Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: - (2004)

Heft: 1-2

Artikel: Les seins des saintes : l'intimité profanée

Autor: Chappuis Sandoz, Laure

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-870144

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LES SEINS DES SAINTES : L'INTIMITÉ PROFANÉE

Martyres dénudées dans l'arène, sur la place publique, en procession, ou contraintes à la prostitution, toutes ont en commun d'être placées dans un espace public où leur intimité se trouve dévoilée. Ces profanations qui nient l'intimité féminine sont poussées à l'extrême dans le cas des mutilations des seins qui ajoutent au déshonneur la suppression de caractères sexuels primaires. Cet article propose de lire les divers épisodes de l'hagiographie mettant en scène des saintes aux seins profanés comme un ensemble de récits où le narrateur (ou la narratrice) influe sensiblement sur l'image qu'il (ou elle) donne du corps féminin en réitérant parfois, par le récit, la profanation ou la négation de leur féminité dont les martyres furent victimes.

> Je suis bien aise de voir des tétons et des fesses, mais je ne veux pas qu'on me les montre.
>
> Diderot, *Salon 1765*

> Puissent-ils être mutilés aussi, ceux qui détruisent l'intégrité pure et vraie de la chair, eux qui amputent, non pas l'épiderme superficiel, mais l'idéal le plus intime de la pudeur elle-même[1].
>
> Tertullien

1. Introduction

À en croire l'iconographie médiévale, nombreuses sont les saintes[2] aux seins profanés, qu'elles les aient eus dévoilés et

---

[1] Tertullien, *La Pudicité* 1.14: *At utinam et isti, qui meram et ueram integritatem carnis obtruncant amputantes non summam superficiem, sed intimam effigiem pudoris ipsius*.

[2] Cf. Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien* III: *Iconographie des*

offerts au regard de tous, tranchés, arrachés à la tenaille ou lacérés par des tessons de verre. Certaines de ces jeunes femmes furent forcées de défiler nues en procession, d'autres contraintes à la prostitution, menacées ou victimes de viol. Les motifs des seins tranchés ou profanés, de l'exposition publique ou de la prostitution se combinent fréquemment pour mettre en scène le récit du martyre de jeunes chrétiennes qui, par les outrages subis, accèdent précisément et paradoxalement à la sainteté. Ce sont là les épisodes qu'on se propose d'étudier par rapport à l'image du corps féminin, aux motifs qui y apparaissent, et en termes de mise en récit. Comment le narrateur rend-il compte de l'intimité et de sa profanation ? Quel rôle joue-t-il par rapport au lecteur ? Dans quelle mesure se fait-il complice de cette profanation ?

2. *« Et facta sum masculus... »*

Parmi les récits mettant en scène une modification des attributs sexuels féminins, on peut s'arrêter tout d'abord sur celui du martyre de Blandine, martyrisée à Lyon en 177 avec trois coreligionnaires. Le récit qu'en fait Eusèbe de Césarée (env. 260 — env. 340 apr. J.-C.) dans son *Histoire ecclésiastique*[3] est présenté comme la relation exacte d'une lettre des martyrs de Lyon adressée aux Églises d'Asie et de Phrygie. À propos de Blandine, le narrateur de la lettre dit qu'on pouvait *a priori* craindre qu'elle apostasie face aux supplices « à cause de la faiblesse de son corps[4] ». Elle fit au contraire preuve d'une résistance hors du commun, résistance qui est comparée à celle d'un valeureux athlète (ὡς γενναῖος ἀθλητής), image reprise lorsqu'elle est exposée aux bêtes, suspendue à un poteau ; la même comparaison est employée par la suite pour les quatre martyrs de Lyon, dont Blandine, lorsqu'ils sont menés à l'amphithéâtre pour être livrés aux bêtes[5]. Blandine est donc masculinisée par le narrateur de la lettre, d'abord à titre individuel, puis au même rang que ses compagnons masculins. La

---

saints, 3 vol., Paris : Presses universitaires de France, 1958-1959 ; Georges Daix, *Dictionnaire des saints*, Paris : Lattès, 1996 ; Jean-Claude Brenac, *Dictionnaire des saints. Histoire, légendes, dictons, fêtes*, Web 2003 : http ://perso.wanadoo.fr/jean-claude.brenac/Saints.htm.

[3] Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* 5.1.3-5.2.8 ; *Atti e passioni dei martiri*, éd. A. A. R. Bastiaensen, Milano : Mondadori (Fondazione Lorenzo Valla), 1995³, p. 62-95.

[4] Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* 5.1.18.

[5] Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* 5.1.19 (cf. 5.1.42), puis 5.1.36 et 38.

transformation en homme semble une nécessité pour parvenir à la sainteté — ce qui apparaît aussi dans d'autres récits, notamment ceux de femmes s'étant retirées dans le désert, et qui y vivent souvent travesties en hommes[6].

Blandine occupe toutefois une place particulière par rapport à ses compagnons : elle sera la dernière à périr, fouettée, jetée aux fauves, suppliciée sur le gril puis livrée à un taureau dans un filet de rétiaire et, enfin, exécutée. Sa mise à mort, placée à la fin du récit, est ainsi mise en exergue. Le narrateur la compare alors à la mère des Maccabées[7]. Cette mère juive fut forcée, lors de la persécution du roi Antiochus IV (163 av. J.-C.), d'assister au martyre de ses sept fils, qui se firent notamment couper la langue. Elle les exhorta, « remplie de nobles sentiments et animée d'un mâle courage[8] », bien qu'elle insiste ailleurs sur le rôle de nourrice qu'elle a rempli envers ses fils[9]. En inscrivant Blandine dans la continuité d'une figure féminine biblique, modèle de sainteté dans un contexte de martyre, le narrateur fait donc intrusion dans le récit pour orienter la lecture de l'épisode en y introduisant des réminiscences scripturaires. La relation de l'événement, sa mise en récit tend à l'allégorisation. L'épisode est introduit et interprété au regard de l'histoire du salut.

