Cf. l'étude stimulante de VAGNONI, Mirko, «The Sacrality of Queen in the Norman Sicily. The Pattern of Ordo Coronationis», *Mirabilia. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, 17, 2013, pp. 174-186.

⁶² VOICU, Mihaela, «L'autre peut-il devenir mon prochain ? Métamorphoses de la perception de l'Oriental par les chroniqueurs français (XIII^e-XIV^e siècles)», dans LUMINITA DIACONU (dir.), *Orient et Occident. Constructions des identités en Europe médiévale*, Bucarest, 2014, pp. 93-118.

est positive, mais largement influencée par les circonstances. Si l'on arrive difficilement à comprendre «la vérité de l'Autre»⁶³ au Moyen Âge, on peut l'accepter sous certaines conditions, en gardant à l'esprit que «chacun jure selon sa religion»⁶⁴.

Telles sont les conclusions auxquelles je voudrais parvenir au terme de cette introduction, en y ajoutant trois expressions qui reflètent l'âme du présent livre: l'idée d'une «promiscuité profitable», l'image de l'Autre comme pilier de la société et, enfin, celle des antipodes opposés sur le plan géographique, religieux ou social, tout en étant substantiellement identiques.

⁶³ DELGADO, Mariano, «La vérité de l'autre», dans ID., Charles MÉLA et Frédéric MÖRI (dir.), *Orient-Occident, racines spirituelles de l'Europe. Enjeux et implications de la translatio studiorum dans le judaïsme, le christianisme et l'islam de l'Antiquité à la Renaissance. Actes du colloque scientifique international, 16-19 novembre 2009*, Paris, 2014, pp. 447-470.

⁶⁴ JECKER, «Jurer selon sa religion», cit.

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR



ipt
Instituto
Politécnico
de Tomar