La masculinisation rencontrée pour Blandine apparaît aussi dans la *Passion de Perpétue et de Félicité*, qui relate le martyre de deux jeunes femmes à Carthage en 203. Dans sa quatrième vision, Perpétue, confrontée dans l'amphithéâtre à un Égyptien, se voit métamorphosée en homme (10.7):

> *Et expoliata sum et facta sum masculus.*
>
> On me dépouilla de mes vêtements et je devins homme.

Mais contrairement à la masculinisation de Blandine qui s'opérait par le biais d'une comparaison du narrateur, celle que subit

---

6 Cf. John KITCHEN, *Saints' Lives and the Rhetoric of Gender. Male and Female in Merovingian Hagiography*, New York / Oxford : Oxford University Press, 1998, p. 127.

7 Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* 5.1.55.

8 *II Maccabées* 7.21 ; cf. J. Kitchen, *Saints' Lives and the Rhetoric of Gender*, p. 124-125.

9 *I Maccabées* 7.27 : « Mon fils, aie pitié de moi qui t'ai porté dans mon sein neuf mois, qui t'ai allaité trois ans, qui t'ai nourri et élevé jusqu'à l'âge où tu es, et qui ai pourvu à ton entretien ».

Perpétue n'a pas trait qu'à son caractère[10]; ce n'est pas ici qu'une affaire de *uirtus*, de qualités viriles présentes chez une femme[11]. De fait, ce statut d'homme s'accorde au rôle que doit endosser Perpétue dans le cadre de l'amphithéâtre (jeu de gladiateurs) et se présente comme la conséquence attendue de la nudité de l'athlète. Mais cette mutation est avant tout une image onirique. Au fond d'elle, Perpétue reste une femme et continue à parler d'elle au féminin[12], de même que les autres protagonistes de la scène à son propos. L'arbitre dit (10.9): « Si cet Égyptien remporte la victoire sur cette femme *(hanc)*, il la *(illam)* tuera par le glaive ; si c'est elle *(haec)* qui l'emporte, elle recevra ce rameau »; au moment de la victoire, il l'appelle en disant « ma fille » (10.13 : *filia*) et lui remet le rameau promis qui en l'occurrence porte des pommes, fruits dont on connaît le symbolisme érotique féminin qui les associe au sein[13]. Le changement de sexe de Perpétue ne fait donc que mettre sa féminité entre parenthèses et pourrait n'être qu'un acte de censure ou de pudeur de la part de Perpétue pour voiler sa nudité qui ne sera alors ni dite, ni vue, ni peut-être imaginée. Contrairement à d'autres récits ou à ce que pourrait suggérer une interprétation un peu rapide attribuant cette masculinisation à la misogynie d'un narrateur masculin, ce récit est donc le fait d'une narratrice et laisse entendre une voix narrative féminine qui met en scène le même type de transformation en homme que les narrateurs mâles[14].

3. Cachez ce sein...

La protection qu'accorde Perpétue à sa nudité dans sa quatrième vision — dans une partie de la *Passion* dont elle est la

---

[10] Cf. J. Kitchen, *Saints' Lives and the Rhetoric of Gender*, p. 124-133 ; Patricia Cox MILLER, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton : Princeton University Press, 1994, p. 163-164 et 180-183.

[11] C'est ainsi qu'Augustin interprète cette mutation sexuelle, qui serait en fait une mutation spirituelle transcendant la condition pécheresse de la femme : Augustin, *Sermons* 280.1.1.

[12] Cette masculinisation est aussi présente dans le montanisme, suivant l'idée d'abolition spirituelle des sexes. Mais contrairement à Perpétue, la prophétesse montaniste Maximilla parle d'elle au masculin, laissant transparaître dans son discours l'abolition de son identité sexuelle première.

[13] Cf. Antony R. LITTLEWOOD, « The Symbolism of the Apple in Greek and Roman Literature », *Harvard Studies in Classical Philology*, 72 (1967), p. 147-181.

[14] Cf. J. Kitchen, *Saints' Lives and the Rhetoric of Gender*, p. 130-131.

narratrice — tombe lorsqu'elle est réellement envoyée à l'amphithéâtre et que la suite de la narration est reprise (ou récupérée) par un narrateur masculin[15]. On propose d'abord aux martyrs des tenues vestimentaires différenciées selon leur sexe — des robes de prêtresse de Cérès pour les femmes. Tous refusent, ne voulant pas que leur liberté soit voilée[16]. Perpétue et Félicité sont alors envoyées dans l'arène vêtues comme elles l'étaient. Par la suite, elles sont livrées à une vache, couvertes pour seul vêtement d'un filet de rétiaire, analogue à celui dans lequel Blandine est roulée pour être livrée à un taureau. Ce filet révèle leur nudité et plus particulièrement les seins de Félicité (qui vient d'accoucher), un détail qui retient toute l'attention du narrateur, de la foule et du lecteur (*Passion de Perpétue et de Félicité* 20.2-5):

> Elles furent dépouillées de leurs vêtements et revêtues de filets à petites mailles et on les présenta ainsi. La foule fut horrifiée en voyant la délicatesse de l'une des jeunes femmes et chez l'autre qui venait d'accoucher le lait tombant goutte à goutte de ses seins. On les emmena donc et on les revêtit de tuniques flottantes. La première, Perpétue fut jetée à terre et elle tomba sur les reins. Et en s'asseyant la tunique ayant été déchirée sur le côté, elle en ramena le pan pour voiler sa cuisse, se souciant plus de sa pudeur que de sa douleur. Puis elle chercha une épingle et rattacha ses cheveux dénoués ; car il ne convenait pas à une martyre de subir sa passion les cheveux épars, pour ne pas avoir l'air de mener le deuil au moment de sa gloire.

Le narrateur masculin guide ainsi, par le biais d'une description pittoresque, le regard du lecteur et lui permet de contempler en voyeur, comme les spectateurs des jeux de l'arène, les seins dénudés de Félicité et les cuisses de Perpétue. Le narrateur ne choisit donc pas de poser un voile pudique sur cette scène humiliante pour les deux femmes, ni d'adopter le point de vue des deux femmes, mais il conserve sa position extérieure (extradiégétique) par rapport aux événements. Le récit répète ainsi, par le langage, le dévoilement que les deux jeunes femmes ont dû subir dans l'arène. L'intention en est certes louable en ce qu'elle accuse et démontre la barbarie des persécuteurs païens. De plus, le récit

---

[15] Sur la récupération du récit féminin par les narrateurs masculins dans la structure narrative de la *Passion*, cf. Brent D. SHAW, « The Passio of Perpetua », *Past and Present*, 139 (1993), p. 3-45.

[16] *Passion de Perpétue et de Félicité* 18.5 : *Ideo ad hoc sponte peruenimus, ne libertas nostra obduceretur*.

martyrologique suit souvent l'idée que la vie privée a une signification publique et sert à l'édification[17]. Les récits de passions feront ainsi l'objet de lectures publiques dans le cadre de la liturgie, lectures qui vont perpétuer cette « publication » ou « publicité » des outrages subis[18]. La dénonciation de la cruauté des païens et la volonté d'édification se font donc aux dépens de l'intimité féminine, une fois de plus profanée[19].

Le geste de pudeur de Perpétue, voilant sa nudité, s'accompagne du geste de rattacher ses cheveux dénoués, associés ici aux manifestions du deuil. Les cheveux des martyres peuvent pourtant jouer le rôle de voile couvrant le corps des jeunes femmes exposées ou contraintes de défiler nues. Une des légendes concernant sainte Agnès dit qu'elle fut obligée de défiler nue dans les rues de Rome pour être conduite au bordel, mais que la miséricorde divine lui accorda de voir ses cheveux croître miraculeusement pour couvrir son corps : c'est ce que relate par exemple l'épitaphe gravée sur le marbre que lui consacra Damase (pape de 366 à 384)[20].

Dans le cas de sainte Barbe, morte vierge et martyre sous Maximien (empereur de 235 à 238) après avoir été conduite nue en procession, c'est un ange qui vint couvrir sa nudité d'un voile. Selon sa légende, compilée tardivement (Xe s.), elle eut ensuite à subir toutes sortes de supplices, dont celui d'avoir les seins tranchés. Le motif de la nudité dévoilée est donc lié dans un cas au déshonneur de la prostitution, dans l'autre à l'ablation des seins.

Les interventions divines conduisant à couvrir le corps dénudé par des cheveux, une nuée ou un habit providentiel semblent de

---

[17] Cf. Kate COOPER, *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge Mass./ London : Harvard University Press, 1996, p. 1-19.

[18] Les épitaphes ordonnées par le pape Damase en l'honneur des martyrs (par ex. d'Agnès) s'inscrivent dans le même paradoxe : l'épisode déshonorant, gravé à titre d'éloge comme épitaphe, est amené à la visibilité publique. Au rôle commémoratif de l'épitaphe s'ajoute celui d'enseigner. Ces épitaphes seront d'ailleurs largement copiées par les pèlerins et amenées ainsi à circuler, gagnant une publicité et une diffusion au-delà de l'espace de la sépulture.

[19] Cf. aussi Marilyn YALOM, *A History of the Breast*, London : Harper Collins, 1997, p. 36.

[20] Damase, *Épitaphe de Sainte Agnès* 7-8 : « elle avait dénoué sa chevelure éparse sur ses membres dénudés, pour que cette apparence mortelle ne voie pas le temple du Seigneur » *(Nudaque profusum crinem per membra dedisse / ne Domini templum facies peritura uideret)*.

plus répéter le geste succédant au bannissement de l'Éden où la nudité originelle d'Adam et Ève, synonyme d'innocence, avait été revêtue d'habits en même temps que naissait la conscience de la nudité[21]. Lors du dévoilement du corps de jeunes martyres, compris par rapport à l'épisode du jardin d'Éden et de la chute, le processus s'inverse : l'humiliation du dénudement conduit à la sanctification et permet un retour au paradis originel. Le cas de Félicité dans la *Passion de Perpétue et de Félicité* est particulièrement révélateur de cette lecture à rebours de l'histoire sacrée. Si Ève passe du statut de nudité innocente à celle de la honte voilée et se voit condamnée à l'enfantement dans la douleur, Félicité vit ces étapes dans l'ordre inverse. Elle accouche juste avant de subir le martyre et le dévoilement infamant de ses seins, mais cette épreuve lui permet de naître à la vie paradisiaque, passant d'un bain *(lotura)* de sang à l'autre, de la mise au monde d'un enfant à sa propre naissance au Royaume de Dieu[22].

L'empressement à cacher la nudité, perceptible dans le motif du vêtement providentiel, peut être mis en relation avec la théologie de la cosmétique de la femme[23], dont témoignent notamment Tertullien dans son traité sur la *Toilette des femmes* (*De cultu feminarum*, daté autour de 202, antérieur à sa période montaniste) ou sur le *Voile des vierges* (*De uirginibus uelandis*, daté d'après 213)[24], ou Cyprien (env. 200-258) dans son traité sur la *Conduite des vierges (De uirginum habitu)*. Dans la *Toilette des femmes*, Tertullien traite de la manière de présenter en public la pudicité de la femme mariée, sans bijoux ni maquillage, ornements qui

---

[21] *Genèse* 3.21. La scène est magnifiquement rendue dans la fresque de Masaccio figurant *Adam et Ève chassés du paradis* (vers 1424, église Santa Maria del Carmine, chapelle Brancacci, Florence).

[22] *Passion de Perpétue et de Félicité* 18.3 : « Félicité allait de même, se réjouissant d'avoir accouché heureusement pour pouvoir combattre les bêtes, passant d'un bain de sang à un bain de sang, de la sage-femme au rétiaire, prête à se laver après son accouchement par un second baptême » *(Item Felicitatis, saluam se peperisse gaudens ut ad bestias pugnaret, a sanguine ad sanguinem, ab obstetrice ad retiarium, lotura post partum baptismo secundo)*.

[23] Cf. Lynda L. Coon, *Sacred Fictions. Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1997, p. 36-41.

[24] Cf. Ines Stahlmann, *Der gefesselte Sexus. Weibliche Keuschheit und Askese im Westen des Römischen Reiches*, Berlin : Akademie Verlag, 1997, p. 182-193.

assimilent la femme à une prostituée[25]. Le *Voile des vierges*, influencé par la pensée montaniste, avance l'idée que le fait de voir comme celui d'être vu comportent en soi un caractère libidineux *(libidinis est)*[26]. Ainsi, le fait qu'une jeune fille soit vue en public sans voile est assimilé à un viol — et même considéré comme pire (Tertullien, *Le Voile des vierges* 3.7):

> *Omnis publicatio uirginis bonae stupri passio est. Et tamen uim carnis pati minus est, quia de officio naturae uenit.*
>
> Toute présentation en public d'une jeune vierge honorable excite à la débauche. Et pourtant subir un viol est chose moindre, puisque cela répond à des besoins de la nature.

La condamnation de ce que Tertullien considère comme une forme d'impudicité, comme une souillure charnelle, est extrêmement violente. La femme est considérée comme responsable des instincts qu'elle éveille, si ignobles soient-ils. La justification théologique sous-jacente à ce point de vue est que la femme est coupable de la chute, et que son corps reste à jamais entaché du péché. Le danger qu'elle représente implique pour Tertullien qu'elle doit être voilée. Le vêtement fait donc partie du langage corporel de la femme, dont le corps est connoté négativement. Le vêtement et son évaluation se trouvent ainsi étroitement liés au *gender* — dans la *Passion de Perpétue*, ce ne sont pas les mêmes habits qui sont proposés aux femmes et aux hommes pour subir le martyre[27].

Tertullien justifie la nécessité du voile sur une femme par le fait qu'elle s'apparenterait sinon à une prostituée. Or le motif des cheveux dénoués — qu'on a vu, dans leur acception positive, pouvoir servir de voile — a aussi un lien avec l'idée de prostitution. Le modèle est celui de Marie-Madeleine qui, selon le

---

[25] Tertullien, *La Toilette des femmes* 2.12 : *publicarum libidinum uictimae*, *prostituto corpore*, *lenocinia*, *prostituta*, etc.

[26] Tertullien, *Le Voile des vierges* 2.5 : « Car les yeux qui voudront voir une vierge sont pareils à ceux de la vierge qui voudra être vue ; les mêmes genres d'yeux se convoitent l'un l'autre ; voir et être vu sont fruits d'un même désir effréné » *(Tales enim oculi uolent uirginem uisam, quales habet uirgo, quae uideri uolet, inuicem se eadem oculorum genera desiderant, eiusdem libidinis est uideri et uidere)*.

[27] Par la suite au contraire, on assistera à une évolution des vêtements portés dans l'espace du culte chrétien vers des habits masculinisés, gommant la différenciation des sexes ; cf. L. L. Coon, *Sacred Fictions*, p. 59-66.

Nouveau Testament[28], mouille les pieds de Jésus de ses larmes, les essuie de ses cheveux et les oint de parfums, et dont on suppose qu'elle était prostituée. Mais l'exemple évangélique de Marie-Madeleine donne à la figure de la prostituée un symbolisme eschatologique puisque Marie-Madeleine deviendra la figure emblématique et archétypique du repentir[29]. Le cas de Marie l'Égyptienne — dont la légende est attribuée à Sophrone, patriarche de Jérusalem dès 634 — exploite le même symbolisme[30]. Elle-même prostituée, elle entreprend le voyage vers la Palestine, qu'elle paie en vendant son corps à des matelots. Là, elle se retire dans le désert où ses cheveux viennent remplacer ses vêtements tombés en lambeaux au fil des ans.

C'est là une dimension supplémentaire dont il faudra tenir compte dans l'évaluation des récits de martyres de saintes aux seins profanés, récits qui proposent comme élément récurrent le déshonneur de la prostitution.

4. Prostitution, mutilation, exécution

4.1. « Ad lenonem... »

La prostitution forcée — qui n'est pas une nouveauté émanant des persécuteurs des chrétiens[31] — deviendra un motif de la martyrologie. Dans son *Apologétique*, Tertullien déjà déplore qu'à Carthage, lors de la persécution de 197, une femme chrétienne ait été forcée à la prostitution. Les persécuteurs, ayant compris que l'atteinte à la chasteté des jeunes chrétiennes leur était plus insupportable que la mort, préféraient les envoyer au bordel *(ad lenonem)* plutôt qu'au lion *(ad leonem)*[32]. Cette pratique à l'encontre

---

[28] *Matthieu* 26.6-13 ; *Marc* 14.3-8 ; *Luc* 7.37-39 ; *Jean* 12.1-8 ; cf. Benedicta WARD, *Harlots of the Desert. A Study of Repentance in Early Monastic Sources*, London / Oxford : Mowbray, 1987, p. 10-25.

[29] Pour une interprétation en faisant le pendant d'Ève tentée par la chair, cf. Susan HASKINS, *Die Jüngerin. Maria Magdalena und die Unterdrückung der Frau in der Kirche*, Bergisch Gladbach : G. Lübbe, 1994, p. 70-107 (éd. or.: *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, London : Harper Collins, 1994).

[30] Cf. B. Ward, *Harlots of the Desert*, p. 26-56.

[31] Elle s'applique notamment aux esclaves, aux prisonniers de guerre, aux enfants, aux victimes d'enlèvements : cf. Bettina Eva STUMPP, *Prostitution in der römischen Antike*, Berlin : Akademie Verlag, 1998, p. 25-37.

[32] Tertullien, *Apologétique* 50.12. Sur cette mesure par rapport à la limitation de la prostitution par la législation impériale, cf. Thomas A. J. MCGINN,

des jeunes chrétiennes apparaît comme récurrente dans les récits de martyrs des IIIe et IVe siècles[33]. Ce type de déshonneur était prévu envers Agnès, dénoncée comme chrétienne et envoyée dans un lupanar, à 12 ou 13 ans, en 303 (ou 304), sous Dioclétien. Elle préféra le martyre à la perte de sa virginité, et fut martyrisée, ses chairs labourées par des ongles de fer, puis, selon différentes versions, elle eut la gorge tranchée, fut brûlée vive ou décapitée.

Le récit qu'en fait Prudence dans l'*Hymne* XIV du *Peristephanon* (rédigé autour de 400[34] et consacré à la louange des martyrs) dote Agnès d'une endurance hors pair. Face à sa résistance aux supplices, le juge la menace du bordel public (v. 25 : *publicum lupanar*) et lui annonce (v. 29-30):

> *Omnis iuuentus inruet et nouum*
> *ludibriorum mancipium petet.*
>
> Toute la jeunesse y fera irruption *(inruet)* et réclamera une mainmise nouvelle sur ses charmes.

Suite à ces menaces, la jeune fille subit l'outrage d'une exposition *(publicitus)* nue sur la place publique[35]. La réaction de la foule n'est pas celle d'un voyeurisme. Face à la jeune fille exposée, les passants détournent les yeux « des parties du corps que l'on doit respecter » (v. 42 : *uerendum locum*). La nudité de la jeune fille n'est ainsi nulle part spécifiée, nommée ou décrite par le narrateur, mais suggérée par l'expression *uerendum locum*. Ce tabou visuel est donc respecté par le poète lui-même, qui ne nomme pas non plus la nudité et ne la donne ainsi pas à voir. Le narrateur applique ici un principe d'*opacité* par l'usage d'une périphrase respectueuse de la vertu de la jeune fille.

La suite de l'histoire connaît un intéressant rebondissement. Un curieux jette un œil imprudent et impudent, qualifié de *lubrico* (v. 45), sur la nudité d'Agnès. Mais aussitôt il est frappé d'aveu-

---

Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome, New York / Oxford : Oxford University Press, 1998, p. 310. Cf. aussi Cyprien, *De la Mortalité* 15.

[33] Cf. par ex. *Martyre de Pionius* 7.6 : εἰς πορνεῖον (Smyrne, milieu du IIIe siècle).

[34] Les seuls témoignages antérieurs sont l'épitaphe de Damase et quelques passages chez Ambroise (*Sur les Vierges* 1.2.7-9 ; 2.4.23 ; *Sur les devoirs des clercs* 41) dont une hymne *(Hymne de la sainte vierge Agnès)* dont la paternité lui est contestée.

[35] Prudence, *Peristephanon* 14.38-39 : « À ses mots, il ordonne d'exposer la jeune fille en public, au coin de la place » *(Sic elocutam publicitus iubet / flexu in plateae sistere uirginem)*.

glement par un trait de lumière et presque tué sous le choc. Il se trouve ainsi privé de la vue, comme d'autres voyeurs mythiques — Tirésias par exemple s'était vu frappé de cécité pour avoir, selon Callimaque (IIIe s. av. J.-C.), aperçu la déesse Athéna nue à son bain[36]. La situation de ce passant curieux peut d'ailleurs être investie par le lecteur, dont le mutisme du narrateur n'aura pas manqué de piquer la curiosité.

Agnès intercède ensuite en faveur du jeune homme qui recouvre toutes ses facultés, alors qu'arrive le moment de l'exécution. Le bourreau s'avance, qualifié d'« homme à l'épée dénudée » (v. 67-68 : *uirum mucrone nudo*) par Prudence qui place ensuite dans la bouche de la jeune Agnès une longue tirade développant l'analogie entre perte de virginité et pénétration par le glaive (v. 69-78):

Exulto, talis quod potius uenit
uesanus, atrox, turbidus armiger,
quam si ueniret languidus ac tener
mollisque ephebus tinctus aromate,
qui me pudoris funere perderet.
Hic, hic amator iam, fateor, placet ;
ibo inruentis gressibus obuiam,
nec demorabar uota calentia :
ferrum in papillas omne recepero,
pectusque ad imum uim gladii traham.

J'exulte de voir arriver un tel homme en armes, fou, cruel et violent, plutôt que de voir arriver pour causer ma perte en ruinant ma pudeur un éphèbe nonchalant, délicat, amolli, imprégné de parfums. C'est là, oui c'est là, je l'avoue, l'amant qui me plaît. Quand il se jettera sur moi, j'irai au-devant de ses pas et je ne ferai pas attendre ses désirs brûlants : j'aurai vite fait d'accueillir dans ma poitrine son fer tout entier, et j'enfoncerai jusqu'au fond de mon cœur la violence de son glaive.

La dimension sexuelle de cette exécution est extrêmement marquée. Agnès se réjouit de l'arrivée de son bourreau qu'elle salue

---

[36] Cf. Callimaque, *Hymnes* 5.75-130 *(Hymne pour le bain de Pallas)*: le vers 78 dit qu'« il vit sans le vouloir ce qu'on ne doit pas voir » (τὰ μὴ θεμιτά). Une autre version (Ovide, *Métamorphoses* 3.316-338) relate qu'il avait été transformé en femme avant de redevenir homme. Ayant fait l'expérience des deux sexes, il affirma que la femme tirait plus de plaisir que l'homme à l'acte sexuel et fut pour cela aveuglé par Héra qui lui avait posé la question.

pour sa virilité et qualifie d'amant (v. 74 : *amator*). L'avancée du bourreau est signifiée par Agnès par le verbe *inruere* (v. 75 : *inruentis gressibus*) que le poète avait déjà placé plus haut dans la bouche du juge qui annonçait que la jeune fille devrait subir au lupanar les assauts des jeunes gens (v. 29 : *omnis iuuentus inruet*). Le verbe *inruere* apparaît dans d'autres contextes avec le sens explicite de pénétration sexuelle (en particulier de viol)[37]. L'arme, ce *mucro nudus* que porte le bourreau, n'est pas non plus exempte de connotations sexuelles[38]. Cette dimension est perceptible aussi dans la *Passion de Perpétue* (21.7): « La foule exigeait de les voir au milieu de l'arène, pour qu'au moment où le glaive pénétrerait *(gladio penetranti)* dans le corps des martyrs, les spectateurs pussent rendre leurs propres yeux complices du meurtre *(comites homicidii)* ».

Enfin, le vocabulaire corporel employé pour l'exécution d'Agnès n'est pas générique, mais spécifique à l'anatomie féminine : le fer doit s'enfoncer dans ses seins, désignés par *papillas* — terme qui porte la charge érotique associée au sein[39] — et non par *pectus* — qui peut parfois aussi servir à désigner les seins[40].

L'épisode fait écho au martyre de la jeune Eulalie qui eut la poitrine lacérée par les bourreaux, peut-être en 303 lors des persécutions de Dioclétien et Maximien (la date du martyre est incertaine). Son martyre est relaté dans l'*Hymne* III du même *Peristephanon*, le document le plus ancien sur Eulalie. Prudence y mentionne en outre que ses cheveux dénoués servirent « de chaste voile à la pudeur et à la beauté de la vierge[41] ». Il semble bien que le récit du martyre d'Eulalie, à Mérida en Espagne, soit calqué sur

---

[37] Par ex. Plaute, *Casina* 889-890 : *magis iam lubet in Casinam inruere*; Ps.-Acron, *Commentaire à Horace, Satires* 2.7.72 : *Putas te moechum non esse, si non palam in feminas irruis*; Histoire Auguste, *Commode* 5.11 : *nec inruentium in se iuuenum carebat infamia*; cf. James Noel ADAMS, *The Latin Sexual Vocabulary*, London : Duckword, 1990[3] (1982[1]), p. 191.

[38] Ambroise n'y appose pas de qualificatif (*Sur les vierges* 1.2.7): « offrir maintenant son corps tout entier au fer du soldat furieux » *(nunc furentis mucroni militis totum offerre corpus)*. Sur les armes (épée, javelot, arc) comme symboles phalliques, cf. J. N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, p. 19-22 ; Sénèque, *Phèdre* 706 et 714 (Hippolyte, refusant de souiller son épée du sang de Phèdre).

[39] Cf. par ex. Plaute, *Asinaria* 224; Catulle, *Poèmes* 55.12 ; Apulée, *Métamorphoses* 2.7.

[40] Manilius, *Astronomiques* 1.752 ; Stace, *Silves* 1.2.271, *Thébaïde* 6.655.

[41] Prudence, *Peristephanon* 3.151-155.

celui d'Agnès, mais avec une accumulation de supplices élaborés par l'hagiographie postérieure : après avoir choisi la virginité et recherché spontanément le martyre, Eulalie provoque le juge et se fait fouetter, arroser d'huile, déchirer par des crocs de fer, a les seins grillés par des torches ardentes, se retrouve exposée nue sur un bûcher, où ses cheveux dénoués prennent feu mais où elle est épargnée par les flammes, avant d'avoir finalement la tête tranchée.

Les cheveux jouent un rôle différent de celui traditionnel de voile dans la *Vie de saint Théodotus d'Ancyre et des sept vierges* (rédigée vers 360-363, environ 50 ans après le martyre du saint anatolien). Le récit fait intervenir le motif de la prostitution forcée. Les sept femmes victimes avec Théodotus de la persécution échappent à la sentence du viol grâce à l'intervention de l'une d'elles, Tékousa, âgée en fait de 70 ans. Celle-ci soulève son voile et révèle ses cheveux blancs et son corps fané, et par là même l'impossibilité d'être soumise au viol. En lieu de cela, les sept femmes seront contraintes de défiler nues en procession[42]. Le dénudement apparaît donc, du point de vue de l'intimité féminine, comme un outrage proche de celui du viol ou de la prostitution. Les motifs du dénudement dans l'arène, sur la place publique ou en procession, et de la prostitution forcée ont pour point commun de placer les martyres dans un espace public pour y mettre en scène leur intimité dans ce qu'elle a de plus privé.

4.2. Seins mutilés

Cette profanation qui vient nier l'intimité corporelle des femmes est poussée à l'extrême dans le cas des mutilations de la poitrine, qui ajoutent au déshonneur de l'impudicité la suppression physique de ce qui définit l'identité sexuelle du point de vue anatomique.

Les pratiques de mutilations rapportées dans le cadre de procédures d'exécution de chrétiens existaient sans doute aussi pour d'autres condamnés que les chrétiens persécutés. La législation romaine tardive (VIe s.) prévoit des amputations pour punir des criminels de droit commun (par ex. en cas de crimes sexuels, punis parfois de la castration), ou comme mesure de substitution à une condamnation à mort. Certains articles visent en particulier à

---

[42] Cf. Susan ELM, *Virgins of God. The Making of Ascetism in Late Antiquity*, Oxford : Clarendon Press, 1994, p. 51-59.

restreindre le recours à des peines d'amputations[43], ce qui peut laisser supposer que de telles pratiques étaient en vigueur ou l'avaient été auparavant. Dans le cas des martyres aux seins tranchés, l'opération, qui à elle seule peut assurément se révéler mortelle[44], s'inscrit dans une série de tortures prolongeant le supplice dont l'issue pour les martyrs est la mort.

Parmi les martyres aux seins mutilés figure Agathe, vénérée dès les temps primitifs. La jeune femme fut martyrisée par des soldats à Catane, en Sicile, lors de la persécution de Dèce (251). Elle se fit arracher les seins à la tenaille[45] pour avoir refusé de céder aux avances du gouverneur (ou pour avoir refusé de sacrifier aux dieux). Elle invoqua saint Pierre et s'en trouva guérie. Par la suite, elle deviendra la sainte patronne des nourrices et des mères allaitantes, ce qui montre que dans son cas, le sein est essentiellement lié à sa fonction nourricière. Au canon romain de la messe, son nom figure après ceux de Perpétue et de Félicité et avant ceux de Lucie, Agnès, Cécile et Anastasie[46], donc dans une série de saintes martyres dont la plupart eurent les seins profanés et qui, dans le cas de Perpétue et Félicité, sont associées à la maternité et à l'allaitement. Lucie, martyrisée à Syracuse sous le règne de Dioclétien et dont la *Passion* aurait été rédigée au Ve ou VIe siècle, aurait été traînée au bordel par deux bœufs, qui l'accompagnent parfois dans l'iconographie. Une légende tardive rapporte qu'elle eut les yeux arrachés, soit comme supplice, soit par elle-même, pour décourager un prétendant — trait absent de la légende primitive — et donc conserver sa virginité. Elle est parfois aussi associée à Agathe qui aurait guéri la mère de Lucie d'une grave maladie. Quant à Cécile, vierge et martyre du IIe siècle, vénérée dès le IVe siècle — la première attestation figure

---

[43] Par ex. *Corpus Iuris Civilis*, vol. III : *Novellae* 134.13.1 (2e tiers du VIe siècle), éd. R. Schoell, Berlin : Weidmann, 1895, p. 688 : limitation des amputations des mains ou des pieds à un seul des deux membres, peines amputatoires remplacées par l'exil ou un autre châtiment, non spécifié.

[44] D'où les réserves de Galien à pratiquer des mastectomies, vu le risque élevé d'hémorragie : cf. Daniel DE MOULIN, *A Short History of Breast Cancer*, Dordrecht / Boston / London : Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 9.

[45] Le même sort attend, lors de la même persécution, la jeune Réparata (future patronne de la ville de Florence) qui eut les seins mutilés au fer rouge par des soldats de Palestine avant d'être décapitée.

[46] Cf. G. Daix, *Dictionnaire des saints*, p. 53.

dans le *Martyrologe hiéronymien* —, elle avait fait vœu de virginité mais fut mariée de force, une variante sans doute du motif de la prostitution forcée. Arrêtée, elle est d'abord condamnée à être étouffée dans une chaudière mais ne meurt pas. Lors de sa décapitation, sa tête ne tombe pas, et elle finit par mourir des suites de ses blessures. Enfin, Anastasie de Sirmium — pour peu qu'elle ait existé et n'ait pas été qu'une personnification de la résurrection *(anastasis)* — eut comme Agathe les seins tranchés. Fille d'une chrétienne et d'un sénateur romain, pupille présumée de saint Chrysogone, elle subit le martyre en 304, sans doute à Sirmium (en Illyrie) lors des mêmes persécutions de Dioclétien. La véritable fable qui entoure son martyre veut que le préfet de la province, ayant tenté de la violer, ait été frappé de cécité, selon des motifs proches de ceux du martyre d'Agnès. Le récit de ses supplices est un bel exemple d'amplification hagiographique. Rescapée de la noyade, Anastasie se fait couper les seins avant d'être brûlée vive ou, selon une autre tradition, décapitée. Ce qui est particulièrement intéressant, ce sont les fonctions auxquelles Anastasie a été dévouée. Invoquée contre les maladies des seins, elle deviendra la patronne des censeurs (et porte à ce titre d'énormes ciseaux), retranchant des textes ce qui leur fait obstacle ou les menace. Elle entretient donc un lien étroit avec la fonction narrative du texte.

Le cas de sainte Macrine[47] (IVe s.) est un peu différent. Elle ne meurt pas martyre. Son histoire est relatée entre 380 et 383 par Grégoire de Nysse qui l'aurait lui-même rencontrée : la jeune femme, qui avait choisi la virginité vers l'âge de 12 ans, découvre qu'elle a une tumeur au sein, mais refuse qu'un médecin la touche, qui plus est l'opère. Sa mère y trace un signe de croix, et Dieu lui-même soigne ce sein, n'y laissant qu'une petite cicatrice[48] — de même que saint Pierre avait guéri les seins tranchés d'Agathe. Macrine illustre ainsi un cas de « pudeur médicale[49] » associant altération du sein et défense de l'intimité. Plusieurs des saintes mentionnées se voient d'ailleurs dévouées à la protection des fonctions du sein ou à la guérison des affections mammaires.

---

[47] Macrine est confondue parfois avec Macre, qui eut les seins tranchés, fut roulée dans des tessons et des charbons ardents, et qui est invoquée pour guérir les ulcères (ou le cancer ?) du sein.

[48] Grégoire de Nysse, *Vie de sainte Macrine* 31.

[49] Jean-Claude BOLOGNE, *Histoire de la pudeur*, Paris : Orban, 1986, p. 84.

Le cas de Macrine permet donc de rattacher les martyres aux seins tranchés au domaine médical, et en particulier ces mutilations du sein à la pratique de l'ablation du sein en cas de carcinome. Hippocrate (460-377) déjà fait allusion à la possibilité de pratiquer une mastectomie — qu'il déconseille. Le traité *De la médecine* de Celse (Ier s. apr. J.-C.) fournit une description clinique du cancer, mais rejette les traitements opératoires. Galien (129-199) non plus ne préconise pas l'ablation, dont il mentionne toutefois la pratique, associée à la cautérisation. Enfin, le compilateur byzantin de Celse, Aétius d'Amida (VIe s.), livre une description détaillée de chirurgie du sein, indiquant qu'il faut alterner incision et cautérisation[50] — pour cicatriser et pour éliminer les éventuels résidus du trouble —, deux procédés que les bourreaux alternent lors des supplices infligés aux martyres.

Dans l'application des tortures infligées aux femmes, les persécuteurs portent ainsi atteinte à leur féminité, ou du moins à ce qui définit leur fonction de femmes : leurs seins. Même dans les figurations du vêtement antique, les seins restent les seules marques naturelles et visibles en tous les cas de la féminité. L'oppression et la répression du christianisme se double ainsi d'une répression des caractères sexuels primaires de la femme, qui sont soit exhibés hors de la sphère strictement privée de l'intimité corporelle, soit même soustraits du corps et par là même niés en tant que spécificité sexuelle. Les martyres subissent ainsi une forme forcée de masculinisation[51]. Mais les martyrs de sexe masculin n'échappent pas non plus aux tortures portant atteinte à leur intimité et à leur intégrité sexuelle. Dans le cas des martyrs de Lyon, les bourreaux appliquent à Sanctus, un coreligionnaire de Blandine, des lames de cuivre rougies au feu « aux parties les plus délicates de son corps[52] » — le narrateur usant ici, comme Prudence à propos d'Agnès, d'une périphrase permettant de respecter un tabou

---

[50] Cf. D. de Moulin, *A Short History of Breast Cancer*, p. 2-9 ; M. Yalom, *A History of the Breast*, p. 205-210.

[51] Un parallèle peut être fait avec les Amazones (cf. M. Yalom, *A History of the Breast*, p. 21-24), dont la tradition dit qu'elles se tranchaient le sein droit pour faciliter le maniement de l'arc, une diminution des attributs féminins qui s'accorde à leur mode de vie viril. L'iconographie les figure souvent un sein nu (le gauche) et l'autre moitié de la poitrine drapée, combinant ainsi la nudité d'un sein, l'ablation de l'autre, une masculinisation de la femme et la dissimulation par un vêtement.

[52] Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* 5.1.21.

visuel. La mutilation des seins pourrait donc bien être une variante de la castration. En plus de la mutilation d'un organe sexuel primaire, les deux outrages ont en commun de toucher non seulement à la personne, mais à sa descendance potentielle. La castration met une fin définitive à une possible succession, tandis que la mutilation des seins empêche l'allaitement de toute progéniture. Ces châtiments sexuels portent ainsi implicitement atteinte à la lignée des chrétiens, *nomen* qu'il s'agit d'éradiquer.

Mais paradoxalement, c'est par ces outrages et mutilations que les martyres gagnent leur sainteté. Ces atteintes portées à leur corps sont mises en scène par les hagiographes avec plus ou moins de pudeur, de manière à édifier le lecteur en le mettant en fin de compte dans la position de spectateur du supplice, impuissant mais complice de l'humiliation. La sainteté s'obtient ainsi bien souvent à la fois au prix de son corps supplicié et au prix de sa pudeur, dont la perte, lors des supplices, est parfois réitérée lors de la mise en récit orientant le regard du lecteur sur « des parties du corps que l'on doit respecter ».

Ce même paradoxe est perceptible dans l'iconographie, qui représentera dans certains cas (en particulier dès la Renaissance) la martyre en mettant en évidence son corps mutilé : Agathe porte par exemple ses seins sur un plateau[53]. Mais dans l'art chrétien des débuts du Moyen Âge, les artistes caractérisent souvent les saintes par une quasi inexistence de poitrine, ne les distinguant guère de leurs homologues masculins. Cette apparence asexuée est le signe de leur sainteté. Dans ce cas-là, la pudeur certes est respectée, mais une fois de plus, les saintes martyres se trouvent privées de leurs caractères sexuels primaires et masculinisées au moment de leur sanctification. L'image leur impose en quelque sorte le même type de voile que celui préconisé par Tertullien pour la cosmétique du vêtement féminin.

Quant à la représentation du sein nu, elle subit un renversement de sa valorisation. Alors que l'Antiquité classique fait du sein un attribut divin, les saintes — comme les saints d'ailleurs — sont toujours habillées de tuniques : ainsi, dans les représentations médiévales des Enfers et du Paradis, ce sont les damnés qui sont

---

[53] Cf. par ex. le tableau *Sainte Agathe* (1630-1633) de Francisco de Zurbarán, Musée Fabre, Montpellier ; cf. M. Yalom, *A History of the Breast*, p. 35.

représentés nus. À la représentation du sein nu sont associées des connotations négatives, conséquence de la dévalorisation du corps par les Pères de l'Église : on trouve ainsi des représentations des vices et des vertus où les personnifications féminines incarnant les vices ont les seins découverts ou parfois mutilés, en guise de châtiment[54]. Le sein restera ainsi longtemps associé au vice, au péché originel dont la responsabilité incomberait à Ève. À ce titre, il est voilé, nié, voire supprimé des représentations des saintes, pour lesquelles un corps féminin qui ne soit ni mutilé et profané, ni dissimulé, semble ne pas pouvoir exister.

Laure CHAPPUIS SANDOZ
Université de Neuchâtel

---

[54] Par exemple, sur une fresque du XIIe s. de Tavant (France), les seins de la Luxure sont transpercés d'un long trait et deux serpents viennent les mordre ; cf. M. Yalom, *A History of the Breast*, p. 32-33.